



Universidade de Brasília – UnB.
Departamento de Filosofia
Mestrado em Filosofia
Patrique Lamounier Rego

**Caminhos da Desumanização: Análises e Imbricamentos
Conceituais na Tradição e na História Ocidental**

Brasília
2014

PATRIQUE LAMOUNIER REGO

**Caminhos da Desumanização: Análises e Imbricamentos
Conceituais na Tradição e na História Ocidental**

Dissertação apresentada como parte das exigências para
conclusão do curso de Mestrado em Filosofia pelo
Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Gontijo

Brasília

2014

PATRIQUE LAMOUNIER REGO

**CAMINHOS DA DESUMANIZAÇÃO: ANÁLISES IMBRICAMENTOS
CONCEITUAIS NA TRADIÇÃO E NA HISTÓRIA OCIDENTAL**

Dissertação aprovada em: ___/___/___

Banca Examinadora:

Nota: _____

Prof. Dr. Pedro E. Gontijo
Orientador

Profª. Dra. Cecília Almeida
Examinadora

Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento
Examinador

[...] Mas no fundo do seu coração continua batendo a dignidade desse irrecuperável “não me convence” como a única coisa que pode opor ao tirano. (LARROSA, 2006, p. 151).

RESUMO

Há uma real dificuldade em se definir o que se costuma chamar de humano, tendo em vista a singularidade desse conceito. Por meio da cultura, o ser humano vem construindo sua humanidade, embora o rumo dessa construção não seja evidente. Tal construção é dependente da condição humana de ser no mundo. Entretanto, dentro das relações de opressão, é possível entrever que alguns não tendem a desconsiderar a “humanidade” do outro, tentando desumanizá-lo. Desse modo, a desumanização aparece como um conjunto de discursos e práticas de uns sobre outros, de opressores sobre oprimidos, por meio de ações violentas ou de descaracterizações e desconsiderações do outro como “humano”; ou mesmo considerando o outro como “detentor” de outro tipo de humanidade que não aquela imposta pelo modelo vigente, com o intuito de subjugar-lo e/ou eliminá-lo. A desumanização pode aparecer sob várias perspectivas na história ocidental. Há uma fartura de exemplos dessa ação presentes na literatura como a perseguição das mulheres consideradas bruxas no período medieval, o tratamento conferido aos povos indígenas da América no século XVI e o Holocausto judeu no século XX.

Palavras chaves: desumanização, consideração, relações de opressão, humanizar, olhar.

ABSTRACT

There is a real difficulty in defining what is usually called human, given its uniqueness. Through culture, humans have been building their humanity, although the direction of this construction is not evident. Such a construction is dependent on the human condition of being in the world. However, within the relations of oppression, it is possible to ponder that some tend not to disregard the "humanity" of the other, in an attempt to dehumanize him. So dehumanization appears as a set of discourses and practices of some over others, from oppressors over oppressed, through violent actions or mischaracterize and ignore the other as "human" or even considering the other as "Holder" of another kind of humanity that differs from that imposed by the current model, in order to subdue him and/or eliminate it. Dehumanization may appear under multiple perspectives in Western history. There is an abundance of examples of dehumanization in the literature that can be found in the pursuit of women considered witches in the medieval period, the treatment given to the indigenous peoples of the Americas in the sixteenth century and the Jewish Holocaust.

Keywords: dehumanization, consideration, relations of oppression, humanize, look.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
CAPÍTULO 1: ENTRE O/A HOMEM/MULHER E O HUMANO	10
1.1 O que se Entende por Humano	10
1.2 A Consciência: Uma visão Psicológica de Ser Humano	18
1.3 A Subjetividade Humana	23
1.3.1 A Singularidade Humana	28
1.4 A Alteridade Humana	30
1.5 A Condição Humana	36
CAPÍTULO 2: A DESUMANIZAÇÃO DO/A HOMEM/MULHER	42
2.1 Conceito de Desumanização	42
2.1.1 As perspectivas e possibilidades da desumanização	46
2.1.2 As relações de opressão: opressores, oprimidos e a desumanização	55
2.1.3 O que há de errado em desumanizar?	57
2.1.4 Os aspectos da desumanização	59
2.2 Os Motivos da Desumanização (A Superação da “Piedade Animal”)	60
2.2.1 Ritualização da desumanização	69
2.3 O Aspecto Atributivo da Desumanização	69
2.3.1 Animalização	71
2.3.2 Demonização/O mal político	78
2.3.3 A desumanização como história única	79
2.4 O Aspecto Destitutivo	81
2.4.1 Coisificação	86
2.5 Consequências da Desumanização	89
2.6 Outra Perspectiva da desumanização	92
2.7 O desumano, o inumano e o pós-humano	96
2.8 Entre a Barbárie e a Desumanização	98
CAPÍTULO 3: A DESUMANIZAÇÃO NA HISTÓRIA	102
3.1 A Humanização	103
3.2 A Desumanização	110
3.3 Motivos para a Desumanização	119
3.4 Aspecto atributivo da desumanização	123
3.4.1 O discurso desumanizador	128
3.4.2 A animalização	136
3.4.3 A demonização	143
3.5 Aspecto Destitutivo da Desumanização	146
3.5.1 Coisificação	152
3.6 A Indiferença	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165

INTRODUÇÃO

Atualmente, o termo ‘desumanização’ vem ganhando espaço na literatura que envolve os conflitos internacionais e a reflexão sobre os massacres e os genocídios que têm manchado a história da humanidade. O filósofo Giorgio Agamben, por meio de suas ponderações acerca do *homo sacer*, isto é, daqueles seres humanos que são tornados socialmente mortos e cuja morte não acarreta sanção jurídica contra seus assassinos, traz à tona a atualidade da desumanização como meio para submissão do outro e também a necessidade de se refletir com mais acuidade acerca das considerações que permeiam as relações de opressão atuais.

A construção de novas formas de relação entre os seres humanos na sociedade globalizada atual permite postular a perda de uma certa consideração da humanidade daqueles que ainda hoje estão submetidos às relações de opressão. A desumanização, como discurso sobre o outro ou prática que trata o outro como “não humano”, impedindo-o de construir sua própria humanidade, torna-se, nesse contexto, uma tônica que serve para legitimar o *status quo* do opressor frente ao oprimido, dificultando ou impedindo esse último de libertar-se dessa relação.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa tem por objeto a noção de desumanização expressa em alguns processos sociais na civilização ocidental. A noção de desumanização aqui apresentada consiste num conjunto de discursos e práticas violentas que tentam, dentro das relações de opressão, apresentar determinados seres como não-participantes da “mesma humanidade” dos outros. Essa distinção, em princípio, serviria para justificar a violência contra aqueles que não fazem parte do modelo de humanidade adotado. Pode-se afirmar, portanto, que o problema central desta pesquisa é a análise do conceito de desumanização, seus usos em alguns discursos da tradição filosófica e em alguns processos sociais históricos com possíveis desdobramentos e imbricações.

A partir dessa definição do problema de pesquisa, pode-se inferir que os objetivos dessa dissertação é apresentar o conceito de desumanização e suas principais nuances e analisar e mapear a efetividade desse conceito dentro de alguns eventos da história da civilização ocidental. Logo, pretende-se analisar e refletir acerca do que está sendo tomado como desumanização, bem como as perspectivas, imbricações e contextos aos quais esse termo está vinculado.

Um dos pressupostos que baseia as motivações para a produção dessa pesquisa consiste na crença de que, para se combater a desumanização, necessário se faz compreendê-la e analisá-la. Entendendo-se como funciona a desumanização é possível pensar na possibilidade de construção de linhas de fuga, de resistência, de mudança em relação à opressão que ela inaugura.

Para se compreender a desumanização, averiguar-se-á sua presença em alguns eventos históricos, o que permitirá traçar algumas linhas de análise a partir de conceitos específicos. É justamente a identificação da presença de fatores comuns em tais eventos que guiam as análises rumo à percepção de um amplo quadro de existência da desumanização no Ocidente.

Optou-se aqui por analisar alguns eventos históricos específicos com o intuito de mapear a presença da desumanização na história. A escolha dessa estratégia de análise, embora deixe a pesquisa pouco profunda em alguns aspectos, por outro lado, deveu-se à tentativa de apresentar uma visão panorâmica do desenrolar da desumanização na história. Assim sendo, a efetivação do mapeamento da desumanização justifica a presença de vários exemplos, sendo estes de momentos históricos diversos.

A reflexão crítica sobre a desumanização traz em seu bojo a possibilidade de se pensar as relações de poder atuais, muitas vezes mediadas pela opressão de uns sobre outros. Uma vez que tais relações continuam efetivas, a relevância desta pesquisa se torna evidente ao constatar como é possível entrever aspectos desumanizadores entre seres humanos nas mais variadas situações históricas e políticas em vigor.

A filosofia, dentro dessa conjuntura, exerce um papel importante na análise da desumanização, tendo em vista os contornos que esse conceito pode adquirir a partir de seus contextos: um tema tão volátil requer os meandros que o pensamento filosófico é capaz de organizar, expandir e aprofundar. O potencial filosófico das reflexões aqui contidas consistirá, portanto, num instrumento singular e indispensável para que as nuances da desumanização não sejam entregues à superficialidade do conceito.

O primeiro capítulo mostrará uma multiplicidade de considerações acerca do que se costuma chamar de “humano”, pois, uma vez que esta pesquisa versa sobre a *desumanização*, necessário se faz, antes, compreender os processos pelos quais o/a homem/mulher se tornam “humanos/as”. Apesar da diversidade (muitas vezes até conflituosa) de ideias acerca da questão do humano, perceber-se-á uma propensão maior à concordância com o posicionamento existencialista sartreano no que tange à especificação do humano e também com as ideias sobre a condição humana proposta por Hannah Arendt.

O segundo capítulo abordará a desumanização propriamente dita, evidenciando algumas perspectivas de compreensão do conceito, suas peculiaridades e os modos como ela ocorre em contextos específicos.

O último capítulo constitui uma verificação e uma análise das categorias e modos da desumanização pensadas no capítulo dois aplicados em eventos históricos específicos a determinados tipos de oprimidos. Assim sendo, será observado o modo como as mulheres julgadas como bruxas no final do período medieval foram desumanizadas pela Inquisição bem como a desumanização dos povos indígenas da América pelos europeus do século XVI e dos/as judeus/judias pelo nazismo alemão no século XX.

Delumeau, Todorov, Las Casas, Bauman, Hannah Arendt e Goldhagen serão os pensadores cujas ideias serão mais exploradas e, portanto, embasarão grande parte das conclusões aqui contidas. Suas teorias aparecem nesta pesquisa como análises de discursos e práticas de desumanização.

A metodologia utilizada comportou procedimentos como pesquisa bibliográfica sobre processos de desumanização, muitas vezes complementadas por informações presentes em veículos audiovisuais (pequenos vídeos retirados das redes sociais, bem como filmes que envolvem os temas aqui abordados) e a busca de argumentos contundentes presentes na tradição filosófica ou das ciências humanas de alguns autores que permitissem analisar os processos históricos que evidenciam a desumanização.

CAPÍTULO 1

ENTRE O/A HOMEM/MULHER E O HUMANO

1.1 O que se Entende por Humano

A primeira questão que parece importante ser tratada diz respeito à necessidade de compreender o que seria o próprio ato de “humanizar” o/a homem/mulher, uma vez que a possibilidade de tal ato é um dos pressupostos fundamentais desta pesquisa. Por esse motivo, buscar-se-á como fundamentação teórica as concepções filosóficas que se abrem a essa perspectiva. Para esse fim, inicialmente, é fundamental ter clara a noção do que se pode chamar de ‘humano’: como colocar dentro de uma definição específica o modo de ser daquilo que se chama de “homem/mulher”?

A propósito, a Antropologia Filosófica¹ a tem como pergunta basilar acerca de várias abordagens. Um dos problemas elementares em relação à definição de aspectos inerentes ao conceito de “humano” consiste não no fato de não haver um que lhe seja específico, mas sim na existência de vários. Não obstante, é justamente por conta da pluralidade de abordagens acerca de considerações relativas à questão do humano que se optou, nessa primeira parte, em utilizar uma miscelânea de autores, com ideias divergentes sobre a concepção do modo de ser do/a homem/mulher – algumas talvez até contraditórias, com o intuito de demonstrar quão variada e complexa pode ser a tentativa de delimitar/propor parâmetros de análise, ou mesmo esboçar uma definição abrangente sobre os modos de ser do humano.

Não cabe aqui analisar todas as definições de humano (sob pena de descaracterização da presente pesquisa), muito embora algumas delas provavelmente venham a contribuir significativamente com o intento de compreender ou, pelo menos, indicar possibilidades de compreensão do que comumente denominamos “humano”, bem como fornecer algumas indicações acerca de alguns mecanismos de funcionamento desse conceito.

No entanto, uma vez que a proposta vigente é discorrer sobre a “*des* – humanização”, privilegiar-se-á, como norte, as concepções que se abrem à perspectiva da possibilidade do “humanizar-se”, mesmo porque a díade humanizar/desumanizar, como será apresentada, se inscreve inicialmente no âmbito do “conceber-se”, do “produzir-se” e do “projetar-se”, bem como na influência que o/a outro/a exerce na construção desses campos. Para haver a “*des*-

¹ Uma análise mais contundente dos pressupostos da Antropologia Filosófica, bem como a delimitação de seu objeto de estudo encontra-se na obra *Antropologia Filosófica* (1991) de Henrique C. de Lima Vaz.

humanização” é necessário que tenha havido antes a “humanização” e essa não é algo dado pela natureza, pois situa-se na esfera do constante “fazer-se” humano.

É possível compreender etimologicamente do referido termo – de um modo bastante genérico: advindo do latim vulgar sob a forma de *homine*, que, por seu turno, especula-se que veio do termo *humus* (“solo”, “terra”). Tal compreensão pode apresentar duas plausíveis vertentes para análise: a primeira diz respeito ao vínculo entre o humano e a terra propriamente dita e o segundo reflete a oposição entre o ser “terrestre” e os seres “celestiais”.

O vínculo entre o/a homem/mulher e a terra e até mesmo a possível autocompreensão de que o/a homem/mulher “veio da terra” parece notória, se pensarmos nas primeiras percepções que podem vir a ter ocorrido aos primeiros seres humanos. Uma vez que a vida para eles parecia “brotar” da terra e lhes oferecia as condições para a sua manutenção (alimento, abrigo etc.), não seria estranho pensar que o próprio ser humano daí se originou. Essa ideia é comum a vários mitos autóctones² em vários lugares do mundo.

Já a segunda via de análise parece requerer um pensamento bem mais elaborado, pois tem como pressuposto a existência de outros seres que não só não tiveram a mesma origem que os/as humanos/as, mas também determinam/influenciam suas vidas de algum modo, ou seja, os deuses ou divindades. Atribuir às divindades fenômenos que os seres humanos ainda não conseguiam explicar racionalmente caracterizou o pensamento em várias culturas³.

A oposição humano/divino levou o próprio ser humano à elaboração de alguns pressupostos ao longo do tempo. Um deles é de o/a homem/mulher, como “ser superior” possuiria uma certa “primazia” em relação às outras coisas do mundo, pois supostamente sabe de si, tem consciência de sua existência e da existência de outros seres (tanto que até pode nomeá-los), enquanto esses outros seres sequer teriam consciência de si. A explicação desse pressuposto, dessa pretensa “importância” sobre as coisas possivelmente fez o ser humano pensar que possuiria um “algo a mais”: uma *alma* humana; o termo ‘alma’ viria do latim *anima* e significaria, grosso modo, “essência imaterial do ser humano, espírito” (CUNHA, 2010, p. 27).

² A noção de que alguns temas “mitológicos” se repetem em várias culturas diferentes é objeto de estudo da denominada “Mitologia comparada”, que tem em Joseph Campbell um dos seus principais expoentes. Sobre a mitologia comparada Cf. CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. (Trad. Carlos Felipe Moisés). São Paulo: Palas Atenas, 1990.

³ Tanto Ernest Cassirer como Mircea Eliade compartilham da ideia de que, inicialmente, os deuses seriam personificações dos fenômenos da natureza, embora Eliade possua uma perspectiva mais antropológica e Cassirer, por meio da noção de “deuses momentâneos”, enverede por visão mais linguística do mito. Sobre esses temas Cf. ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004., e CASSIRER, Ernest. **Mito e Linguagem**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Todavia, essa “essência imaterial”, segundo alguns pensadores antigos, tal como Aristóteles, constituiria um princípio da própria vida em si, e não somente da vida humana. Essa, por seu turno, estando alicerçada em uma alma propriamente “humana”, se distinguiria por uma capacidade que a destacaria em relação às almas dos demais animais e das plantas, a saber, a racionalidade⁴.

A partir dos gregos antigos⁵, foi-se considerando que a humanidade do ser humano era garantida por sua alma. Essa noção ganhou força no mundo Ocidental com o desenvolvimento da teologia cristã e a consolidação da Igreja como poderosa instituição no período Medieval, que defendia a ideia de que Deus “infunde a alma no ser humano”, de tal forma que se pode concluir que todo/a humano/a já nasce humano/a, pois assim é que parece ser natural. Começa-se aí a se deslindar a ideia de uma “natureza humana”, firmando as bases de uma concepção essencialista, como afirma Mora (2001, v. 3, p. 2049), quando se refere ao verbete ‘natureza’, cuja tradução do grego φύσις – *physis*, para o latim, *natura*: “pareceu sobremodo importante: no ser humano”, sobretudo para os pensadores medievais. Por meio dessa expressão, tentava-se enquadrar todos os seres humanos, uma vez que todos eles gozavam de uma mesma “natureza”, “essência”, que fazia deles(as) o que são: humanos(as).

Porém, ambas as vias de análises dantes mencionadas parecem insuficientes para explicitar uma definição do modo de ser do/a humano/a, que seja inerente a todos os/as humanos/as, dado seu atual grau de complexidade, fruto de um conjunto de fatores que condicionam a própria consideração do que venha a ser considerado humano (fatores biológicos, culturais, sociais, religiosos, econômicos, éticos, estéticos, políticos etc.) – embora não se possa desprezar a influência que ainda vigora da segunda via na consideração acerca do modo humano de ser. O aspecto religioso, entretanto, é somente mais um fator que contribui para a complexidade de se considerar esse ser.

Pensado o/a homem/mulher, ao longo dos séculos, como indivíduo, pessoa, sujeito etc., uma pluralidade de concepções foi surgindo acerca daquilo que foi sendo denominado de “humano”, não raro havendo concepções que ligavam o “ser homem” a uma noção demasiado moralizante⁶. Contemporaneamente, no entanto, a noção de singularidade de cada ser humano torna ainda mais difícil enquadrá-lo dentro de uma definição mais abrangente, sob pena de

⁴ Uma explicação sobre essa distinção aristotélica encontra-se em REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990. pp. 197 – 203. Col. Filosofia. Vol. I).

⁵ Principalmente por Sócrates que, na visão de Giovanni Reale (1990), no que se refere à questão *o que é a essência do homem?* “(...) a resposta é precisa e inequívoca: o *homem é sua alma*, como é precisamente a sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa”. (p. 87).

⁶ Tanto que até hoje, no vocabulário hodierno brasileiro, o termo ‘humano’ pode ser utilizado como adjetivo, denotando compassividade, bondade, justiça etc. Esse aspecto do termo ‘homem’ será analisado mais detidamente no próximo capítulo

exclusão de características e fatores que determinam a própria construção da individualidade e/ou singularidade e subjetividade de cada ser. Em outras palavras, definir o/a homem/mulher somente por seus aspectos biológicos é ignorar o que esse mesmo ser fez de si mesmo ao longo do tempo e que inevitavelmente condiciona seu atual modo de existir como projeto humano.

Mesmo assim, poder-se-ia ainda pensar o ser humano dentro de uma perspectiva biológica. Nesse contexto, denotativamente falando, verifica-se a seguinte definição de ‘homem’/‘mulher’: “animal racional que ocupa o primeiro lugar na escala zoológica”. (CUNHA, 2010, p. 341). Tal definição também está carregada de complicações, pois atualmente seria possível discordar da racionalidade como um critério que de fato abarcasse toda a complexidade humana, já que o ser humano também possui outras características que, num determinado contexto, podem até ser mais relevantes (o simples fato de existir, por exemplo)⁷, ou mesmo nada possuir além de uma possibilidade de efetivar-se como humano. A visão puramente biológica do ser humano compartilha com a visão essencialista a perspectiva de que há algo “identificável” em qualquer um deles que o qualifica enquanto tal.

Além disso, segundo a crítica de Peter Singer (Cf. 2002, p. 96 – 118), afirmar que o ser humano ocupa o *primeiro lugar* na escala zoológica seria nada menos do que recair no especismo, pois seria o próprio humano a estabelecer-se como “primeiro lugar” e colocaria os outros seres em outra ordem segundo seus próprios critérios.

Assim sendo, a noção de “natureza humana”, muitas vezes sendo reafirmada a partir de pressupostos biológicos, prevaleceu durante muitos séculos no mundo ocidental, até que passou a ser duramente criticada no século XX. Uma das críticas mais consistentes é a de Sartre (1973, p. 11-12), que assim afirma:

que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após esse impulso para a existência [...]. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma

⁷ São várias as ideias que se tem em mente aqui para se questionar a racionalidade como critério fundamental para definir se algo é humano ou não. Um exemplo plausível que retrata essa situação seria o nascimento de crianças anencéfalas: é notório que não têm racionalidade, pois não nasceram com órgãos próprios para a razão, mas será que por conta disso deixam de ser humanas? Outro argumento seriam as atuais pesquisas que atualmente são realizadas com golfinhos, chimpanzés e outros animais que denotam a existência, ainda que rudimentar, de uma certa racionalidade.

pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro.

A concepção existencialista de Sartre ataca a noção de natureza humana no seu cerne, ao afirmar que não se pode falar na existência de uma essência propriamente humana aplicável a todos os seres humanos, mesmo porque, se assim o fosse, a homens/mulheres, completamente diferente uns dos outros, seria atribuído o mesmo conceito, cometendo-se, assim, uma grande e indevida generalização. O referido filósofo tenta mostrar exatamente o oposto: O/a homem/mulher primeiro nasce (vem à existência) e depois se torna algo (algo esse que tem, entre outras coisas, a possibilidade de ser “humano/a”). Nesse sentido, o “ser humano” não é anterior ao nascimento nem se origina na concepção, mas existe inicialmente somente como projeto: a “humanidade” é um projetar-se, uma possibilidade e não uma necessidade.

Se há um “tornar-se” humano, é possível então falar de um processo que vai do “não humano” rumo a um constante lançar-se à possibilidade de humanização, isto é, pode-se falar na existência de um “humanizar”. O “nada originário”, que seria o/a homem/mulher ao nascer, seria a condição *sine qua non* para que esse ser fizesse de si aquilo que escolhesse e, portanto, se tornasse aquilo que escolheu ser. Dentro dessa perspectiva de “escolha”, ser “humano/a” nada mais é do que uma possibilidade, um projeto, que pode ou não vir a efetivar-se, embora esse “efetivar-se” se inscreva numa ordem processual, não definitiva.

Além disso, o próprio “ser” humano, em si, é concomitantemente a realização de um projeto, haja vista que o próprio “ser humano” é indeterminável: ele se torna aquilo que faz de sua própria vida e esse “fazer-se” é uma constante. Essa “tensão” de perceber o/a homem/mulher como algo indeterminado é muito bem descrita por Nietzsche (2005, p. 27):

O homem é uma corda esticada entre o animal e o super-homem: uma corda por cima do abismo; perigosa travessia. Perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso parar e tremer. O que é de grande valor no homem é o fato de ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento.

Desse modo, aquilo que costumamos chamar de humano, dentro de uma visão existencial, é sempre um meio, ou seja, é algo cujo estabelecimento configura consecutivamente um devir, revelando a constante imprevisibilidade e contingência do humano, sempre pendente entre o que é e o que pode vir a ser.

Todas essas considerações afirmam uma visão existencial do que se denomina “humano”. Assim sendo, o “humanizar-se”, encontra-se na ordem de um constante definir-se, de um contínuo fazer-se e refazer-se rumo àquilo que não está dado. Por isso, a humanidade, sob essa perspectiva, é sempre projeto.

Dentro da visão existencial, faz todo sentido falar em “humanizar-se”: uma vez que ninguém nasce humano, mas pode vir a tornar-se humano. A cultura exerce um papel preponderante na execução desse “tornar-se” na medida em que é dentro dela que homens e mulheres, por meio das relações sociais e das condições criadas a partir dessas relações, transcendem a própria condição de simplesmente habitar um planeta e criam para si um mundo repleto de significações, a saber, um mundo propriamente *humano*. Portanto, a cultura propicia as condições para o lançar-se do/a homem/mulher rumo à execução de suas escolhas, abrindo, assim, a possibilidade para a humanização.

Embora partindo de pressupostos não tão essenciais, Hannah Arendt (2008, p. 18) também critica fortemente a noção de natureza humana:

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la.

Desse modo, por um viés diferente do de Sartre, a crítica de Hannah Arendt se dirige à própria capacidade humana de conceber uma suposta noção de natureza humana, haja vista que se trataria de algo tentando definir-se a si mesmo usando seus próprios critérios já podados pelas suas limitações “humanas”, que lhe são inerentes. Querer supor que possuímos uma natureza assim como as coisas a possuem e ainda que, se essa suposta natureza existir, seja passível de ser conhecida, é admitir uma capacidade de sair de si e ver-se de fora como um todo, como quem olha a totalidade de um objeto qualquer a despeito de qualquer ligação com o mesmo. Hannah Arendt parece duvidar dessa pretensa capacidade. Na visão dela, só um ser divino seria capaz de tal façanha, o que não parece ser uma boa barganha: para salvar a “natureza humana”, tem-se que aceitar a existência de um “ser superior” (Deus) capaz de concebê-la e, portanto, garanti-la. Afinal, que proveito haveria para o/a homem/mulher possuir uma essência que não se pode conhecer?

Logo, embora ambos critiquem a noção de “essência humana”, Sartre e Hannah Arendt tomam caminhos diferentes: o primeiro, partindo de uma visão existencialista, prima pela liberdade humana, pelo fazer-se humano, que, por seu turno, não se enquadraria em qualquer homogeneização. Tal fato diz respeito ao próprio *ser* do/a homem/mulher como ser em projeto. Já a segunda, recorrendo mais a uma perspectiva fenomenológica, critica a noção de “essência humana” partindo do pressuposto de sua real indeterminação.

Com o atual desenvolvimento das teorias filosóficas acerca da subjetividade e da autodeterminação, bem como os avanços na área da biologia e da biomedicina e até mesmo as novas compreensões adquiridas a partir das pesquisas psicológicas, sociológicas e antropológicas, mais do que demonstrar a complexidade em se definir o que é o humano, muitos pensadores atuais têm enveredado para a consideração da indefinição do humano⁸. Um desses pensadores, a título de exemplo, é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que, a respeito do que sabemos sobre o “humano”, assim se expressa:

estamos certos de que existe uma intuição de que o humano intui o que é o humano em toda parte, que, portanto, nós sabemos o que é o interesse humano, nós sabemos o que é o ponto de vista humano (...) e meu argumento é que nós não sabemos e que pelo menos, para usar os próprios termos dessa pressuposição (de que nós sabemos o que é o humano) eu diria que nem todos os humanos estão de acordo com isso, ou seja, há humanos segundo o nosso conceito para os quais o conceito de humano é completamente diferente do nosso... (acesso em 29 de Jul. de 2014).

Todavia, a despeito desse desconhecimento do que é o humano, é possível entrever, como o próprio antropólogo supracitado menciona, uma intuição (ou várias intuições) a respeito desse ser. Além dessas intuições, muitas são as reflexões, posicionamentos e considerações e perspectivas sobre o humano que, se não são capazes de defini-lo, pelo menos permitem traçar planos de possibilidades de compreensão mediante perspectivas que visem auxiliar no próprio entendimento que o/a homem/mulher pode ter de si mesmo/a e do/a outra/a. Desse modo, parece razoável perceber que há nas afirmações precedentes, algumas indicações que parecem ser pertinentes a uma noção de humano que se aproxime da diversidade a qual é intrínseca a essa “espécie”. A primeira delas foi apresentada por Sartre, ao indicar que o que se chama de ‘humano’ é fruto de um processo, de um “humanizar”, cujo fim está sempre para além do próprio humano.

⁸ Um recorte histórico que a apresenta como fim essa “indefinição de humano” pode ser encontrado em Zilles, 2012, p. 15-17.

Analisar-se-ão a seguir algumas das características e concepções de homem/mulher separadamente, visando entender suas vicissitudes para se ter uma noção ainda mais ampla da complexidade de se definir o ser humano. Tais concepções, no entanto, exibem uma multiplicidade de questões e considerações que, ora se complementam, ora se contradizem ou mesmo pontuam dimensões demasiado díspares.

O recorte acerca da compreensão do humano a ser efetivado abaixo, ainda que incompleto (mesmo porque, tentar aqui uma “completude” dessa compreensão, explorando todas as suas possibilidades, seria produzir um tratado de Antropologia Filosófica, o que extrapolaria o objetivo dessa análise), justifica-se, em primeiro lugar, porque as noções a serem ponderadas – a saber, consciência, subjetividade, singularidade, alteridade e condição humana – de alguma forma (e ainda que de modos diversos), aparecem em algumas das mais díspares concepções de humano dentro da filosofia.

Em segundo lugar, com o intuito de oferecer uma certa abrangência ao assunto, sem, contudo, perder o foco da respectiva análise, optou-se por tentar abarcar o que se costuma chamar de “humano” dentro de uma esfera relacional, caracterizada por aquilo que contribui/determina a própria criação ou desenvolvimento desse mesmo ser, isto é, suas relações consigo mesmo, com o outro e com o mundo que o cerca. Portanto, as fórmulas “o/a humano/a consigo mesmo/a”, “o/a humano/a e o/a outro/a” e “o/a humano/a e o mundo” servirão como norte e critério tanto para a escolha do referencial teórico como para definir as categorias de análise relevantes para tal compreensão.

A questão é que, dentro de uma compreensão do “humanizar-se”, parece relevante buscar entender de que modo o ser humano sabe de si como ser que se sabe no mundo e de que maneira ele se percebe frente a essa autocompreensão e ao olhar do outro e, finalmente, como esse “outro” corrobora para sua própria humanização. Todo esse processo ocorre num mundo que condiciona a humanização, não só sob o aspecto material – a natureza em si – mas também no âmbito dos valores e das significações, ou seja, o mundo da cultura, construído pelo/a próprio/a homem/mulher.

A partir dessas considerações, pode-se perceber que a reflexão sobre a consciência, a subjetividade e a singularidade subsidia o entendimento acerca do modo como o ser humano sabe de si mesmo e o que ele pode fazer com esse “saber de si”, bem como as implicações desse “ver-se” e “perceber-se”. Tais alusões já se inscreveriam numa abertura para o outro (consciência de), onde a perspectiva da alteridade culminaria numa inter-relação. Já a reflexão sobre a condição humana evidencia as interações homem/mulher – mundo, sendo esse/a

“homem/mulher” constituído/a pelo e constituinte das interações que se constroem uns com os outros, e a relação dessa construção com o ambiente que o/a cerca.

A escolha dos pensadores que tratam das noções supracitadas também não é vã: quis-se com essa eleição justamente demonstrar a variedade, a riqueza e a complexidade que cada uma dessas noções apresentam. É notório que a cada uma delas se poderia apresentar outras tantas concepções dissonantes – e até discordantes –, mas é oportuno dizer também que as ideias dos pensadores aqui elencadas convergem para uma compreensão que leve em consideração a possibilidade de construção do que é próprio do humano, isto é, que pressuponha o “humanizar-se” como realização possível (e mesmo desejável) no mundo.

1.2 A Consciência: uma visão psicológica de ser humano.

O termo ‘consciência’ foi utilizado de maneiras bastante diferentes ao longo da história da Filosofia ocidental, podendo conter, dessa maneira, uma ampla variedade de sentidos distintos⁹. Entretanto, interessa-nos especificamente os sentidos que nos evidenciam a consciência como característica inerente ao próprio humano.

Um desses sentidos é o psicológico. A esse respeito, Mora (2000, v. 1, p. 550), declara que a “consciência é a percepção do eu por si mesmo, às vezes denominada de apercepção [...]. Afirmou-se por isso que toda consciência é em alguma medida autoconsciência”.

Nessa perspectiva, uma das noções que parece ser basilar para se pensar a definição de ‘humano’ é a de que apenas esse ser teria essa consciência no sentido psicológico. Em outras palavras, o ser humano parece ser o primeiro (e único) entre todos os seres a arrogar-se a si mesmo o ato de “saber de si” como ser vivente e existente: essa percepção primordial marcará uma oposição elementar entre o ser que sabe de si e que, enquanto tal, sabe que é distinto de outras coisas que não são o “si mesmo” e dos outros seres, marcando a oposição homem/mulher – mundo.

Dentro dessa noção de consciência de si, vem à tona a questão não menos importante da temporalidade. Sobre isso, assim argui Singer (2002, p. 100): “Um ser autoconsciente tem consciência de si como entidade distinta com um passado e um futuro (esse, lembremo-nos, era o critério mediante o qual Locke definia uma pessoa). Um ser dotado de tal consciência de si será capaz de ter desejos relativos a seu próprio futuro”.

⁹ As distinções aqui mencionadas referem-se às que são apresentadas por MORA (2000, v. 1, p. 550 – 557), onde ele afirma que o referido termo possuiria, grosso modo, dois sentidos: um como reconhecimento de algo interior ou exterior, outro como consciência moral. O primeiro sentido ainda poderia desdobrar-se em uma perspectiva, psicológica, uma epistemológica ou gnosiológica e outra metafísica.

O ser humano, como ser capaz de autoconsciência, também tem consciência das suas experiências e é a partir delas que pode projetar seu futuro. Assim sendo, esse ser constrói sua existência no limiar da tensão entre o que foi e o que poderá ser. A perspectiva do futuro faz o/a homem/mulher agir dessa ou daquela forma, enquanto que as condições para a ação foram sendo adquiridas desde o passado. É nesse âmbito de temporalidade e da consciência da mesma que o que costumamos chamar de “humano” desenrola todo seu existir, sendo preponderante essa noção para a atribuição de sentido às coisas, sentido esse que não mais é rígido, como no mundo animal, mas é variável, permutável e criativo. Com o tempo, sabe-se mais ou menos sobre uma gama de coisas e esse saber pode ser utilizado de inúmeras formas, revalorado, reconstituído, repensado.

Assim sendo, a consciência da temporalidade é um fator crucial para se compreender, também sob um ponto de vista histórico, como o funcionamento daquilo que chamamos de “humano” se dá na realidade, haja vista que todas as suas ações ocorrem dentro do tempo e, na maioria das vezes, em função do próprio tempo. Saber do tempo significa, entre outras coisas, ter noção de prioridade, de finitude, de perspectiva, de deslocamento. Tudo isso, sob uma visão psicológica, compõe o cerne do existir humano e dá o tom para a sua relação com o mundo que o cerca.

Outra posição bastante relevante acerca da consciência que se identifica com a questão do humano diz respeito à intencionalidade ou capacidade da consciência, ou seja, a consciência seria sempre intencional, que identificaria o objeto a se ter consciência ao próprio ato de se ter consciência, ou seria uma faculdade humana que possuiria um conjunto de funções específicas?¹⁰

A primeira posição, que se poderia chamar de fenomenológica, teria sua importância ao identificar consciência e mundo, isto é, como ter consciência é sempre ter consciência de algo, esse “algo” pode ser o/a próprio/a homem/mulher. Há aqui uma consciência de si onde há uma estreita identificação entre o ser que se tem consciência e a própria coisa que se tem consciência. Essa identidade primária (“sou aquilo do qual tenho consciência”) poderia compor a base de uma definição do que é propriamente humano na medida em que parece que só esse ser é capaz de arrogar-se a si essa identidade por meio da fala, distinguindo-se de todo o resto que não pode ter consciência de si e, se o pode, não pode expressá-la ao ponto de se fazer compreendido por outros.

¹⁰ Essa distinção também parece em Mora, 2000, v.1, p. 551. A partir dessa distinção, será mostrado que esses usos do termo ‘consciência’ aparecem nos diferentes períodos da história ocidental.

A primeira noção, entretanto, seria a colocação daquilo que se chama “outros” (seres não humanos) como limite ou parâmetro para se pensar a “consciência de si”. Talvez eles expressem sua “consciência de si” de modos “não humanos” (não necessariamente pela fala). Nesse ponto, não há qualquer garantia da existência de uma hierarquia acerca dos modos de expressão da consciência entre os vários seres vivos, a tal ponto de se poder dizer que “um é mais consciente do que outro”, ou “tal consciência é melhor que outra”. Todavia, a relação entre seres “humanos” e “não-humanos”, perpassa o/a próprio/a homem/mulher, constituindo-o/a e acompanhando seu conceito. Essa questão é assim proposta por Agamben (2013, p. 33):

A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana, passa então, acima de tudo, pelo vivente humano como fronteira móvel e, sem esse corte íntimo, a própria decisão sobre o que é humano e o que não é provavelmente não seria possível. Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem aos outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre humanos e animais.

Mas se isso é verdade, se a separação entre o humano e o animal passa acima de tudo por dentro do homem, agora é a própria questão do homem – e do “humanismo” – que deve ser colocada de modo novo. Em nossa cultura, o homem sempre foi pensado com a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um logos, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Devemos, em vez disso, começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem, se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes?

O mote proposto por Agamben salienta a proximidade da questão “eu-outro” como pertinente à própria intimidade humana, e a pergunta derradeira sugere que o ser homem/mulher ainda não possui uma definição dada, acessível e simples. Mas essa discussão e suas elucubrações serão mais bem analisadas posteriormente¹¹.

O que é relevante aqui, por ora, é a relação entre “consciências humanas”, ou mais especificamente, a relação que uma consciência humana tem consigo mesma, pois demonstra a fragilidade de definir o homem/mulher somente como “ser consciente de si”. Isso porque cada ser humano, ao ter consciência de si, também teria consciência do outro que não é “si

¹¹ Peter Singer, em sua obra *Ética Prática*, refere-se aos outros animais como seres “conscientes”. Isso porque já não há dúvidas de que tais animais seriam capazes de sentir prazer e dor e possuiriam uma noção, ainda que instintiva, de mundo, embora essa “consciência” não seria “consciência de si” (embora algumas pesquisas biológicas atuais poderiam contestar esse dado). Assim, dentro da proposta de Singer, seria lícito atribuir somente ao ser humano a característica da consciência de si apenas dentro de um contexto cultural, onde essa característica assume especificidades bastante complexas e singulares.

mesmo”. O problema é que não se pode saber, de fato, se o que se sabe do outro (mediado pela consciência que tenho dele) corresponde ao que ele é, ou pelo menos, ao que ele representa. Além disso, quando um determinado ser sabe que se tem consciência de si mesmo, tal fato não implica que outro ser também tenha consciência de si mesmo: isso é somente pressuposto, mas não se pode eleger um único ser humano como parâmetro universal para daí inferir algo acerca da forma como se dá a “consciência de si do outro”.

No campo da Ética, essa questão se torna ainda mais complexa. Frequentemente se ouve dizer que alguém “não tinha consciência dos seus atos” ou que “deveria ter consciência antes de efetivar essa ou aquela ação”¹². Ora, como mensurar os “graus de consciência” do outro? Como determinar o porquê de determinados seres humanos não terem uma consciência que deveriam ter? Por que alguns parecem mais aptos à conscienciosidade e outros parecem estar dispostos a qualquer momento a abrir mão dessa suposta “consciência”?

Todo o exposto acima revela, portanto, que, ao mesmo tempo em que a consciência aparece como uma característica intrinsecamente humana, somente ela não seria suficiente para definir um determinado ser estritamente como “humano”.

Ainda sobre a “consciência de si”, Hannah Arendt (2004, p. 351) lançará as bases para se pensar a consciência como abertura para o pensamento. Assim diz ela:

Chamamos de consciência de si (*consciousness*) – literalmente, ‘conhecer comigo mesma’ – o fato curioso de que, num certo sentido, também sou para mim mesma, embora eu quase não apareça para mim, o que indica que o ‘sendo um só’ socrático não é tão isento de problemas quanto parece; não sou apenas para os outros, mas também para mim mesma, e nesse último caso não sou claramente apenas uma só. Uma diferença é inserida na minha Unicidade.

Pode-se perceber com essa afirmação que o sentido de “consciência de si” carrega, inicialmente, uma duplicidade. Um aspecto dessa duplicidade seria o “estar consciente de mim mesmo”, ou seja, a consciência que tenho de mim mesmo; já o outro seria o próprio “eu” que tem a consciência de si mesmo. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que sou algo “em si” (sendo eu mesmo) também sou algo para mim mesmo na medida em que tenho consciência de mim como “ser consciente”.

Hannah Arendt ainda chama atenção para um fato curioso: sou para mim mesmo embora pouco apareça para mim. De outro modo, nem sempre me dou conta de que sou um

¹² Mais exemplos acerca da complexidade da consciência no campo da moral, bem como as relações dessa com a responsabilidade e as coações, podem ser encontradas em VAZQUEZ, Adolfo. **Ética**. 34 ed. (Trad. João Dell’Anna). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ser que, antes de tudo, tem consciência de si. Apareço sempre mais para o outro e, ao estabelecer com ele certas relações, minha consciência de mim acaba sendo mediada, quando não esmaecida, pela consciência que o outro tem de mim. É como se a minha “consciência do outro” exigisse uma manutenção acirrada, uma atenção constante, na mesma proporção em que são efetivadas minhas relações, como a “consciência de mim mesmo” torna-se mais perceptível por meio da experiência do pensar. (Cf. ARENDT, 2004, 252 – 255).

Logo, essa “diferença inserida na Unidade” diz respeito ao ser que sou e à consciência que tenho desse ser que sou para mim mesmo. Já a unidade do “eu” é percebida somente pelos outros. Sobre isso, reforça Hannah Arendt (2004; p. 252).

Essa coisa curiosa que eu sou não necessita de nenhuma pluralidade para estabelecer a diferença; ela carrega a diferença dentro de si mesma quando diz ‘Eu sou eu’. Como estou consciente, isto é, consciente de mim mesma, sou idêntica a mim mesma só para os outros a quem apareço como uma só e a mesma. Para mim mesma, ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesma, sou inevitavelmente *duas-em-uma* – o que, aliás, é a razão pela qual a busca da identidade, agora em voga, é vã, e a nossa moderna crise de identidade só poderia ser resolvida pela perda da consciência de si. A consciência humana sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como ele é dado ao homem como seu hábitat entre uma pluralidade de coisas, são também as próprias condições para a existência do ego do homem. Pois esse ego, o eu-sou-eu, experimenta a diferença na identidade precisamente quando não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo.

A novidade desse pensamento de Hannah Arendt, que vem contribuir para a definição de consciência como algo próprio do/a homem/mulher, diz respeito à forma como ela critica a noção de identidade em prol de uma noção de “diferença” – que, para ela, já está dada no próprio ser como ser que tem consciência de si – e como ela pensa acerca da questão do ego humano. A identidade, no âmbito proposto por Hannah Arendt ficaria relegada à aparência que um ser humano tem para outro (uma coisa única: é o que é, tal como aparece), pois, ao me perceber, o outro não me vê como diferença (“eu sou eu” ou, melhor dizendo, “eu sou algo que tem consciência de mim mesmo), mas me vê como *já sendo* eu mesmo (uma única coisa).

Quanto à questão do ego, esse é experimentado principalmente na intimidade do ser, quando se destaca das relações com as alteridades e quando assume e percebe a diferença que lhe é inerente (“eu sou eu”). Refletindo sobre essa questão, pode-se pensar que, segundo o rumo indicado por Hannah Arendt, antes de se lançar às relações com os outros (pensá-las, criticá-las), há que se refletir acerca de uma relação mais íntima: a do ser consigo mesmo. Um fruto possível dessa relação consiste no próprio ato de pensar. Por conseguinte, para essa

pensadora, a consciência de si condiciona a possibilidade do pensar, que é outra característica inerentemente humana. (Cf. Id., 2004, p. 252).

No que se refere ao pensamento, Hannah Arendt retoma o conceito socrático de “diálogo da alma consigo mesma” (Cf. Id., Ibid., p. 252 – 255). Esse diálogo seria travado, segundo ela, entre o próprio eu e a consciência que esse “eu” tem de si mesmo – retomando e esclarecendo assim a “diferença” referida anteriormente. No entanto, reiterar o papel fundamental do pensamento para composição de uma pretensa compreensão do humano. A esse respeito, afirma Hannah Arendt (2004, p. 255). “O pensar, no seu sentido não cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência de si mesmo, não é uma prerrogativa de alguns poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo”.

Esse trecho torna clara a importância que Hannah Arendt atribui ao pensamento uma “necessidade natural da vida humana”. Assim, tal vida encontra na atividade de pensar algo que lhe é inerente e que demarca uma certa posição de estar no mundo: pensando, estabeleço um contato comigo mesmo. Desse modo, tal premissa manifesta uma distinção originária entre eu e eu mesmo, que dialoga entre si e tal distinção ainda denota uma separação mais abrangente entre o pensamento e seus “discutidores” (eu comigo mesmo) e tudo aquilo que, inicialmente, não participa desse diálogo, a saber, o próprio mundo, que seria, em princípio, o referente do diálogo em questão (ou apenas um dos referentes), embora a tônica recaia, pelo menos inicialmente, não no conteúdo do diálogo, mas sim na relação entre os mencionados “discutidores”.

Essa concepção de pensamento de Hannah Arendt parece ligar as noções distintas de consciência apresentadas por Mora (2000, v. 1) anteriormente, haja vista que, como possibilitadora do pensamento, a consciência de si seria um tanto fenomenológica, pois há como pressuposto uma certa intencionalidade da consciência – que volta sobre si mesma, tendo-se como ponto de partida e chegada, formando a duplicidade (diferença) dantes mencionada por Hannah Arendt, como também seria uma “faculdade sempre presente no mundo”, enquanto capacidade própria do ser humano de “saber de si mesmo” e “saber do mundo”.

1.3 A Subjetividade Humana.

Estabelecidas as relações intrínsecas ao/à homem/mulher consigo mesmo/a, tal como as reflexões sobre a consciência se encaminha, pode-se pensar também como outro possível

critério integrador da esfera humana a ação que o ser humano faz a partir da sua consciência de si e do pensar. Pensar no ser humano como ser que *age* no mundo é dentre outras coisas, refletir sobre seu aspecto subjetivo, na medida em que esse ser “sujeita” o mundo que o cerca e por ele é “sujeitado”.

Entretanto, a noção de sujeito também não é tão simples como parece. A própria afirmação de que o sujeito “sujeita” o mundo parece estabelecê-lo como único constituinte do mundo e não constituído pelo mesmo. Uma apresentação do modo de funcionamento abrangente e ao mesmo tempo instigante da subjetividade é dada por Nascimento (2003, p. 10) nos seguintes termos:

Quando eu estiver falando em subjetividade, estarei falando naquilo que faz com que as pessoas sejam o que elas são e com as relações que as pessoas estabelecem com esse ‘são’ que elas têm, com as relações que as pessoas estabelecem consigo mesmas. Dito de outra forma estou pensando que o ‘eu’, que a ‘pessoa’, não é um dado. Ele é tão construído quanto outros conceitos historicamente contingentes. O sujeito é aqui uma relação. A relação com esse *eu* historicamente constituído.

Algo que se pode pensar, inicialmente, a partir dessa citação é que não há somente uma forma de se considerar os modos de representação ou apresentação do que se chama “sujeito”: há várias maneiras de considerá-lo e, por seu turno, cada uma se posiciona dentro de uma perspectiva específica. Logo, a consideração apresentada por Nascimento é apenas mais uma dentre as várias existentes. Mas por que partir dessa consideração? Porque até aqui tentou-se mostrar a variedade que é o modo de ser do que chamamos humano. Um dos principais fatores dessa variedade é a singularidade desse ser, onde é possível perceber, dentro do que denominamos “humano”, formas de existência tão díspares, que fica difícil agrupá-las dentro de categorias unívocas e absolutas. Sendo assim, para esta pesquisa, a forma como Nascimento trata a questão da subjetividade é plausível para se pensar o sujeito considerando seu caráter mais íntimo (singularidade) e sua diversidade.

Destarte, estabelecer relações consigo mesmo, isto é, com aquilo que se chama de “eu” consiste num conjunto de ações, cuja pertinência se segue à compreensão da “duplicidade” (eu comigo mesmo) tal como pensava Hannah Arendt. Em outras palavras, uma vez que tenho consciência de mim mesmo, posso passar a pensar nas relações que estabeleço com esse ser que tem consciência de si (eu mesmo). Essa relação não é dada, ou seja, não é natural e, portanto, não é unilateral, mas sim construída. Tal relação é o que constituirá minha própria subjetividade.

Assim, as relações que tenho comigo mesmo e que, por conseguinte, fazem-me representar a mim mesmo frente ao mundo que me cerca são construídas e, logo, pode-se afirmar que essa “construção” é mediada pelo conjunto de fatores sociais que a influenciam.

A noção de construção aqui é importante como “sujeito”: o ser humano não nasce como um “ser pleno”, mas vai se subjetivando ao longo do tempo, caracterizando, assim, sua pretensa essência *como ser em processo*. Nesse sentido, o sujeito será fruto de uma constituição histórica/social sempre sujeita a “re-visitações”. E é justamente esse caráter histórico/social da subjetividade que faz com que o sujeito veja a si mesmo tal como é (ou tal como acredita ser). Desse modo, o sujeito não simplesmente submete a realidade a si, mas já é ele mesmo forjado pela realidade em que está inserido: seu olhar é já, até certo ponto, dependente do lugar de onde se olha (embora essa “dependência” não seja absoluta).

Além disso, o resultado desse “processo de subjetivação” não é um “sujeito em si”, mas sim uma constante abertura de possibilidades, cuja subjetividade aparece mais como um projeto, um “vir a ser” que se efetiva na medida em que o sujeito escolhe fazer algo com ela. Quanto a isso, se olharmos a relação humanidade/subjetividade sob uma perspectiva existencial, poder-se-á afirmar que o ser humano nada mais é do que um projeto de subjetividade, ou seja, aquilo que ele é capaz de fazer com uma subjetividade ausente. Diz-se “ausente” porque, segundo a referida perspectiva, o ser humano não é nada (muito menos subjetividade) e, portanto, não precisa ser “completado” (mesmo porque não há nada a se completar). Logo, o que há é somente projeto de subjetividade.

Ora, se as relações do “eu comigo mesmo” não são dadas, elas podem ser diferentes das que estabeleço comigo mesmo agora; mesmo porque as minhas relações comigo mesmo estão sempre em alguma medida mediadas pela influência cultural do meio em que vivo. Essa influência, entretanto, não é absolutamente determinante, podendo-se, então, construir novas relações comigo mesmo que extrapolem tal influência. Por conseguinte, se posso estabelecer relações diferentes comigo mesmo, isso significa que não estou fadado a considerar-me do mesmo modo que os outros me consideram ou mesmo a continuar sendo o que sempre fui. A possibilidade constante de mudança oferece uma perspectiva de abertura para o sujeito: propor-se novas formas de relacionar-se consigo mesmo e colher os frutos dessas novas formas de se relacionar, vendo-se de modos diversos, bem como vendo o mundo de outra maneira; revisitando o que era considerado “padrão” e considerando-o sob outros aspectos – fala-se aqui de “processos de singularização”.

A referida possibilidade de mudança como fruto do estabelecimento de novas relações do “eu comigo mesmo” também ocorre porque, dentro dessas “novas relações” (ou

simplesmente relações possíveis), encontra-se a possibilidade de autointerpretação. Sobre esse tema, Larrosa assim afirma:

O homem é, sem dúvida, um animal que se auto interpreta. A História ou a Antropologia mostram, pois, a diversidade dessas auto-interpretações. Mas o que fazemos, o modo como nos comportamos e, afinal, o como somos, na medida em que isso tem a ver com como interpretamos a nós mesmos, também pode ser posto em uma perspectiva histórica e/ou antropológica. (LARROSA, 1999, p. 41).

Logo, pode-se dizer que há uma intrínseca relação entre a forma com a qual se pode interpretar o mundo e a forma com a qual se pode interpretar a nós mesmos. Isso porque o/a homem/mulher está sempre em vias de tentar interpretar um mundo que o/a caíba, o qual faz parte dele/a, mas, para isso, já está suposto um certo “sou assim”, que já foi interpretado pelo sujeito como sendo dessa forma e não de outra. Tudo isso revela ao mesmo tempo a contingência de uma forma fixa de um “ser para si” e a abertura para a diversidade que o ser humano como sujeito possui para “ser no mundo”.

E Larrosa (Ibid., p. 43) continua:

a própria experiência de si não é senão o resultado de um complexo processo histórico de fabricação no qual se entrecruzam os discursos que definem a verdade do sujeito, as práticas que regulam seu comportamento e as formas de subjetividade nas quais se constitui sua própria interioridade [...]. A experiência de si, historicamente constituída, é aquilo a respeito do qual o sujeito se oferece seu próprio ser quando se observa, se decifra, se interpreta, se descreve, se julga, se narra, se domina, quando faz determinadas coisas consigo mesmo etc.

Pode-se compreender, por esse caminho, que a relação consigo mesmo não se dá entre um sujeito metafísico, a-histórico, que tenta enquadrar tudo que o cerca (e até a si mesmo) dentro de estruturas universais sacralizadas, inerentes ao próprio ser humano. Destarte, o sujeito é, segundo Larrosa, contrariamente, fruto de um imbrincado processo histórico, processo esse que também é constituinte do sujeito na medida em que é a história que possibilita o entrecruzamento de discursos que serão constituidores de um sujeito específico. Os discursos presentes na história de cada um, dentro de cada cultura, são frequentemente apropriados e/ou descartados. Eles viabilizarão a consciência daquilo que determinados sujeitos chamam de “verdade”, na medida em que se apropriam desse ou daquele discurso. Tal apropriação já é indício da constituição do sujeito pela fala.

Entretanto, mesmo a experiência de si, sendo historicamente constituída, não é somente um mero produto dos discursos apropriados: há uma interação constante entre aquilo que foi constituído historicamente e os novos discursos que ainda podem ou não ser apropriados pelo sujeito. Em outras palavras, embora a história e a cultura sejam preponderantes para a formação da subjetividade humana, a construção dessa subjetividade não se limita apenas a ser o resultado de processos históricos, sociais e culturais, mas o sujeito constituído por tais condições pode interagir (refletir, questionar, reinventar) com o que foi constituído e fazer-se existente de outro modo. Nesse sentido, história, sociedade e cultura são constituintes, a condição *sine qua non* da subjetividade, mas não são plenamente determinantes dela. O entrecruzamento de fatores, a liberdade humana e suas escolhas, bem como a reflexão crítica sobre tudo isso podem fazer com que o sujeito estabeleça relações outras consigo mesmo.

Pode-se, por fim, compreender a experiência de si proposta por Larrosa (1999) como um constante “saber de si”, tendo em vista a notória contingência desse saber e também o fato de que “esse ser próprio sempre se produz com relação a certas problematizações no interior de certas práticas” (Id., Ibid., p. 43). Nesse sentido, a dimensão prática também passa a constituir a subjetividade humana, pois essa faz com que o/a homem/mulher se depare com situações que o/a fazem refletir sobre aquilo que até agora ele/ela se tornou ou vem se tornando (problematizações) e essas reflexões podem influenciar energicamente as relações que o ser humano estabelece consigo mesmo, fazendo-o ter a possibilidade de revisitar suas experiências, crenças, e valores. Percebe-se que, nessa forma de conceber a subjetividade humana – já um pouco distinta da de Larrosa e da concepção existencial –, há uma espécie de ciclo, haja vista que a ação que produziu a problematização e possibilitou a mudança das relações do “eu consigo mesmo” a partir dessa própria possibilidade de mudança, pode desencadear uma nova ação que reinicia todo processo.

Ainda sobre a construção da subjetividade ou da experiência de si, Larrosa (1999, p. 80) afirma:

Aprender a ver-se, a dizer-se ou a julgar-se é aprender a fabricar o próprio duplo. E a ‘sujeitar-se’ a ele. Esse duplo está construído pela composição do eu que vejo quando me observo a mim mesmo, do eu que expresso quando me digo a mim mesmo, do que narro quando construo temporalmente minha própria identidade, do que eu julgo quando me aplico um critério, do eu que domino quando me governo.

Esse “duplo” mencionado por Larrosa é o mesmo referido anteriormente quando foi analisada a distinção que Hannah Arendt (2004) faz entre o “eu” e o “comigo mesmo”. Aqui, seguindo a esteira de Foucault, Larrosa apresenta alguns passos para os processos de subjetivação¹³.

Fatos como o “ver-se”, o “narrar-se” e o “julgar-se” constituem a experiência que se tem de si mesmo. Tal experiência é ao mesmo tempo constituída (pois é o sujeito que a efetiva) e constituinte (visto que compõe a percepção que se tem de si mesmo). Em outras palavras, o sujeito nunca é um ponto de partida unívoco, pleno, absoluto para a construção de sua subjetividade, uma vez que suas experiências são sempre mediadas pela cultura, por fatores históricos que constituem o próprio sujeito e a ele são anteriores. É por isso que Larrosa (1999, p. 83) assevera que

o que todo mundo vê nem sempre se viu assim [...]. Nosso olhar está constituído por todos esses aparatos que nos fazem ver e ver de uma determinada maneira [...]. O que determina o olhar tem uma origem, depende de certas condições históricas e práticas de possibilidade e, portanto, como todo o contingente está submetido à mudança e à possibilidade da transformação.

O meio em que se vive, o lugar em que se está situado, as condições de desenvolvimento da existência, a história que constitui os sujeitos, os limites que a eles são impostos, tudo isso determina nosso modo de ver as coisas e a si mesmo. Essa determinação impõe certa maneira de se conceber e também influencia na forma pela qual o mundo é concebido. Assim pensando a subjetividade, torna-se imprescindível refletir sobre o mundo no qual está inserido o sujeito e sua relação com outros ditos “sujeitos”, pois, se a existência desse mundo também corrobora para a constituição da subjetividade, importa saber a implicação que outros sujeitos têm uns sobre os outros.

1.3.1 A Singularidade humana

Antes de se refletir sobre a questão da alteridade, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre a “singularidade humana”, uma vez que essa expressão foi utilizada anteriormente sem maiores esclarecimentos.

¹³ Larrosa apresenta o termo ‘subjetivação’ proposto por Foucault e que significaria uma ontologia do sujeito, ou, em outras palavras, a própria experiência de si. (Cf. LARROSA, 1999, p. 55).

Ao enveredar pelos caminhos da subjetividade, é assaz que se perpassasse pelo conceito de singularidade humana. Algumas abordagens defendem a ideia de que os processos de subjetivação podem desembocar (ou regularmente desembocam) nos processos de singularização. Sobre esse tema, assim se posicionam Guattari e Rolnik (2011, p. 55).

O que vai caracterizar um processo de singularização [...] é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, em nível econômico, em nível do saber, em nível técnico, em nível das segregações, dos tipos de prestígio que são difundidos. A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. Essa capacidade é que vai lhes dar o mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão importante.

Vê-se que essa citação refere-se à singularização de grupos e não de indivíduos¹⁴. Entretanto, isso não nega a possibilidade de construção da singularização de cada sujeito específico, haja vista que tal construção ocorre no embate social (seja para assimilação e defesa de causas comuns ou negação do próprio grupo). A própria discussão acerca da subjetividade feita anteriormente denota um contexto prático de autorrealização: nesse âmbito, a singularização seria o resultado dessa autorrealização.

Entrementes, o que caracterizará essa referida construção é a criação de “automodelos”, isto é, a referência para um conjunto de práticas não seria mais aquela advinda do exterior, como sendo algo óbvio que deve ser seguido e no qual se deve acreditar. Aliás, as referências se tornam outras: são construídas sem essa equiparação com referências dadas. A experiência humana cria para si um caráter único, singular e é essa criação que fará o ser humano experimentar uma autonomia em suas ações, pois os antigos padrões de referência são, pelo menos, ignorados.

Essa visão de singularidade se coaduna com a forma como esta pesquisa busca entender a compreensão do que geralmente se chama de “humano”, pois, como foi mostrado até então, encaixar os seres humanos dentro de conceitos absolutos e universais tende a castrar inúmeras possibilidades de existência humana.

¹⁴ A noção de “indivíduo” não aparece nesta pesquisa para qualificar o ser humano. Isso é proposital, uma vez que considero a noção de indivíduo como representante da ideia de ser “um como os outros”; mas como essa própria noção de “outros” não está dada, tal definição é extremamente vaga. Além disso, concordo com Guattari e Rolnik (2011, p. 40) quando afirmam que o indivíduo é “serializado, registrado, modelado”. Pensar então, o ser humano como indivíduo necessitaria abrir mão de toda sua subjetividade e diversidade, o que não é conveniente, dado a complexidade que até agora tem sido mostrado acerca da compreensão do humano.

Contudo, talvez uma crítica pertinente à noção de singularidade seria: como poderíamos pensar uma convivência política e social que abarcasse (respeitasse, promovesse) todas as singularidades humanas? Em outras palavras, de que maneira eu sendo um ser “único”, poderia viver plenamente minha singularidade no mesmo espaço (sob as mesmas regras políticas/sociais) com outras singularidades que tanto distam do meu modo de ser, viver, pensar etc.? A pergunta aqui se torna pertinente apenas para evidenciar a importância de se refletir sobre o ser humano enquanto “outro”.

1.4 A Alteridade Humana

O campo de ação humana não se restringe apenas à relação do/a homem/mulher para consigo mesmo/a. A humanidade se constitui como tal num âmbito social, onde as interações com outros seres são essenciais para a construção de uma esfera propriamente humana, de tal modo que se pode dizer que ser humano é, sobretudo “ser-com-os-outros”. A relação com o outro é tão fundamental para a construção do que se chama “humano”, que se poderia afirmar com precisão que ninguém humaniza a si mesmo sem o outro. É a existência do eu a interação com o outro que permite a formulação da cultura como “mundo propriamente humano”.

Aristóteles, na Antiguidade, já dava indicações da simbiose entre a relação do “ser” humano com os outros de sua espécie: “Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado”. (ARISTÓTELES, 2000, p. 147). Destarte, ele parece condicionar o “ser humano” à vida em sociedade. Em outras palavras, fora da sociedade não poderia haver “auto-humanização”. Ora, se o ser “homem/mulher” só é possível dentro da comunidade, que por definição é constituída por outros/as homens/mulheres, então, o papel do/a outro/a para a humanização de cada ser é crucial. É no meio de outros/as homens/mulheres que me torno um deles e deles necessito para tal intento.

Esse “tornar-se” homem/mulher constantemente é passível de crises: na relação com o/a outro/a há, conflitos, pulsões, desejos... Como agenciar tudo isso? É aqui que a política e a ética se fazem presentes na esfera humana (dela fazendo parte de forma intrínseca) e passam a ser “coisas especificamente humanas”, que serão assumidas como características essenciais do mundo humano e que distinguirão os componentes desse mundo do dos outros animais (pelo menos na visão aristotélica, onde os outros animais seriam incapazes de fazer política ou forjarem uma ética). Ademais, pode-se pensar que

O Eu humano deixa-se investir pela alteridade, inquieta-se pela transcendência de outrem, como diria Lévinas. Por isso, o instante ético pode dar origem a um novo universo de sentido, a uma nova ordem, exatamente porque nunca começamos de nós mesmos ou a partir de nós mesmos. (FABRI, 2010, p. 53).

Portanto, em princípio, seria somente na interação com o outro que a vida humana começaria a delinear perspectivas que não só ultrapassassem o mero instinto animal, mas também pudessem inaugurar um novo sentido para o que se é. Novas “necessidades” seriam “criadas” por assim dizer – novas expectativas sobre o mundo, novas atribuições de sentido que transcenderiam o meramente “natural”. A cultura, desse modo, vai se moldando de forma diversificada e criando para si um certo modo de estar-no-mundo, fixando padrões de conduta, modelando possibilidades de relações, limitando e expandindo, paradoxalmente, a visão do que se passou a compreender como “realidade”. Tudo isso fruto do “estar com” o outro primordial.

Dentre as formas como o ser humano tem refletido sobre o/a outro/a, uma delas seria pensar o outro a partir de si mesmo: sob esse aspecto, o outro seria tão semelhante a mim que poderia até considerá-lo “outro de mim”, ou seja, outro ser que possui consciência, subjetividade, outras interações etc., porque *eu também as possuiria*. Nesse sentido, refletir sobre a alteridade também é ponderar as condições, implicações e funcionamentos das interações humanas. Aqui, cabe pensar sobre o papel e importância da linguagem e da ética como pressupostos plausíveis que perpassam a questão da alteridade.

Dentro de algumas concepções tradicionais, a cartesiana é uma das que tende a ver o outro sempre a partir do *cogito*, isto é, a partir de si mesmo. Essa concepção é bastante criticada atualmente, pois, dada a singularidade humana, como se poderia crer que a simples reflexão de si mesmo possa estabelecer critérios indubitáveis para o tratamento e consideração do outro? (Cf. LÉVINAS, 2010, p. 45).

Pode-se vislumbrar, em princípio, que a percepção da alteridade se dá pela abertura do ser para o mundo, do “eu” para o “não-eu”. Tal abertura ainda seria subjetiva e não significaria qualquer relação, pelo menos no começo, com o mundo, embora possibilitasse o princípio dessa relação. Contudo, se não é possível considerar o outro a partir de si, como fazê-lo? A questão do outro assim se torna pungente. Nesse ponto, Lévinas (2010, p. 55) nos oferece algumas pistas:

O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível desse casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico.

Lévinas define o outro como rosto que aparece frente a mim e, como tal, é plena exterioridade a qual, em princípio, é apenas uma presença vazia de sentido: sabe-se que é algo que é idêntico a si mesmo, mas não se pode saber se o é em relação a mim.

Diante da face que aparece frente a mim e a reconheço como não sendo a minha, o que se pode afirmar acerca da relação a ser construída entre ambos? O que há entre eu e o outro além do fato de estarmos “face a face”? Lévinas, citado por Bauman (1997, p. 100 - 101) também dá uma resposta:

A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, eu sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade, mesmo que tivesse que morrer por isso. A reciprocidade é questão *dele*... Eu sou responsável por uma total responsabilidade, que responde, por todos os outros e por tudo nos outros, mesmo por sua responsabilidade. O eu sempre tem uma responsabilidade a *mais* que todos os outros.

O nó da subjetividade consiste em ir para o outro sem se importar com seu movimento para mim. Ou, mais precisamente, consiste em se aproximar de tal sorte que, acima e além de todas as relações recíprocas que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, eu tenha sempre dado um passo a mais rumo a ele... O próximo atinge-me antes de qualquer conjetura, antes de qualquer desempenho aceito ou recusado... Como que ordenado de fora, eu sou traumáticamente comandado, sem interiorizar, por representações ou conceitos, a autoridade que me comanda. Sem perguntar-me a mim mesmo: O que então tem a ver comigo? Onde tirou ele o seu direito de comandar? O que eu fiz para de início me achar em débito?

A face de um próximo para mim significa uma responsabilidade inexplicável, precedente a qualquer consentimento livre, a qualquer pacto, a qualquer contrato.

Entrevê-se aqui uma certa inauguração da ética ao tratar da responsabilidade que um ser tem para com o outro. Responsabilidade essa que se impõe a ele mesmo como projeto de ação singular, um dever que parte dele mesmo, sem qualquer pretensão além do voltar-se para o outro. Nesse sentido sequer se espera do outro uma reciprocidade.

A responsabilidade que um ser humano tem pelo outro abre-lhe caminho para ir em direção a esse outro e com ele estabelecer um contato: tem-se aí a questão da linguagem que, embora posterior ao “face a face”, insinua-se em direção ao outro, cuja atração desse sobre aquele é irresistível. Ignorar o outro é ainda levá-lo em consideração como “ser que é ignorado”.

A linguagem também faria parte essencial na constituição da esfera humana. Aristóteles (2000, p. 146) já assinalava:

A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra [...] o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça.

Na concepção aristotélica, portanto, o/a homem/mulher não é só ser que se constitui como humano/a com outros/as, mas também que se constitui com outros/as *por meio da fala* – o/a homem/mulher é um ser “falante”. Há aqui a noção primária da linguagem como meio, veículo de informações¹⁵, de crenças, de valores, de mediações com o próprio mundo que o/a cerca. A linguagem, nessa visão, delimita todo um conjunto de práticas e considerações que desembocarão na política e na ética.

Além disso, a representatividade da fala abre espaço para a criação do símbolo. Com a fala, o ser humano pode se referir às coisas mesmo que elas não estejam presentes, assim, possibilitando o diálogo e evidenciando, até certo ponto, o caráter simbólico da fala. A fala torna-se a mediadora entre o mundo do qual se fala e aquele que fala do mundo, além de criar tanto o sujeito falante como o mundo falado. A concordância ou não da identificação entre ela e o mundo possivelmente proporciona o diálogo, a criação de parâmetros, as contendas, os valores e disto vai sendo repleto o mundo humano.

Igualmente, a palavra internalizada, memorizada permitiu a transmissão de experiências: a fala nomeia o que aconteceu no passado para que, no presente, haja possibilidade de projeção para o futuro. Assim, ela também introduz o ser humano na temporalidade, fazendo dele um ser histórico: sua vida passa agora a ser situada a partir do tempo – presente, passado e futuro.

A fala, enquanto discurso dirigido ao outro, segundo a análise de Lévinas, nunca seria uma simples via de “mão dupla”. Supor a sua existência seria fixar seus interlocutores dentro de formas existenciais que muitas vezes não condizem com as formas vividas por eles. Por isso, Lévinas (2010, p. 46) afirma:

¹⁵ A filosofia da linguagem contemporânea extrapola essa noção que, inclusive, parece até simplória dada a complexidade que a questão da linguagem adquiriu até então. A própria noção de “perlocução”, que crê que a fala não só “diz” coisas, mas “faz” coisas é exemplo disso. Entretanto, a evocação de Aristóteles para a atenção à linguagem e da fala é só para demonstrar quão constitutivo do que vem sendo considerado “humano” ao longo da história ocidental é a linguagem.

Um discurso “pessoa a pessoa”, impossível, pois sempre determinado pela condição dos interlocutores, opõe-se então um discurso que dá conta de suas condições, absolutamente coerente, que fornece a condição das condições. Discurso sem interlocutores, pois os próprios interlocutores figuram aí como “momentos”.

Dito de outra forma, o discurso do qual Lévinas trata refere-se ao fato de que “[...] os rostos são máscaras. Buscamos, por trás dos rostos que nos falam e aos quais nós falamos, a relojoaria das almas e suas molas microscópicas”. (Id., *Ibid.*, p. 45). Por meio das falas de um diálogo, busca-se o que não está evidente, mas o que está “por trás” daquilo que o rosto, a máscara expõe. Essa busca incessante marca o interesse pelo outro, interesse esse que vai além da compreensão, mas é, antes de tudo, o cuidado desinteressado pelo outro.

Há em Lévinas uma forma diferente de compreensão social da fala. Conforme crê o filósofo, ela poderia ser compreendida muito mais como “busca e encontro” do que como uma mera troca de informações. No mundo humano, portanto, a fala permitiria a interação entre eu e o modo como o outro aparece frente a mim, isto é, “face a face”. E é dos possíveis encontros que a malha social é tecida, enriquecida e diversificada, a ponto de considerar que o ser que nela está inserido se presentifica no mundo como *outro*.

Nem sempre, porém, a relação com a alteridade é considerada sob os termos éticos propostos por Lévinas. Na construção da relação com os outros, também há conflitos, tensões, paradoxos. E isso não poderia deixar de ser assim, dada a singularidade e a liberdade humanas.

Pensar na relação eu – outro é também refletir sobre o pano de fundo de possibilidades das ações de ambos, ou seja, pensar na questão da liberdade. Isso porque, conforme afirma Vázquez (2012, p. 18),

[...] É possível falar em comportamento moral somente quando o sujeito que assim se comporta é responsável pelos seus atos, mas isto, por sua vez, envolve o pressuposto de que pôde fazer o que queria fazer, ou seja, de que pôde escolher entre duas ou mais alternativas, e agir de acordo com a decisão tomada. O problema da liberdade da vontade, por isso, é inseparável do da responsabilidade.

Em sociedade, por meio da linguagem, o ser humano acaba por formular dentro de sua cultura hábitos, costumes, que, sendo valorados de alguma forma pelas coletividades, foram denominados “morais” e que, de certo modo, passaram a regular o comportamento da vida humana em sociedade, embora tal regulação não seja sempre absolutamente impositiva. As ações dentro desse âmbito, portanto, foram chamadas de morais ou não, na medida em que

seu/sua autor/a tem consciência delas e por elas responde. Mas, para tanto, a possibilidade de escolha entre efetivar tais ações ou não tem que estar pressuposta para que, de fato, a ação seja moralmente considerada. Entrementes, pode-se perceber que a liberdade como possibilidade de escolha (escolha essa que redundava em responsabilidade) fundamenta todo arcabouço conceitual sobre a moralidade.

Muito ainda poderia ser dito aqui sobre a liberdade para provar sua intrínseca relação com o que há de mais íntimo no ser do/a homem/mulher. Nesse sentido, uma interessante forma de conceber a ideia de liberdade que se apresenta é a proposta por Cecília Meireles (1996, p. 135):

[...]
 Liberdade — essa palavra
 Que o sonho humano alimenta:
 Que não há ninguém que explique,
 E ninguém que não entenda!

A “prova” desse entendimento da liberdade pelo corpo social humano pode ser encontrada na história da humanidade, por meio das grandes batalhas que, em nome dela e por causa dela, foram travadas ao longo dos séculos.

Uma das conclusões possíveis é que, para perceber-se como “humano”, o/a homem/mulher agencia noções de alteridade, fala, liberdade, responsabilidade etc. A partir desse ponto, já não cabe somente pensar o ser humano como ser “em si” ou “para si” (aspecto subjetivo), ou mesmo ser “com/para” o outro, mas deve-se pensá-lo também num campo sócio-político, com o intuito de compreender como os mecanismos sociais também constituem aquilo que se chama de “humano”.

Agora, caberia falar do ser humano dentro do contexto “eu – mundo”, isto é, em sociedade. Contudo, se o outro, como vimos, é exterioridade absoluta, como diria Lévinas, e a noção meramente biológica não abarca a complexidade das explicações acerca de suas vicissitudes e, além de tudo isso, se não há uma natureza humana que unifique toda espécie, haja vista a singularidade de cada ser humano em particular, como se referir ao grupo “humano” diante desse quadro? Talvez a noção de condição humana seja mais abrangente e alcance um pouco mais a compreensão dessa extravagante complexidade.

1.5 A Condição Humana

Uma das análises consideradas mais contundentes a respeito do que se poderia chamar de “condição humana” encontra-se em Hannah Arendt. Sobre esse conceito, assim diz ela (2014, p. 11 - 12):

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionamentos da existência humana.

Para evitar mal entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana.

A primeira noção digna de ser mencionada é a questão do “condicionamento” humano. O meio em que o/a homem/mulher vive, a forma como ele/a constrói sua vida, suas relações, as coisas que fabrica para seu próprio usufruto, tudo isso condiciona-o/a a viver de tal ou qual maneira. Esse condicionamento, portanto, não é o meramente psicológico pensado por Pavlov e outros pensadores behavioristas, mas é algo mais amplo, uma vez que se refere a tudo que engloba a própria produção da existência humana.

Em princípio, essa noção parece apontar para uma fragilidade muito grande, pois, nesse domínio, a vida humana estaria à mercê de tudo aquilo que por ela é construído, pensado, valorado, fabricado, identificado, excluído. No entanto, seria justamente essa mercê à diversidade que garantiria o *status* de singularidade de cada ser humano. Seríamos todos,

então, nesse sentido, um conjunto de singularidades ou, nos termos de Hannah Arendt (2008), uma “pluralidade”.

Dito de outro modo, cada ser em particular está sujeito às vicissitudes da existência que vão constituindo cada ser ao longo do tempo. E é especificamente essa sujeição, ou melhor, essa experimentação das condições que possibilita o “estar no mundo” da forma em que se está – e isso seria, em tese, partilhado por todos/as os(as) humanos(as) e, conseqüentemente, isto também que unificaria, em uma pluralidade sob o signo de uma “condição” propriamente humana, toda a humanidade.

Note-se, entretanto, que Hannah Arendt faz questão de salientar que não se trata de conceber uma “natureza humana”, a qual seria uma essência eterna e imutável a todos os humanos, pois, se assim o fosse, ela poderia ser conhecida e compreendida, visto que seria comum a todos/as (o que é impossível dada à notória singularidade do ser humano).

Não obstante, é curioso perceber que, se uma pretensa natureza humana não existe dada a impossibilidade de verificá-la em cada ser específico, a condição humana também não daria conta de explicar “o que somos, ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto”. (ARENDR, 2014, p. 14).

Nesse ponto, Hannah Arendt toca no âmago da questão: no que se refere às condições para que o humano seja considerado um “humano”, essas jamais são absolutas, ou seja, há no/a homem/mulher a possibilidade de criação, espontaneidade, ruptura, denotando, desse modo, uma constante possibilidade de abertura para o novo, para o “ser de outro modo”. É essa abertura, inclusive, que garante a própria singularidade humana. Dito de outra forma, “ser” humano/a, dentro de uma perspectiva da condição humana, é ser perpassado/a por várias linhas de fuga, de intensidades múltiplas. A possibilidade de ser outra coisa além daquilo que se é, (característica essa própria do ser humano), condiciona o que se chama “humano” e, como o resultado pode ser, em cada ser específico, imprevisível, tal imprevisibilidade impede a concepção de uma noção de natureza humana, visto que essa noção é rígida e totalizadora.

É como se a questão da natureza humana buscasse incessantemente uma definição de humano, um escopo, um “é” algo. Já a noção de condição humana assume a impossibilidade de fornecer esse escopo e permite o pensamento sobre a questão do/a humano/a nos termos de funcionamento, realização, deslocamentos, possibilidades, encontros e distinções: tudo isso e muito mais é possível acometer o/a homem/mulher e por isso o/a condiciona, mas nada disso pode dizer em absoluto o que esse ser “é”.

Sobre este aspecto, seguiremos os passos de Hannah Arendt em *A Condição Humana*, na qual foi elencada algumas condições que ela julgou essenciais para a caracterização da

vida humana. Dentre elas, encontramos as atividades que compõem o que Hannah Arendt chama de *vita activa*, a saber, o *trabalho*, a *obra* e a *ação*. (Cf. Id., 2014, p. 9).

O trabalho seria “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais” (Id., Ibid., p. 9). Desse modo, o trabalho diz respeito ao constante consumo de bens que seriam fundamentais para a manutenção da própria existência humana.

Hannah Arendt chama esse ser “escravizado pela necessidade” (Cf. 2014, p. 103) de *animal laborans*. Grande parte da luta humana consistira em tentar livrar-se dessa cadeia de necessidades que aprisionam o humano. Contudo, o modo como o ser humano lida com a consciência dessa “escravização” não é tranquilo, por isso Hannah Arendt afirma que “O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade”. (Ibid., p. 149). Ou seja, se o/a homem/mulher não tem consciência de que é constituído/a, dentre outras coisas, por suas necessidades mais primárias – tal como nutrir-se, abrigar-se etc. – delas jamais poderá livrar-se totalmente, pelo menos a ponto de não sucumbir toda a existência somente para satisfazê-las e nada mais.

Logo, as tentativas de se libertar da necessidade nunca serão plenamente atingíveis, pois ela, como foi dito, condiciona o existir do que comumente se chama de “humano”. Esse fato, no entanto, não impede que o/a homem/mulher queira bem mais da vida além de viver para satisfazer tais necessidades. A crítica de Hannah Arendt ao trabalho é que o

triufo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um domínio verdadeiramente público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente se chama cultura de massas; e o seu arraigado problema é a infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingirem perfeito equilíbrio. (Ibid., p. 165).

Em outras palavras, o constante consumo, cada vez mais intenso, faz com que tal ato pretira uma atividade que se exerça num âmbito privado e passe a ser “exibido em público”, isto é, tal consumo é visto como ideal a ser buscado por todos/as, para que todos/as alcancem a felicidade (como se ela consistisse na irrefreável satisfação das necessidades não só vitais, mas também em relação àquilo que passa a ser encarado como necessidade). Criam-se, assim,

necessidades, cuja promessa de satisfação é endereçada a todos/as e, desse modo, estabeleceu-se a “cultura de massa”. Destarte, na visão de Hannah Arendt, é fundamental que haja um equilíbrio entre o trabalho e o consumo, ou seja, o trabalho precisa ser efetivado consumindo-se “apenas” (ou, pelo menos, sem exagero) o que é para manter a vida e, para tanto, o consumo não precisa ser levado às últimas consequências.

Outra atividade propriamente humana, segundo Hannah Arendt (2008, p. 9), seria aquela efetivada pelo *homo faber*, a saber, a obra. Segundo ela, “A obra produz um mundo <artificial> de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural”.

Por meio da obra, o ser humano constrói utensílios e, a partir deles, edifica todo um universo de coisas que passam a integrar o mundo humano na medida também em que as relações entre os/as homens/mulheres consigo mesmos/as e com o mundo passam a ser mediadas por esses utensílios.

Aquilo que o *homo faber* fabrica serviria também para aliviar a carga e mecanizar o trabalho do *animal laborans* (Cf. Id., Ibid., p. 179), isto é, ameniza a constante busca de satisfação produzindo cada vez mais coisas a serem consumidas e aumentando, assim, a sensação de “saciedade”. Um dos riscos dessa constante produção de meios é o/a próprio/a produtor/a se tornar meramente o meio e não o fim da produção, ou seja, quando ele/a se torna uma reles mercadoria (Cf. Id., Ibid., p. 202).

É interessante perceber que a atividade do *homo faber* também marca sua relação com o mundo natural, não criado por ele:

Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais provém a experiência mais fundamental instrumentalidade, determinam toda obra e toda fabricação [*work and fabrication/Herstellen und Fabrizieren*]. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e o mesmo produto final organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares etc. Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais. (Id., Ibid., p. 190)

Aqui, parece que o ser humano ainda se centra em relação ao mundo natural como se esse existisse somente “para ele”, justificando, assim, a destruição da natureza. Apesar das críticas contemporâneas que parte da humanidade tem dirigido ao todo acerca dessa maneira

unilateral de considerar e tratar a natureza, infelizmente, esse ainda tem sido o modo de agir do/a homem/mulher no mundo.

A ação, por outro lado, como terceira atividade que comporia a *vita activa*, segundo Hannah Arendt (2014, p. 9), “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. [...] essa pluralidade é especificamente a condição de toda vida política”.

O fato de os/as homens/mulheres estarem todos/as habitando o mesmo planeta requer deles/as determinadas ações que, involuntariamente ou não, impactam na vida de outros seres. No jogo de interesses inerentes às ações praticadas, a política surge como espaço de manutenção das ações humanas, ao mesmo tempo possibilitando-as e fazendo com que sejam proveitosas para o todo. Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que o espaço próprio da atividade política seria o público, onde o outro aparece literalmente e onde as minhas ações sobre ele e as dele sobre mim, ganham sentido.

A ação no espaço público teria apenas um começo, cujo fim seria imprevisível, denotando, assim, a singularidade das consequências das ações humanas. A ação, nesse sentido, tem sua inegável influência na constituição da esfera humana e suas relações. Desse modo, a política influencia o/a homem/mulher na medida em que esse/a também dá início a ações no espaço público. Os resultados dessas interações consistem em todo esse imbrincamento de inter-relações, esse estabelecimento de direitos e deveres, esses critérios para o justo e o injusto.

Em suma, sobreviver, fabricar e agir parece sintetizar a base da condição humana. Nesse sentido, não se pode negar que essas atividades, de fato, condicionam o viver humano. No entanto, só elas também não dão conta da singularidade e da complexidade dos/as homens/mulheres atualmente. Mas o que daria conta desse intento?

Muito ainda poderia ser dito a respeito da condição, ou mesmo das “condições” (indo além de Hannah Arendt), que se imporia a um determinado ser para que se possa chamá-lo de “humano”. Poder-se-ia ainda discorrer mais sobre o *homo faber* como produtor de meios que seriam, na verdade, “fins em si mesmo”, isto é, dizem respeito à produção das artes, que seriam usufruídas por si mesmas, embora o espírito mercadológico/capitalista tenha “envenenado” essa prática – segundo a crítica de Hannah Arendt – transformando a arte também em objeto de consumo.

Poder-se-ia também elucubrar sobre o *homo lundens* e a atribuição de sentido que o jogo realiza a determinadas atividades humanas (Cf. HUIZINGA, 2000, p. 5) ou mesmo recorrer, para melhor compreensão do humano, a uma concepção tradicional de *pessoa*, tal

como era defendido pelo cristianismo em suas origens, a saber, o ser humano como *máscara*, como personalidade que o precede e faz dele o que ele é. (Cf. MORA, 2010, p. 2263). É justamente em meio a essa teia de considerações que aquilo que costumamos chamar de “humano” se insere, se define, se projeta. A condição humana *per se*, diante disso, consistiria no perpassar de fluxos, intensidades, forças, trazendo à tona a noção de singularidade humana que, paradoxalmente, se desvela como acontecimento em meio a outros seres, também complexos, também singulares e não menos humanos.

Nesse ponto, dizer que a vida humana é, sobretudo, “acontecimento” é interessante, pois levanta uma questão totalmente pertinente a esse trabalho: é possível falar ou pensar no “não-acontecimento” dela?

Seria possível também simplesmente dizer que a morte assinala esse “não-acontecimento”, (concordando-se assim com as ideias do filósofo M. Heidegger), ao afirmar que o/a homem/mulher é “ser-para-morte”? De fato, refletir no/a homem/mulher como ser que morre e que sabe que vai morrer é levantar a questão da finitude e todos os seus desdobramentos (o que fazer da vida até o “acontecimento” derradeiro? – questão essa que acompanha a vida autêntica de um ser humano). Esse questionamento também condiciona a vida humana na medida em que é pensando no fim que se constrói o presente. Entretanto, a questão acima levantada tem outro contexto: é possível ao ser humano “estar vivo” e essa vida “não acontecer” dentro dos critérios que geralmente estabelecemos para identificar um ser como um humano ou não? Em outras palavras, é possível retirar de um ser humano sua “condição humana”? Pode-se “des-pojar” um ser humano de sua humanidade? Se fosse possível, o que restaria? É o que será discutido no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 2

A DESUMANIZAÇÃO DO/A HOMEM/MULHER

2.1 Conceito de Desumanização

Até agora foi apresentada uma tentativa de mostrar o que geralmente se costuma chamar de “humano”, dando ênfase ao modo como esse conceito tem funcionado. Cabe agora refletir sobre a *desumanização*, suas possibilidades, imbricamentos e desdobramentos.

De um ponto de vista social, as culturas humanas têm se encarregado de “humanizar”, ao longo dos anos, os novos membros da “espécie”. A esse respeito, Todorov (2010b, p. 77) assim se expressa sobre o papel da cultura na “humanização” do homem:

Ela [a cultura] desempenha o papel, como afirmei, de imagem e de chave de compreensão do mundo, sem a qual cada um teria a impressão de estar submerso em um caos angustiante. Ela serve de vínculo à comunidade que a compartilha e permite que seus membros se comuniquem entre si. [...] Ela fornece a matéria e as formas indispensáveis para que cada indivíduo venha a construir a própria personalidade. O ser humano não se contenta com uma vida biológica, mas ele tem necessidade de se sentir vivo, o que só pode provir de sua inserção na sociedade especificamente humana: essa constitui seu meio incontornável porque ele é incapaz de encontrar, em si mesmo, as provas dessa existência.

Ao se vincular a noção de cultura à ideia de comunicação entre os/as homens/mulheres, pode-se entrever, assim, a importância que o ato de comunicar – seja valores, hábitos, normas, histórias etc. – exerce na constituição do que costumamos chamar de “humano”. Esse fator também é evidenciado por Mattuella (2010, p. 68) nos seguintes termos:

são as histórias contadas pelos antepassados que sustentam para alguém um lugar na linhagem de uma família e que darão consistência à sua existência singular, a uma temporalidade da qual possa se apropriar. Ao inserir a criança em uma narrativa que lhe antecede, os pais permitem que o filho assuma genuinamente a posição de filho, ou seja, que seja também filho de uma cultura que lhe servirá de referência e de espelho para a sua socialização.

Porém, a própria diversidade das culturas tende sempre a questões do tipo: existe uma cultura melhor ou ‘mais evoluída’ que a outra? Os valores defendidos por determinada cultura estão corretos? Se sim, por que não segui-los? Se não, é justo intervir para que se tornem

“corretos”? E sob quais critérios se poderia definir a “correção ou não” de valores? À revelia dessas espinhosas questões, a humanidade tem conseguido transmitir o que ela chama de *cultura* às gerações futuras, “humanizando”, assim, essas gerações. Esse fato tem dado a impressão de um certo “progresso humano”, embora essa noção possa ser bastante questionada atualmente¹⁶.

Assim, em um âmbito especificamente existencial, o humanizar, ou mesmo o “humanizar-se”, constitui-se sempre num constante fazer-se, num porvir e, dessa maneira, a possibilidade do fazer-se homem/mulher se encontra no ser cuja humanidade é, em si, indeterminável.

Todavia, a despeito dos argumentos existentes a respeito dos caminhos não tão progressivos pelos quais a humanização do/a homem/mulher tem enveredado, é possível perceber, no decorrer da história da humanidade, uma certa “atmosfera de desumanização” na qual, a partir de determinado “modelo”, alguns seres humanos têm sido impedidos de criar sua própria humanidade, assim como também pode-se perceber a existência de discursos que evidenciam uma desconsideração desses mesmos seres como “humanos”. A própria pergunta sobre “o que é” o ser humano parece querer definir muito mais do que expressa, isto é, *quem é* e *quem não é* humano. A partir dessa questão, Sayão (2010, p. 9-10) assim pondera:

A pergunta que se tem em mãos há muito é utilizada como forma de justificar a violência de uns sobre os outros. Cabe lembrar a história das civilizações e de como o conceito de homem deu respaldo às mais violentas guerras e genocídios. Vejam-se as cruzadas, a escravidão, a forma como os grandes impérios e totalitarismos se estabeleceram e se impuseram; lembremos das colonizações e outras tantas formas de violência de um povo contra outro, em que se aceitou as mais bizarras escolhas por conta de determinadas perspectivas de sentidos cunhadas e elaboradas racionalmente. A violência e a barbárie em todos esses momentos foram justificadas em razão da verdade sobre o que era o homem então. A escravidão, por exemplo, foi aceita porque os povos escravizados não respondiam ao conceito de humano em vigor. O homem/negro/africano, por exemplo, em sendo diferente do europeu/branco, logo foi considerado inferior sendo, com isto, depreciado e colocado hierarquicamente numa posição de subserviência que permita a sua manipulação e extermínio. Assim como na Alemanha nazista os/as judeus/judias foram considerados sub-raça, inferiores em comparação à raça ariana que então ocupava o lugar de ápice da condição humana. Cabe lembrar ainda dos índios das Américas, dos povos caribenhos, dos incas, maias e astecas que em sendo diferentes do homem europeu,

¹⁶ Percebe-se, entretanto, que o ato de humanizar é tomado aqui como um pressuposto advindo, dentre outras fontes, do existencialismo sartreano dantes mencionado, que afirma que ninguém nasce humano, mas sim “se torna” humano mediante um processo que só pode acontecer dentro de uma cultura humana. Quanto a isso verificar página 14 dessa Dissertação.

sofreram na pele as marcas da categorização que diziam que esses *não eram*, que eram seres de segunda ordem.

Em meio a essa realidade histórica acima descrita, interessa a esta pesquisa especificamente os processos, bem como os modos pelos quais os seres humanos, seja individualmente ou em grupos, são excluídos da consideração de “seres humanos” por outros seres de mesma “espécie”, tendo como base para tal exclusão a própria desumanização. Também as considerações de seres como “sub-raça” ou de “segunda ordem” são indícios dessa desconsideração. Nesse contexto, urge fazer um recorte perceptivo que aparece como um pretense paradoxo: alguns fatos históricos específicos demonstram que a humanidade, fruto de um processo cultural, tem levado alguns de seus membros a emitirem discursos que desconsideram seus semelhantes como seres “humanos”, ou mesmo tratando-os de forma inumana ou impedindo que alguns grupos possam construir para si sua própria humanidade. É esse conjunto de discursos e práticas de uns sobre outros, de opressores sobre oprimidos, por meio de ações violentas ou de descaracterizações e desconsiderações do outro como “humano”, considerando como “detentor” de outro tipo de humanidade que não aquela imposta pelo modelo vigente, com o intuito de subjugar-lo e/ou eliminá-lo, que aqui será denominado de *desumanização*. Em outras palavras, pode-se dizer que a desumanização

consiste em desqualificar, por meio da linguagem, esse olhar do outro, tornando todo diferente inexistente como humano, como uma vida matável, sacrificável, que não tem nenhuma humanidade. Impossibilitando, assim, qualquer capacidade de identificação. (Fédida *apud* TESHAINER, 2013, p. 152).

Sob o aspecto político, pode-se perceber que esse conceito foi e ainda é aplicável – não sem considerar as notórias especificidades de cada momento histórico e cada contexto em voga – a vários seres humanos, como as mulheres julgadas como bruxas no Medievo, os povos indígenas da América no período na colonização europeia, os/as judeus/judias durante a segunda Grande Guerra, as vítimas do genocídio em Ruanda, os negros escravizados e hoje vitimados com o racismo, os/as LGBTTTTIs vítimas de homofobia, as mulheres que sofrem com o machismo, os refugiados presentes em grande parte do mundo etc. Esse “tornar inexistente como humano” pode ser perceptível tanto no discurso que emana do modelo normativo sobre as minorias (que demonstram as considerações obtusas dos/as pertencentes à “normatividade” sobre essas minorias) ou por meio do tratamento que essas minorias vêm recebendo ao longo da história.

A noção de discurso aqui empregada e que será uma constante no decorrer desta pesquisa, haja vista a evidenciação da noção de *discursos desumanizadores*, é a mesma utilizada por Foucault (2009, p. 49), a saber, “O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos”. Assim sendo, ele suscita uma “vontade de verdade” que ao se insinuar sobre o mundo também o violenta: “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nessa prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (Id., Ibid., p. 53).

Quanto ao ‘desumanizar’, em princípio, esse termo já oferece alguma noção de seu sentido (“des” de “despojo”, de tirar algo que já estava). Nesse caso, diz respeito a “tirar” a humanidade de um ser. Ora, uma vez que só se pode “tirar” aquilo que se tem, seria correto supor que só se poderia retirar a humanidade de um ser que, previamente, a possui. Nesse sentido, a humanidade já estaria “dada”, por assim dizer e, para que houvesse a desumanização, essa pretensa humanidade deveria ser passível de ser retirada. Nesse ponto, encontra-se um precedente problema: É possível pensar na existência de algo prévio, uma “essência” humana, capaz de garantir com precisão o que é o ser humano, distinguindo-o de todos os outros seres? E, se esse “algo” existe, ele é passível de ser retirado?

De acordo com uma visão essencialista¹⁷, o/a homem/mulher já nasce humano/a e, como tal, possui sua humanidade garantida por sua essência. Todo o desenvolver-se ou tornar-se humano/a, nessa visão, nada mais seria do que um constante completar-se rumo à “forma final”, que seria a própria encarnação do humano em si na realidade. Assim sendo, é possível traçar, dentro da referida visão, um conjunto de características ou considerações que serviriam como critério de estabelecimento do que seria ou não humano – ter-se-ia aí uma espécie de “indicadores de humanidade” preconizados por Fletcher e citados por Singer (2002, p. 96). Tais indicadores seriam: “Consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade”, os quais não seriam absolutos, porém amplos o suficiente para servirem, pelo menos até certo ponto, de norteadores para a discussão acerca do que se pode chamar realmente de “humano”. Percebe-se também que tais indicadores apresentam-se ainda sob a tônica da distinção entre o “eu comigo mesmo” e o “eu com os outros”.

¹⁷ Essa visão é corroborada por meio de vários pressupostos ontológicos/metafísicos que constituem, em grande parte, o objeto de estudo da Antropologia Filosófica que versa especificamente sobre a questão *o que é o homem?* Sobre a explanação desses pressupostos Cf. VAZ, 2011, (vol. I).

Por outro lado, tendo em vista uma concepção existencial de homem/mulher, não haveria qualquer coisa prévia que servisse como garantia para que um ser, tendo posse dessa suposta “coisa” (inexistente), pudesse ser considerado humano. Isso porque o ser homem/mulher é somente uma constante possibilidade, um projeto: inicialmente o ser é nada, nada tem, mas pode vir a se tornar humano. Logo, de acordo com essa visão existencial, o ser humano seria caracterizado não pelos supostos indicadores de humanidade, mas, principalmente, por aquilo que ele faz com os referidos indicadores.

2.1.1 As perspectivas e possibilidades da desumanização

Até aqui foi abordada a questão da desumanização, apenas como um pressuposto. No entanto, para atingir a profundidade da análise almejada, necessário se faz perguntar pelas reais possibilidades da desumanização: ela é, de fato, possível? Tanto a visão essencialista como a existencial também respondem de forma vária à questão da possibilidade de desumanização. Nesse âmbito, só é possível responder afirmativamente pela possibilidade de desumanizar situando a questão dentro de algumas perspectivas específicas. Do ponto de vista do “ser sendo o que é”, de fato, a desumanização é impossível: um indígena assassinado na colonização espanhola, uma mulher queimada como bruxa nas fogueiras da Santa Inquisição e um judeu vítima do nazismo, por exemplo, seriam seres humanos independentemente dos discursos e das considerações existentes acerca de suas pretensas “não-humanidades” (ou sub-humanidades) ou independente da forma como foram mortos ou torturados – sofreram e morreram como humanos – ainda que seus algozes não parecessem desconsiderar isso. Mas o que viam o colono europeu, o inquisidor medieval e o militar nazista ao dirigirem o olhar para suas vítimas?

Essa pergunta, em princípio, parece inconveniente. Isso porque a questão da consideração do/a opressor/a sobre a vítima não precisaria, sob certos aspectos, perpassar por uma “visão inumana” da vítima: aliás, é até possível defender a ideia de que é necessário que se reconheça o/a oprimido/a como “humano/a” para lhe infligir um mal (seja a tortura, a escravização ou qualquer outro tipo de violência). Nessa perspectiva, para se pensar a relação algoz – vítima, é provável que importa mais a capacidade que o primeiro tem de se colocar no lugar do outro. E isso é curioso, uma vez que, para o exercício da compaixão pelo outro também é necessário o mesmo empreendimento. Esse pensamento é assim expresso por Todorov (2010b, p. 32):

Compaixão e crueldade dependem da capacidade de um indivíduo para imaginar o efeito de sua atitude em relação a outrem. Essa capacidade leva-nos a ficar à disposição daqueles que, até mesmo desconhecidos, têm necessidade de ajuda, assim como a reconhecer a dignidade igual dos outros apesar de serem diferentes de nós. No entanto, é também ela que nos orienta ao submetermos o outro à tortura ou quando estamos envolvidos em um genocídio: os outros são semelhantes a nós, eles têm pontos vulneráveis semelhantes aos nossos, eles aspiram aos mesmos bens; logo, temos de eliminá-los da superfície da terra.

Porém, ainda assim é possível tecer algumas dúvidas sobre a real consideração dos algozes sobre as vítimas: se, por exemplo, fôssemos julgar pelo modo como judeus/judias, indígenas e negros/as foram tratados/as, ou se levássemos em consideração somente o que era dito sobre eles/as, tudo levaria a crer que tais verdugos não se viam infligindo qualquer atrocidade a um ser humano. A impressão que se tem nessa relação é que o reconhecimento da vítima como humano/a é nada menos do que o primeiro passo para a criação do “inumano” por meio da desumanização. É ainda um mistério compreender as razões pelas quais os algozes não se comovem diante do sofrimento de sua vítima humana. Muitas explicações foram dadas, mas nenhuma delas ainda responde à frieza do/a opressor/a. Não se pode dizer ao certo se os sofrimentos, as humilhações, as torturas infligidos a outros seres humanos apenas confirmariam uma consideração prévia, desumana, dos verdugos sobre as vítimas, ou se tais ações provariam ao próprio verdugo a desumanidade das vítimas, na medida em que constroem diante de si um ser aviltado que condiz com a consideração em que se quer acreditar desse mesmo ser. É como se bastasse aos/às opressores/as uma lógica circundante: maltrato porque é desprovido de humanidade. Por ser desprovido de humanidade é “maltratável” (e sua aparência assim o prova). Nesse sentido, o “desumano” também recebe a conotação de “mau”, de oposto ao “humano”, o que representa uma afronta à humanidade.

Na tentativa de se compreender essas relações de opressão, se identificarmos determinados/as opressores/as com os “bárbaros”, segundo a terminologia de Todorov (2010b, p. 32), perceberemos que “Os bárbaros são aqueles que negam a plena humanidade dos outros: em vez de significar que eles ignoram ou esquecem, realmente, a natureza humana dos outros, eles comportam-se *como se* os outros não fossem – ou, de qualquer modo, não inteiramente – seres humanos”. Essa ponderação de Todorov é bastante rica: por meio dessa ideia, verifica-se o estabelecimento de uma relação entre os ditos “bárbaros” e os “não-bárbaros”. Dentro da visão do referido autor, os bárbaros seriam aqueles que *negariam* a humanidade daqueles que não fazem parte do seu grupo. E seria graças a essa negação que eles se sentiriam justificados ao infligir algum dano aos “não-bárbaros”. Dessa maneira, ao

agirem de modo a não considerarem a humanidade alheia, vendo o outro como diferente de si e que de alguma forma os ameaça, tendem a agir de modo violento. É justamente essa violência, na visão do “não-bárbaro”, que qualificaria, digamos, o “ser bárbaro”, pois, ao tratar o outro com uma violência sem precedentes, ele – que considera o outro como “não humano” – é que, na verdade, seria o *desumano*.

Entretantes, comportar-se como se os outros de fato não fossem humanos, de certo modo, já evidencia um resquício de consideração do outro como humano. É forçoso assim, por parte do bárbaro, um comportamento que o lembre que o outro – à revelia do modo humano como esse “outro” se apresenta – não é humano e, por esse motivo, pode ser rechaçado. Parece óbvio que o fato de não ser humano não justificaria o massacre do outro – provavelmente os motivos podem ser políticos ou mesmo culturais – todavia, pode-se pensar na possibilidade de que talvez tal consideração como algo “não-humano” do outro possa servir para suplantar a piedade durante o conflito, fazendo com que não se enxergue no outro qualquer resquício de humano e, por isso, não há nessas circunstâncias qualquer compaixão: se não é como eu, não tenho razões para apiedar-me. No entanto, isso é apenas uma suposição.

Diante do exposto, é possível observar na relação bárbaro/não bárbaro um importante paradoxo: o bárbaro parece acreditar que é possível despojar o outro de sua humanidade – e acredita fazê-lo assassinando-o – mas, para isso, precisa sopesar o outro como humano para poder negar-lhe (ou retirar-lhe) a humanidade. Em contrapartida, o “não bárbaro” parece considerar que a “humanidade” do bárbaro é perdida quando esse o trata de modo “não humano”. Há um jogo de considerações entre ambos no qual, por mais que se entreveja um conflito entre o “eu” e o “não-eu”, o cerne desse conflito está intrinsecamente ligado à compreensão de humanidade/desumanidade do outro. Tal compreensão passa a direcionar o olhar e as cogitações dos envolvidos e é, a partir de tais vicissitudes, que as ações sobre/contra o outro serão deliberadas. Logo, não se trata de uma simples discussão sobre uma pretensa “super humanidade” imposta por uns sobre os outros. Os discursos e práticas que baseiam essa discussão não podem ser separados do modo como uns se referem aos outros. Nesse âmbito, a desumanização se faz presente.

Portanto, o tratamento abjeto dado a determinados grupos de oprimidos/as (bárbaros ou não), justificados por discursos e práticas desumanizadoras, *não* despojaria essas minorias de sua humanidade, segundo a visão existencialista sartreana. Essa visão, no entanto, não impediu determinados/as opressores/as de tentar despojar os seus/suas oprimidos/as de sua humanidade.

Assim, do ponto de vista do “ser em si”, isto é, do ser que poderia ou não “ser desumanizado”, a desumanização é impossível. Isso porque, primeiro, de acordo com uma visão essencialista, se há uma “essência” humana que faz com que um ser seja o que ele é e não outra coisa, por definição, essa essência não poderia ser “perdida” ou “retirada”, sob pena de aniquilação ou descaracterização total do ser – mesmo porque se se pode retirar a essência, então, ela não seria essência, mas acidente. O essencial é inerente ao próprio ser e não se pode simplesmente “retirá-lo” sem retirar o próprio ser: logo, se retira a essência resta somente o acidente ou o nada, condição insuficiente para se qualificar algo como “desumano”.

Não obstante, sob a mesma perspectiva, mediante uma concepção existencial, a desumanização também é impossível: como se poderia retirar algo de um ser que não é nada e nada possui além do próprio ser? Por conseguinte, sendo a humanidade de um ser somente porvir, isto é, um constante lançar-se a possíveis modos de existência – uma vez que essa pretensa “humanidade” nesse ser ainda não há e, se há, é indefinível – tal humanidade só poderia ser “retirada” com a morte desse ser. Nesse sentido, a morte corresponderia à aniquilação “física” do ser humano. A partir dessas considerações, poder-se-ia afirmar que a desumanização é impraticável. Contudo, a questão, sob outras perspectivas, é mais complexa.

Sob uma perspectiva discursiva, ou seja, daquilo que se diz sobre o “ser” a ser “desumanizado”, é possível entrever possibilidades de desumanização. Em outras palavras, aquilo que é dito sobre um ser pode ser uma fala que explicita que o ser do qual se fala é inicialmente um ser humano ou “próximo” ao humano – um “sub” ou “quase” humano talvez. O fato é que nesse processo de comunicação, a humanidade do ser é colocada em dúvida, salientando, assim, que parece haver algo naquele ser que pode ser identificado com objetos, animais, demônios ou outras coisas. E mais: essa suposta humanidade “atribuída”, dada pelo emissor do discurso (aqui nomeado como opressor, haja vista que discursos de desumanização aparecem na literatura¹⁸, principalmente denotando situações de opressão, é muitas vezes retirada, descaracterizada ou desqualificada pelo mesmo opressor que antes a havia atribuído, como se esse se arrogasse o senhorio da verdadeira consideração sobre o outro.

Dito de outro modo, a desumanização aparece aqui como uma espécie de “metadiscorso”, um discurso sobre considerações não necessariamente condizentes com a

¹⁸ Essa “aparição na literatura” de modo algum é inocente. Sempre houve na literatura a busca pela “verdade”, como se aquilo que é expresso por meio dela fosse a notória expressão do evidente, escamoteando assim seu viés intrinsecamente parcial. Sob esse aspecto, não se poderia deixar de concordar com Foucault (2009, p. 18) quando ele afirma: “Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro”.

realidade, discurso que encerra uma relação de opressão, no qual aquele que emite o discurso desumanizador (o opressor, isto é, aquele que impõe a veracidade do seu discurso, tanto por meio de sua crença incondicional no mesmo, como pela exigência da ação do outro conforme a crença desse mesmo opressor) sobre o outro (o oprimido, ou seja, aquele sobre o qual se imprime compulsoriamente um modelo que ele não deseja e é cobrado violentamente por isso) deteria, segundo a concepção do próprio opressor, “a verdade” do que é dito. Essa situação é apresentada de modo exemplar na ilustração da relação entre Agamenon e seu porqueiro:

Agamenon, o proprietário dos porcos, do porqueiro, de seu nome e, seguramente, também da verdade, aquele que está acostumado a dizer a verdade em seu próprio nome, está de acordo com que a verdade é imperativa por si mesma, por sua condição mesma de verdade, independentemente de quem a diga [...]. Agamenon fala da verdade e da força da verdade, estabelecendo ao mesmo tempo as regras do jogo da verdade. (LARROSA, 2006, p. 152-153).

Diante desse contexto, já não importa se o objeto do discurso corresponde de fato ao discurso emitido, mas sim à pretensa “verdade” do discurso (mediada pela vontade de poder e de verdade do opressor) sobre o outro, independentemente dessa correspondência.

Tanto na visão essencialista como na existencial, sob a ordem discursiva, a desumanização se dá com a identificação do ser como “ser oprimido” – seja ele humano (como afirmam os essencialistas) ou “em projeto” (como querem os existencialistas) – com coisas que eles de fato não o são e não querem ser, ainda que essa identificação jamais se efetive na prática, mas somente no discurso. Assim o prova a existência na literatura ocidental de tais discursos que identificam seres humanos com o que não se é ou com coisas cujo projeto existencial não se encaminha para tal.

Porém, o problema não se encontra somente na identificação do ser humano com coisas ou seres: o nó górdio da questão diz respeito também aos usos que se fazem dessa identificação. Os discursos e as práticas que identificam seres humanos a coisas ou bichos geralmente têm sido usados para desqualificar o ser humano como tal. Sendo assim, é perfeitamente possível identificar seres humanos com objetos, animais ou outros seres sem que esse ato constitua uma ação desumanizadora. Entretanto, essa possibilidade é somente um dos usos que se pode fazer da referida identificação. Mas, ao se analisar os discursos presentes nas relações de opressão, ou mesmo as práticas entre os sujeitos dentro dessas relações, percebe-se claramente um uso hostil dessas práticas e desses discursos. E o que é ainda mais

intrigante: tais discursos parecem desnecessários do ponto de vista da dominação de uns sobre os outros, mas eles estão sempre ali, à espreita, insinuando-se, passando de boca em boca como simples ofensas, piadas prosaicas, tratamentos debochados, mas que encerram uma consideração ignóbil do outro, consideração essa repleta de uma “verdade” não manifesta, mas em que se acredita. Não raro, esses discursos se cristalizarem como verdades que acabam por embasar e justificar maus tratos, torturas, assassinatos, enfim, genocídios.

Logo, diante das questões: “por que a referida identificação seria uma desumanização?”, “Como isso acontece?”, pode-se responder que, sob a perspectiva do discurso, muitas vezes, ocorre primeiro o reconhecimento/atribuição do humano e, em seguida, ao se identificar o ser oprimido com animais, objetos ou outras coisas, ocorre, por assim dizer, a perda do que antes os fazia, aos olhos do opressor que emite o discurso desumanizador, humanos.

Sobre essa “atribuição de humanidade”, afirma Sartre (1960, p. 190): “[...] *pourtant l’animalité vient à l’esclave par le maître après la reconnaissance de son humanité [...] pour traiter un homme comme un chien, il faut d’abord reconnu pour un homme*”¹⁹. Essa ponderação sartreana atinge o ponto chave do problema: só é possível ser vítima de um discurso desumanizador o ser que já é humanizado. Seria ilógico tentar desumanizar um ser que não é humano e nem pudesse vir a ser humano. Logo, o “ser” humano é condição *sine qua non* para ser vitimado com discursos e práticas desumanizadoras. Corroborar com essa ideia a seguinte afirmação de Romain Gary (apud TODOROV, 2010b, p. 32): “Esse aspecto desumano faz parte do ser humano. Como não reconhecermos que a desumanidade é coisa humana, vamos permanecer em um bem intencionado equívoco”. Tal afirmação denota o entrelaçamento entre humanizar e desumanizar.

Nota-se que aquele que desumaniza, isto é, aquele que emite e acredita nos discursos desumanizadores, bem como tratam outros de forma a não considerar a humanidade desses, vê-se a si mesmo como “o” humano *par excellence*. Mas, para aqueles sob os quais recaem os discursos e as práticas desumanizadoras, seu algoz é que está sendo “desumano”, pois lhes parece que a piedade é algo inerentemente humana. Dentro desse contexto, a desumanização é algo legitimamente humano, uma prática propriamente humana. Pode até ser que quem humaniza se considere mais “humano” do que os outros. Contudo, o foco dessa análise recai justamente no modo como os supostos “ultra-humanos” considerariam os outros “quase humanos” ou “não humanos”.

¹⁹ “(...) Portanto, o amo lhe atribuiu animalidade ao escravo depois de ter reconhecido a sua humanidade (...) para tratar um homem como cachorro, primeiro é preciso tê-lo reconhecido como homem”.

Dito de outro modo, o próprio ato de desumanizar, isto é, de considerar/atribuir a humanidade a um ser para depois desqualificar essa humanidade atribuída com discursos específicos ou práticas que impedem o “humanizar-se” do ser humano por meio de um tratamento vil, constitui atividade propriamente humana. Por conseguinte, o reconhecimento – que, muitas vezes, é mais uma atribuição – de humanidade está pressuposto nessa relação, embora nem sempre fique evidente sua visualização. Ao identificar indígenas, negros/as ou judeus/judias, por exemplo, com animais, o simples fato de haver um discurso nessa direção já evidencia uma consideração, ainda que duvidosa, da humanidade dos mesmos.

Destarte, tendo-se pressuposto a “humanidade” da vítima, o que acaba sendo desumanizado nunca é o/a humano/a em si, ou um ser que pode projetar sua existência rumo à construção de sua própria humanidade, mas sim aquilo que o opressor nomeia como humano. Os discursos de desumanização, portanto, à revelia da realidade daqueles(as) sobre quem são emitidos tais discursos, apresentam-se como falas que despojam aquilo a que dantes se atribuía (ou do qual se duvidava de) uma humanidade por meio da identificação de tais seres com outras coisas não humanas. Percebe-se, assim, uma “vontade de verdade”, por parte do/a opressor/a em todo discurso e toda prática de desumanização.

Contudo, como diria Foucault (2009, p. 20), “[...] e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la”, ou seja, a própria desumanização é mascarada por meio daquilo que se quer ver/acreditar, pela pretensa “verdade” (que é a do opressor) que se quer fazer valer como discurso ou mesmo fato.

Portanto, a desumanização em si tem no discurso um efetivo meio de encarnação na realidade, mas sua efetivação se dá por meio de vários modos e pode se iniciar desde a percepção de determinados recortes históricos que viabilizariam a produção de discursos parciais sobre os oprimidos a serem destruídos até a consideração preconceituosa a partir de uma observação pré-formulada e pré-valorada de certos aspectos da realidade dos mesmos. Tais discursos vão se tornando uma espécie de “viseira” que possibilita a construção de um olhar já contaminado do outro sobre o qual se quer dominar ou mesmo sentir o prazer de subjugá-lo. O que se pretende afirmar com esses argumentos é que a não efetivação do fim do processo, isto é, a desumanização do ser em si, *não* nega a desumanização em si, ou seja, *não é porque seja impossível tirar a humanidade de alguém que determinados grupos humanos deixaram de tentar fazê-lo e até mesmo acreditar fazê-lo.*

Haveria ainda uma perspectiva prático-discursiva, segundo a qual o discurso se faz por meio de ações sobre os seres supostamente considerados como “desumanizados”. Nesse

sentido, o desprovimento das condições para que os seres humanos possam construir sua humanidade ocorrem num campo prático. Desse modo, ainda que não se fale a respeito das considerações sobre os seres em questão, esses seriam tratados como coisa, bicho ou demônio, ainda que existam sobre eles discursos que os reconheçam como humanos ou afirmem uma desumanidade deles. Logo, há aqui uma outra forma de desumanização que agencia os aspectos discursivos e práticos, sendo tais “ações desumanizadoras” passíveis de serem consideradas como discursos, na medida em que veiculam os pressupostos da desumanização. Diz-se “práticas” como “discurso” porque essas “dizem” algo ao se efetivarem como ação: não se diz que o outro é um animal, mas esse é tratado como tal. Esse tratamento “diz” algo a respeito da consideração que se tem sobre o ser assim tratado. Todorov (2010b, p. 27) apresenta um exemplo desse modo de considerar a desumanização:

Ao cortarem a cabeça dos inimigos para amarrá-la ao pescoço dos cavalos, os gauleses justificam seu ato não por considerarem esses homens como macacos ou lobos, mas por pretenderem proclamar, em alto e bom som, a vitória sobre os rivais – vitória tanto mais preciosa quanto esses adversários são, justamente, seres humanos como eles. Todavia, ao proceder desse modo, eles rejeitam tratá-los como seus semelhantes, negando-lhes a filiação à mesma humanidade: a derrota – e, até mesmo, a morte – desses inimigos é insuficiente, já que eles têm necessidade de exhibir a todo o mundo, nas portas da cidade, a humilhação desses antigos rivais que se tornaram simples presas.

Note-se assim que, no exemplo acima, os gauleses acabaram por afirmar uma “não humanidade” dos inimigos (pelo menos, uma humanidade que não é a mesma dos seus captivos), não por meio de um discurso verbal, mas sim por meio de uma prática que, por si, afirmava essa “não humanidade”. Percebe-se aí uma dupla consideração: os gauleses decapitam seus inimigos para proclamarem a vitória sobre seus rivais – vitória sobre seres humanos – e, ao mesmo tempo, demonstram que suas vítimas são situadas fora da mesma “humanidade” que seus algozes, por isso dignas de tamanha humilhação. A tônica da ação gaulesa recai na ênfase em demonstrar que o tratamento que eles conferiram aos inimigos seria apropriado a seres que não compartilhariam a “mesma humanidade” de seus assassinos, pois os vencidos seriam algo inferior, indigno de um ritual fúnebre “humano”. Não basta matar. Há que se tornar a cabeça decepada como objeto de demonstração da vitória.

Portanto, sob a perspectiva prático discursiva, parece lícito pressupor a existência de discursos críveis que visam à desumanização, embora nem sempre pronunciados. Em outras palavras, o modo como ocorrem as relações de opressão, sob o aspecto prático “diz” muito mais sobre a consideração e a qualificação de uns sobre outros do que muitas falas acerca dos

envolvidos. Assim, pode até ser que houvesse, concomitantemente aos discursos desumanizadores, algumas falas que afirmavam a humanidade dos oprimidos em questão. Contudo, o tratamento vil a eles conferidos por parte de seus opressores, *falava por si*, demonstrando a escolha por qual discurso, e, por conseguinte, por qual consideração dos/as oprimidos/as os/as opressores/as optaram. Isso demonstra também que a relação entre o que se diz do oprimido e o que se faz com ele não se constitui numa relação de causa e efeito. Um aspecto pode se refletir no outro, mas ambos podem ocorrer independentemente, gerando uma gama de possibilidades à desumanização.

Por conseguinte, pode ocorrer, em alguns casos, que o discurso desumanizador influencie nas práticas sobre determinados seres. É o que acontece, por exemplo, quando o movimento nazista propõe como propaganda um discurso que identifica os/as judeus/judias com seres considerados “abjetos”, tendo como um dos intuitos prováveis o de suspender a piedade dos algozes para que esses realizem devidamente as crueldades propostas pelo regime nazista, sem culpa e de forma ordenada e eficiente. O mesmo poderia dizer do discurso que identificava a minoria étnica de Ruanda com baratas, incitando, assim, a massa majoritária ao genocídio.

Outras vezes pode acontecer de o discurso apenas acompanhar as “práticas” de desumanização, sem necessariamente exercer uma influência sobre elas. É importante reiterar, que o que está sendo chamado inicialmente de “práticas de desumanização” aqui consiste em dar um tratamento a determinados seres humanos, como se esses fossem algo que não o são, ignorando, inclusive, as possibilidades de construção de sua própria humanidade. Esse tratamento é imposto a um indivíduo ou a um grupo de pessoas sem o seu consentimento. O tratamento desumano conferido aos/às indígenas, na colonização no século XVI na América, é exemplo disso: muitos deles/as foram tratados como objetos ou animais à revelia da existência de discursos prós e contra sua pretensa humanidade. Aliás, é possível pensar que muitos colonos até acreditassem na humanidade dos/as indígenas, mas nem por isso deixaram de escravizá-los/as, tratando-os/as literalmente como “mulas” ou outro animal de carga; do mesmo modo, é possível que muitos/as oficiais nazistas jamais considerassem os/as judeus/judias como insetos (assim como era divulgado pelo partido nazista), mas nem por isso aqueles deixaram de colaborar para que esses fossem executados com gás venenoso, como se fossem insetos.

2.1.2 As relações de opressão: opressores, oprimidos e a desumanização

A noção de desumanização refere-se sobretudo às relações entre determinados grupos humanos, isto é, concerne a discursos e práticas nos quais se encontra presente a ideia de que alguns “seres humanos” não seriam “humanos” (ou mesmo “plenamente” humanos). Porém, quem seriam esses “grupos humanos? Por que uns enunciariam que outros de mesma condição não seriam “humanos”?

Em relação à primeira questão, em princípio, pode-se dizer que o grupo que geralmente é desumanizado tratar-se-ia de uma *minoría* (mulheres, gays, negros, indígenas, judeus, muçulmanos, estrangeiros etc.). No entanto, entende-se aqui a *minoría* tal como Deleuze (1992, p. 214) a compreendia:

As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define uma maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir, um processo.

Contudo, observa-se que há uma diversidade e uma multiplicidade muito ampla de devires no que se acabou de se chamar *minorias*. Não obstante, não é o fato de somente serem *minorias* que os tornam vítimas de discursos desumanizadores, mas sim por se encontrarem dentro de uma relação de opressão, sendo, portanto, os “oprimidos” nessa relação pela desumanização. Sob esse ângulo, aqueles que oprimem e que emitem os discursos desumanizadores – e que, por conseguinte, “praticam” a desumanização – seriam os “opressores”. Esses, portanto, se encarnariam em grupos hegemônicos (ou que se consideram ou se impõem como tais) que veem a si mesmos como pertencedores de um certo modelo de ser e de existir no mundo, em detrimento dos outros, que estariam fora desse modelo. Pelo visto, o ver-se a si mesmo como os “verdadeiros”, os “corretos”, os “justos” parece ser o critério mais preponderante para distinguir os que estão “dentro” dos que estão “fora” do modelo adotado, por mais que a escolha de tais critérios seja parcial e passível de críticas substanciais e de equívocos gigantescos. Em outras palavras, “[...] os eventos que determinam que minorias são minorias o fazem através da atribuição do *status* de minoria a algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário, como se essas qualidades fossem a razão e também a racionalização de um tratamento desigual”. (SCOTT, 2005, p. 18).

Assim sendo, pelo menos aparentemente, opressores e oprimidos ocupam pólos distintos dentro das relações de opressão. Nessas relações, os oprimidos são as vítimas, ou

seja, seres que sofrem a tirania, a aflição ou a “pressão” de outros seres, aqui denominados “opressores”. São também os excluídos do modelo de conduta e de ser imposto pelo opressor. Nesta pesquisa, os opressores se caracterizarão, sobretudo, por serem os emissores de discursos de desumanização, discursos esses que visariam identificar homens/mulheres com coisas ou seres “não humanos”. Além disso, eles também são responsáveis por impedir que homens e mulheres se humanizem, isto é, construam para si sua própria humanidade. A perspectiva de ambos, portanto, será devidamente considerada.

Porém, é importante frisar que os papéis de “opressor” e “oprimido” não são tão rígidos como parece estabelecer a nomenclatura aqui adotada. Por isso é que se afirma que a desumanização ocorre dentro de uma relação de opressão e, nesse espaço, nem sempre é clara a forma com a qual os envolvidos lidam com a opressão. Um curioso exemplo, retirado de um vídeo presente nas redes sociais, é do discurso de um sargento acerca da prisão de um traficante e da apreensão de uma quantidade significativa de drogas. No discurso do referido sargento, esse assim se expressa: “o traficante é um bicho perigoso, um animal peçonhento que tem que ser extirpado da face da Terra” (Acesso em 17 de Set. de 2014). Por meio dessa fala e também de outros momentos da entrevista, o referido militar parece querer mostrar uma faceta desumana do traficante. Contudo, quem seria o “opressor” e o “oprimido” nessa relação. Por ter emitido um discurso desumanizador sobre o outro o sargento seria o opressor? O traficante seria o oprimido? Percebe-se, assim, que, à revelia das considerações ético/políticas dos papéis de ambos, as nuances de cada situação devem sempre ser levadas em conta.

Geralmente, a presença da atribuição de certas características em determinados discursos sobre os/as oprimidos/as aparece como se elas bastassem racionalmente para excluir certos homens e mulheres de um suposto “modelo de humanidade”. Quem atribui essas características, isto é, de onde parte os discursos que identificam os/as oprimidos/as como “diferentes” e, portanto, dignos de tratamento “diferenciado” (e aqui se entenda esse “diferenciado” como “escuso”) se autopercebe como não possuidor de tais características e se veem como os “corretos” por não possuí-las.

Em princípio, não haveria nada de racional nessa consideração (embora tal consideração fosse passível de ser racionalizada), mas, sobretudo, conveniência. Aqui, por mais frágil que possa parecer essa justificativa, é a que parece mais plausível: é conveniente a alguns grupos que outros sejam descaracterizados como humanos, pois esses últimos representam ameaça para os valores e as práticas vigentes, consideradas justas, testadas e, portanto, corretas (aliás, muitas vezes, a própria “ameaça” assim o é para poucos que querem

que assim o seja). Grupos que se sentem ameaçados também podem sentir-se com medo: e esse, por seu turno, pode ser causa da justificativa de muitas atrocidades, ou seja, muitos atos de violência são cometidos em nome do medo. Sobre esse tema, assim argumenta Todorov (2010b, p. 14-15)

O medo torna-se um perigo para aqueles que o experimentam: eis por que se deve evitar que ele venha a desempenhar o papel de paixão dominante; inclusive, ele é a principal justificativa para os comportamentos qualificados, muitas vezes, como “desumanos”. O medo da morte que me ameaça – ou, pior ainda, ameaça entes por quem sinto grande estima – torna-me capaz de matar, mutilar e torturar; em nome da proteção de mulheres e de crianças (no nosso país), tem sido massacrado um grande número de homens e de mulheres de idosos e de crianças (em outros países). Aqueles a quem seríamos tentados de aplicar o qualificativo de monstros executaram seus atos, muitas vezes, movidos pelo medo em relação a seus familiares e a si mesmos. Quando se pergunta aos policiais e militares sul-africanos o motivo pelo qual, no período do *apartheid*, eles haviam assassinado ou infligido sofrimentos indizíveis, eles respondem: para nos proteger da ameaça que os negros (e os comunistas) representavam para nossa comunidade. “Não tivemos qualquer prazer em praticar tais atos, nem vontade de assassiná-los, mas tínhamos de impedir tais indivíduos de matar mulheres e crianças inocentes”. E uma vez que alguém aceitou matar, vai consentir também os passos seguintes: tortura (para obter informações sobre os “terroristas”), mutilações do corpo (para dissimular os assassinatos em crimes crapulosos ou em explosões acidentais) – em suma, todos os meios são bons para alcançar a vitória e, portanto, descartar o medo.

Esse medo dos grupos que constituem as “maiorias” pode ser relativo às mudanças que podem ocorrer em seus modos de vida a partir da fixação de novos modelos ou às alterações nesse modo a partir dos questionamentos propostos pelas minorias ou ainda à falência do modelo vigente, visto que tal modelo é o suporte de uma maneira específica de existir que traz um certo conforto para os/as que a ele se adaptam.

Além da conveniência e do medo, a divergência pode ser outro motivo preponderante para o opressor querer oprimir o oprimido, pois os “divergentes” não se adequam ao modelo já estabelecido, padronizado.

2.1.3 O que há de errado em desumanizar?

Até então foi suposto que a desumanização se configura como algo ruim para o ser humano. Para compreender essa configuração, necessário se faz o entendimento de alguns pressupostos inerentes à desumanização. Para tanto, é preciso responder às seguintes questões: “O que há de errado em desumanizar?”, “O que há de tão valioso em ‘ser humano’

a tal ponto que a suposta ‘perda da humanidade’ seja avaliado como algo prejudicial ao ser humano?”.

A primeira pergunta é pertinente se considerarmos a possibilidade da desumanização resultar em algo que não traga qualquer prejuízo ao ser que é submetido a ela. Se o desumanizar significa “animalizar” ou “coisificar”, em princípio, a relação que se pode estabelecer com esses seres tornados “animais” ou “coisas” pode ser algo que seja fruto da livre escolha de cada ser. Num relacionamento sadomasoquista, um ser é tornado, com seu próprio consentimento, um objeto de prazer para o outro e, nessa relação, não se pode falar de prejuízos ou danos. Nesse âmbito, pode-se dizer que a chave para se considerar a desumanização algo prejudicial ao ser humano é justamente a questão do *consentimento*: o processo de desumanização ocorre dentro de uma relação de opressão no qual o oprimido *não consente* com o que dele é feito, com que é dito sobre ele ou sobre as considerações que pesam sobre si e ainda é obrigado a se submeter a um processo que é contra sua própria vontade.

Assim sendo, se um determinado ser encontra-se impossibilitado de exercer sua vontade sobre suas ações e, por conta disso, fica à mercê da ação, do discurso e da consideração dos outros sobre si, então, a desumanização se faz prejudicial a esse ser.

Portanto, de início, não haveria uma “superimportância” da humanidade sobre os outros seres que garantisse uma inviolabilidade de considerações frente às vicissitudes da existência, mesmo porque, sendo a humanidade o próprio “fazer-se” humano.

Há quem defenda um valor em si mesmo da vida humana, comumente chamado de “dignidade da pessoa humana”. No entanto, não é interessante para esta pesquisa adentrar nessa discussão, mesmo porque ela parece um tanto circular: o próprio ser humano falando de si mesmo e arrogando-se uma importância em relação aos outros seres e, por essa razão, busca criar conceitos e argumentos que justifiquem essa pretensa “dignidade”.

Assim sendo, pode-se crer que um ser humano não deve ser violado em seus direitos, não deve ser violentado, assassinado, escravizado etc., não porque possui uma “dignidade”, mas sim porque não quer que isso lhe aconteça e, como ser de vontade, deveria ser livre para decidir suas submissões ou não em relação àquilo que a vida lhe proporciona. E isso não só vale para o ser humano, mas também para todos os outros seres vivos. Desde que sejam sempre respeitadas as condições existenciais de cada ser e o meio ambiente em que vive. Caso contrário, incorreríamos em equívocos absurdos. Não faz sentido, por exemplo, criar uma ONG para a proteção dos filhotes de antílopes contra a caça dos perversos guepardos, pois um filhote de antílope não quer ser morto por um guepardo e isso precisa ser respeitado.

No caso dos outros animais, o exemplo acima demonstra ser necessário que haja um equilíbrio no ecossistema que precisa ser preservado e que se encaixa precisamente dentro da estrutura existencial desses mesmos seres. Mas, no que diz respeito ao “animal humano”, esse “ecossistema” não é somente natural, mas também cultural. Além de possuir um ecossistema, a comunidade humana pauta sua existência a partir de uma cultura, e são os conflitos pertinentes a ela e ajustamentos a essa cultura que, ao proporcionarem a criação de cada humano, que se poderia falar em respeito à autodeterminação de cada um como um dos valores essenciais para o desenvolvimento do próprio ser humano.

2.1.4 Os Aspectos da Desumanização

Os modos como os discursos e as práticas desumanizadores se encarnam na realidade variam, dado o contexto histórico e uma gama de condições específicas que se seguem a tal contexto. Todavia, o que há de comum nos mais variados modos de desumanização é a presença de aspectos *atributivos* e/ou *destitutivos*. Propõe-se esses aspectos porque eles nos servem como instrumento de análise mais esclarecedor.

Assim sendo, o aspecto *atributivo*, por meio de um discurso específico sobre um ser ou grupo de seres específicos, situa-se numa ordem discursiva na qual ocorre a atribuição/imposição de certas características (inanimadas, animalizadas ou de outra ordem) a determinados seres humanos, características essas que, em princípio, não pertenceriam ao que se costuma chamar de “humano” e não seriam consentidas por aqueles que se tornam o objeto do discurso.

Nesse âmbito, a tentativa de identificar, por meio de falas incisivas, seres humanos com coisas não humanas ou animais, com o intuito de despojá-los de sua humanidade e, assim, destruí-los, entraria na ordem atributiva da desumanização. Também, de certo modo, o tratamento abjeto conferido a certos seres humanos se inscreveria na ordem atributiva, haja vista que tal tratamento expressa uma consideração latente, embora “silenciosa” do ser que assim é tratado. Por isso, o aspecto atributivo se inscreve numa ordem discursiva, pautado nas afirmações incisivas – classificatórias, caricatas, atributivas – presentes nas relações de opressão, e também numa ordem prático-discursiva, na medida em que o tratamento vil que o opressor confere ao oprimido estabelece a consideração do primeiro sobre o segundo.

O segundo aspecto denomina-se *destitutivo*, pois diz respeito à possível retirada das condições para que a vida do ser humano continue a desenvolver-se sob o status de “humana”, ou mesmo ao ato de impedir que determinados grupos humanos desenvolvam sua própria

possibilidade de se projetarem rumo a uma “humanidade”, destituindo-os das suas condições para efetivar a manutenção de sua existência.

Mais adiante os referidos aspectos serão melhor detalhados.

2.2 Os Motivos da Desumanização (A Superação da “Piedade Animal”)

Uma das dificuldades no trato da análise da desumanização diz respeito à compreensão dos seus motivos, da necessidade de sua existência, isto é: por que alguns grupos “opressores” utilizam discursos e práticas desumanizadoras, uma vez que, muitas vezes, não oferecem qualquer ameaça (pois os oprimidos já se encontrariam ideologicamente alienados ou já estariam submetidos ao poder hegemônico)? Esse problema fica mais compreensível com o seguinte questionamento: qual necessidade teria o senhor em emitir discursos desumanizadores sobre seu escravo, que, por seu turno, já estaria subjugado?

Em princípio, nenhuma necessidade haveria para tais discursos, se pensarmos neles somente como instrumentos para dominação e, nesse âmbito, o discurso desumanizador não seria pronunciado para fins militares ou mesmo para o estabelecimento rígido de “papéis” (senhor/escravizado) e pouco serviria para doutrinação ou divulgação de uma ideologia.

Entretanto, essa “não necessidade” pode ser questionada de diversas formas. Pode ser que não houvesse uma necessidade ontológica, mas não se pode negar que o fato de existirem discursos sobre oprimidos que os tratavam como seres não-humanos (ou “quase” humanos - ou porque lhes atribuíam características não humanas ou porque lhes impediram de se desenvolverem como humanos) é forte o bastante para não considerar a ausência de necessidades para tais discursos.

Nesse sentido, reafirmando a questão já posta, é curioso notar que, por exemplo, os povos indígenas da América no século XVI, tinham sobre si discursos europeus que os qualificavam como “quase” ou “sub” humanos. Mesmo que esses discursos desumanizadores não exercessem influência sobre o tratamento vil a eles designados, tais discursos existiam. Qual era a sua finalidade? Aqui entramos no campo da suposição: pode ser que esses discursos, ao identificarem os/as indígenas com coisas e animais, serviam para engrandecer a “verdade” do algoz, ou mesmo salientar as diferenças entre colonos e indígenas com a intenção de justificar (para si mesmo, talvez?) que o tratamento vil conferido ao outro não é somente permitido com também necessário. Porém, é importante lembrar que essas motivações são somente suposições, uma vez que, como foi dito, é possível haver práticas

desumanizadoras sem a existência de qualquer discurso, como se as referidas práticas fossem naturalizadas.

O discurso desumanizador, reitera-se, se constitui como prática desumanizadora quando seu/sua pronunciador/a faz algo com esse discurso, isto é, ao pronunciá-lo, ele/a está “fazendo algo” e esse fazer reverbera em intenções outras que, a despeito de uma possível inalterabilidade do ser frente a um discurso específico, tal discurso agencia configurações outras que acabam modificando a percepção que outros seres têm a respeito do conteúdo ou “objeto” do discurso.

Essas ponderações conduzem às seguintes questões: quando, de fato, um discurso desumanizador se efetiva? Isso é possível? Tais questões encaminha-nos a outra perspectiva basilar: a do pronunciador/opressor, ou, mais especificamente às suas crenças – Ele acredita de fato na pretensa verdade de seu discurso que desumaniza?

Novamente, duas possibilidades se insurgem: Caso o opressor não acredite, qual a necessidade da existência desse tipo de discurso? Por que ele existe? Caso creia, isto é, quando ele afirma por exemplo que um(a) homem/mulher é um animal ou uma coisa, por que ele faria isso se esse(a) já estaria sob seu domínio? Essas possibilidades precisam ser pensadas de modo mais acurado, haja vista que ambas parecem reter certo grau de efetividade.

Por hora, quanto à primeira questão, pode ser considerado que, em muitos casos, a emissão de tais discursos se configura num quadro de crueldade no qual o opressor retira um prazer (ou mesmo um acurado “senso de obrigação”) cuja sensação carece de expressão. Nesse caso, pode-se afirmar que o opressor vê o oprimido como humano, mas o apraz afirmá-lo como coisa, como bicho, como se o “ser do outro” estivesse em suas mãos, sob seu total controle. Nesse caso, há uma crença na objetivação total do outro – o/a opressor/a afirma o/a oprimido/a como humano, o vê como homem/mulher, mas trata-o/a como um bicho ou coisa.

O júbilo com o sofrimento alheio é tema recorrente na literatura ocidental. Mais do que qualificar essa atitude com um distúrbio sádico (embora em alguns casos isso seja possível), pode-se pensar que é provável que o domínio sobre o outro exerça sobre o algoz um prazer que é, antes de tudo, “humano”. Alguns romances históricos atuais²⁰, por exemplo, narram o obsessivo prazer que muitos clérigos tinham em torturar os hereges. Uma parcela significativa dos filmes de época retrata o prazer que os carrascos tinham em torturar e

²⁰ Dentre esses romances pode-se citar a vasta obra de Bernard Cornwell que com maestria vem escrevendo romances históricos, cuja parte histórica apresenta-se como fruto de uma rica e interessante pesquisa efetivada pelo escritor.

executar suas vítimas. E, o que é mais interessante, essa percepção na literatura ou no cinema não parece chocar a quem a eles tem acesso.

Destarte, é possível pensar casos em que os discursos desumanizadores tinham o objetivo de se fazerem críveis como tais, principalmente pelas massas. No caso de genocídios (cujos discursos identificavam homens/mulheres a insetos), pode-se conceber que uma das justificativas para a existência dessas falas poderia ser a tentativa do poder institucional de fazer com que as massas (ou, pelo menos, aquela parcela diretamente envolvida com sistemas opressores), que com ele colaboram, assassinem os/as oprimidos/as, sem piedade, como se matassem a insetos. Nesse âmbito, não seria totalmente errôneo pensar que, pelo menos em alguns casos, os assassinos de fato considerassem estar matando insetos em vez de homens e mulheres.

O exemplo do genocídio em Ruanda é bem pontual sobre essa questão: durante o massacre, a rádio local não parava de “convidar” a etnia Hutu a assassinar a minoria Tutsi e, nesse convite, era salientado que os Tutsis eram baratas e, portanto, deveriam ser eliminados. Em um trecho do filme *Hotel Ruanda*, que retrata alguns acontecimentos vividos num hotel durante o referido genocídio, há uma cena que apresenta uma voz no rádio dizendo: “... lembrem-se, uma barata pode originar uma epidemia. Temos que exterminá-las”. (HO & GEORGE, 2004). Em outra cena, aparece um vídeo (ao que parece, trata-se de uma filmagem real) que mostra imagens do genocídio ocorrendo: pessoas com facões nas mãos mutilando outras. Diante dessa situação, a pergunta que se vem à mente é: será que o que o assassino vê diante de sua vítima é algo tão desprezível como uma barata? O que ele sente ao matar um ser humano seria o mesmo que sentiria ao matar um inseto? Até que ponto o discurso da rádio se torna prática por meio do assassinato? Há uma influência direta desse discurso animalizador do outro e atitude de matá-lo?

Não se pode deixar de lembrar que existem discursos que justificam a violência, mas que nem sempre são desumanizadores. As lideranças dos grupos Hutus que promoveram o genocídio em Ruanda também possuíam vários argumentos políticos que os incitava a matar Tutsis. No entanto, a preocupação desta pesquisa volta-se especificamente para os discursos que desumanizam com o fim de eliminar aquele que está sendo desumanizado.

Ainda sob a perspectiva do/a opressor/a, é importante afirmar que nem sempre a sua crença corresponde à realidade do/a oprimido/a. Ainda que ele/a acredite “desumanizar” um(a) homem/mulher, isso não ocorre tal como o discurso afirma. A desumanização ocorrerá sobretudo nessas duas ordens: a ordem discursiva, onde a desumanização consistirá em um “discurso sobre uma consideração”, ou seja, uma fala de quem oprime sobre a própria

consideração que ele faz de quem é oprimido – e aqui entra as possíveis relações e influências com o aspecto prático – e a ordem prática, que constitui dois fatores que se complementam: o tratamento conferido a determinados seres em situação de opressão, independentemente ou não do que se diz sobre os oprimidos e o impedimento de construção ou criação da própria humanidade do oprimido.

Já a segunda questão, essa já havia sido ponderada: se o opressor acredita que suas vítimas são de fato insetos, bichos ou coisas repulsivas, uma justificativa plausível para a existência de discursos desumanizadores pode ser encontrada num prazer insólito que o opressor sentiria ao ter sob si o oprimido e tal prazer carece de expressão. A literatura está repleta de exemplos acerca dessas afirmações. Existem filmes que retratam os verdugos em calabouços escuros, sempre a mancomunar modos de infligir dor aos novos prisioneiros. O sorriso sarcástico, ao receber novas vítimas, é sempre uma constante nesses personagens. Na trilogia *A Busca do Graal*, de Bernard Cornwell, há personagens que sentem verdadeiro prazer na tortura ou em vislumbrar uma execução pública. Esse prazer aparece de forma caricata também em alguns personagens do filme *As Bruxas de Salém* (HYTNER, 1996), no qual há juízes que sentem gozo em proferir uma sentença favorável à condenação. Como será visto mais adiante, entre os colonos espanhóis, parece haver um certo divertimento durante alguns massacres indígenas.

Os exemplos supracitados, não obstante, não são absolutos e generalizáveis a todos os tipos de algos. Porém, o ato de divertir-se com o sofrimento animal não é de todo algo estranho na cultura humana. A caça esportiva e as “rinhas” de determinados animais são exemplos disso. A desumanização, ao reduzir, na visão opressora, o outro a um animal, as possibilidades de fazer desse ser desumanizado o que se faria a qualquer outro animal são apenas duas variantes desse processo. O fato é que, seja como for, a violência contra determinados seres, sejam animais humanos ou não, parece, em muitos casos, divertir o opressor.

Há ainda outras possibilidades de explicações para a existência da desumanização, haja vista que os motivos que levam ao seu aparecimento e à sua execução podem ser vários. Porém, as especulações a serem feitas nesta pesquisa sobre esses motivos se configurarão bastante limitadas, uma vez que o foco dessa dissertação é analisar o funcionamento da desumanização. Portanto, sua existência aparece *inicialmente* como pressuposto cunhado a partir da presença de discursos desumanizadores e descrições de ações desse porte numa literatura específica sobre o tratamento atribuído a determinados indivíduos ou grupos. Nesse

sentido, o que se segue são algumas teorias acerca das motivações para o desencadeamento da desumanização.

Sabe-se que, em primeiro lugar, a desumanização pode ter como base inicial o preconceito, ou seja, uma consideração prévia a respeito do outro, sem qualquer justificativa racional para tal consideração. Aliás, a justificativa só aparecerá como consideração “racional” (ou, pelo menos, como tentativa de fazer-se racional) após o estabelecimento do preconceito. Na impossibilidade de comunicação com os indígenas na América, por exemplo, a justificativa de Colombo de que os indígenas “não teriam aptidão para a língua” (Cf. TODOROV, 2010a, p. 42) é claramente a exposição de um preconceito, já considerado verdadeiro por ele.

A dificuldade em explicar racionalmente um preconceito ocorre porque, em princípio, ele não é racional – depende muito das pulsões, afinidades, antipatias... (e, por que não, de uma compreensão incrivelmente limitada da realidade). A constituição de um preconceito é perpassada por uma gama de afetos que nem sempre se ligam à reflexão daquilo que é ponderado e, sem essa conexão entre o que sinto e o que penso, a construção imagética do outro fica, no mínimo esfacelada: como se a imagem (presença) do outro fosse construída por meio de um mosaico de considerações cujas peças nem sempre se encaixam.

O preconceito, portanto, pode ser um motivo convincente rumo à efetivação da desumanização. No entanto, se enveredássemos por uma perspectiva um tanto genealógica, perceberíamos que, em muitos casos, os discursos desumanizadores com base nos preconceitos são constitutivos da imagem pejorativa dos oprimidos contra os quais os “opressores” se voltam.

Todavia, entrevê-se que outra perspectiva que resguardaria a necessidade de emitir discursos desumanizadores se encontraria, sobretudo, numa esfera psicológica. Como já foi dito, haveria um prazer implícito por parte do “desumanizador” ao desumanizar outros seres humanos, e o motivo para tal seria também psicológico – para usar os termos de Hannah Arendt, tais discursos serviriam para “superar a piedade animal” que normalmente se teria ao tentar destruir, ou mesmo infligir dor ou fazer mal a outro ser humano²¹.

Hannah Arendt fala da “superação da piedade animal” para explicar que uma das preocupações da Polícia Nazista (SS), relativamente à contratação de seus soldados, era “como superar não tanto a sua consciência, mas sim a piedade animal que afeta todo homem

²¹ A referida perspectiva genealógica da emissão de discursos desumanizadores, também tenderia à referida “superação da piedade animal”, mas sempre buscando a indiferença total do outro frente aos assassinatos em massa, como a perspectiva psicológica buscaria a referida suspensão do próprio executor da tortura ou do assassinato.

normal em presença do sofrimento físico” (1999, p. 122). Percebe-se aqui que ela adota como pressuposto a existência dessa “piedade” em todo ser humano. Para tanto, Hannah Arendt parece ter se baseado na percepção de que geralmente os seres humanos tendem a apiedar-se de outros quando esses estão sofrendo. A existência de sentimentos como a caridade e a própria piedade em si, que volta e meia se veem sendo vividas no cotidiano das pessoas que nos cercam, testemunha sua própria efetividade.

Bauman (1997, p. 40) parece concordar com Hannah Arendt acerca da referida “superação”, pois assim afirma:

A “superação da piedade animal” não poderia ser buscada e alcançada através da liberação de outros instintos animais, inferiores; esses seriam com toda a probabilidade disfuncionais para a capacidade de agir da organização; uma multidão de indivíduos vingativos e homicidas não igualaria a eficiência de uma pequena mas disciplinada burocracia estritamente coordenada. Mas aí não ficava absolutamente claro se era possível confiar que os instintos assassinos afluíam em todos aqueles milhares de funcionários e profissionais que, simplesmente por causa da escala do empreendimento, deviam se envolver em vários estágios da operação.

Porém, Bauman aplica essa noção de “superação da piedade animal” somente ao contexto nazista, ou seja, sem ela não se poderia ter conseguido uma organização eficiente dos soldados para executarem friamente milhares de judeus/judias. No entanto, é possível suspeitar que essa pretensa “superação” também estivesse presente em outros momentos históricos, como, por exemplo, em grande parte do genocídio indígena ocorrido na América no século XVI. Mas o “objeto” não seria o mesmo, uma vez que parte dos colonos assassinavam indígenas sem qualquer piedade, mas essa “impiedade” não lhes foi construída por uma instituição. Nesse ponto, pode-se apenas elucubrar sobre os motivos que teriam levado os colonos a serem tão cruéis.

Relativamente às perspectivas até aqui apresentadas, pode-se ainda entrever dois pontos de análise interessantes: o primeiro diz respeito à utilização de discursos desumanizadores de modo consciente (pelo menos, por parte daqueles que os proferiam, isto é, criavam-nos e divulgavam-nos) com o intuito de fazer acreditar que os seres a quem eram dirigidos tais discursos eram realmente consonantes com o que deles era dito – tendo-se, assim, uma utilização ideológica de tais discursos. O segundo ponto seria uma utilização não tão consciente, no qual os/as emissores/as os emitiriam mais para si mesmos, para justificarem a si mesmos os atos abomináveis que decorreriam do pronunciamento e da consideração dos discursos desumanizadores.

O primeiro ponto de análise demonstra um discurso voltado para aqueles que lidariam diretamente com a dizimação dos grupos oprimidos, ou mesmo para as massas em geral, visando à justificativa racional da destruição desses oprimidos. Nessa perspectiva, a propaganda pode ser considerada um dos grandes instrumentos da desumanização. O segundo ponto refere-se a muitos algozes que se agarrariam a tais discursos (muitas vezes inconscientemente) para não verem os traços óbvios de humanidade em suas vítimas e, com isso, poder assassiná-las sem piedade. No entanto, é importante observar que a existência dessa piedade nem sempre é observada em todos os verdugos, mesmo porque não é algo natural do ser humano apiedar-se, embora esse tipo de sentimento/comportamento seja recorrente em grande parte das culturas. Mesmo assim, a tentativa de suspendê-la (ela existindo ou não no indivíduo) por parte daqueles que estão no poder (principalmente em movimentos totalitários) demonstra a crença de que tudo aquilo que impede a ordem, o cumprimento do mando, a reflexão da ação, deve ser eliminado para que a ação cordata com os ditames do poder vigente não cesse.

Desse modo, o primeiro ponto de análise, isto é, o discurso desumanizador pronunciado de modo consciente seria dirigido e serviria explicitamente a seres reconhecidamente chamados de “humanos”, em princípio, com a intenção de descaracterizá-los dessa pretensa humanidade arrogada a eles até então, identificando-os a qualquer coisa que fosse vil o suficiente para ser destruída, mostrando que tais seres, ditos anteriormente como humanos, não o seriam de fato, seja porque, *de acordo com os discursos opressores*, partilhariam de características não humanas (e ainda se oporiam radicalmente ao que é considerado “humano” de fato), seja porque não atingiram a “humanidade” ou essa lhes teria sido “tirada” ou “impedida” de alguma forma.

A referida identificação entre os discursos desumanizadores e suas vítimas encontra-se inerente à própria emissão dos referidos discursos. Em outras palavras, um dos fins possíveis que os discursos desumanizadores poderiam visar seria a criação de uma pretensa identidade entre o que o opressor afirma sobre o próprio oprimido, sendo esse último destituído, assim, da possibilidade de se autocriar como humano, na medida em que se vê privado de construir discursos sobre si mesmo, ou, se há tais discursos, esses aparecem despojados de realidade diante da “nova verdade” expressa e imposta pelo opressor. Mas não se pode deixar de observar que cada discurso desumanizador, em cada tempo histórico específico e de suas vítimas, ganha contornos diferenciados. Portanto, a personificação da identidade entre o que o/a opressor/a diz e o/a oprimido/a é, possui uma grande variedade de efetivações. Os

objetivos também podem mudar: nem sempre se desumaniza para destruir, mas, muitas vezes, somente para subjugar, para manter sobre seu domínio.

Outro modo de desumanização seria o tratamento abjeto que o opressor inflige aos oprimidos a partir da consideração de que a referida identificação (entre discurso desumanizador e oprimidos a serem “desumanizados”) é verdadeira e, por isso, justifica-se um tratamento torpe a eles perpetrado. O tratamento desumano, presente muitas vezes nas relações de opressão, denotam, portanto, as crenças na veracidade do discurso desumanizador.

Já no segundo ponto de análise (os efeitos inconscientes dos discursos desumanizadores sobre os verdugos), tal necessidade do referido uso discursivo não faria mais sentido, pois os seres em questão já haveriam “encarnado”, de certa forma, os discursos, de tal forma que eles sequer seriam mais necessários. Aqui, sim, entraria a relação do senhor e do escravizado, mencionado anteriormente, ou seja, nesse caso, não há por que se dar ao trabalho de criar um discurso que desumanize dirigido a um ser que já foi subjogado, (e, porque não, “desumanizado” uma vez que lhe foi imposta a condição de “coisa”, de “propriedade” de alguém). Esse segundo ponto de análise seria o ápice da desumanização, já que ela deixa de existir, pois suas vítimas já foram pretensamente desumanizadas e, por isso mesmo, o único tratamento que se lhes deve ser concedido é aquele mediado pela indiferença.

É importante frisar, porém, que nem toda relação de opressão envolve desumanização. Por isso, insiste-se aqui que tal desumanização ocorreu e ainda ocorre dentro de eventos históricos específicos, com características muitas vezes singulares. É provável que a desumanização estivesse presente entre determinados colonos e índios, nazistas e judeus. Mas, em ambos os casos, a presença de discursos e práticas desumanizadores que permeavam tais relações são indicativos de que a desumanização poderia vir a ocorrer sob outra ordem: o opressor se desumaniza ao humilhar e emitir discursos pejorativos sobre os oprimidos porque esses são “apenas” humanos, como o opressor estaria “acima” do humano, exercendo, assim, um poder divino e de direito por ser/sentir-se superior, do qual extrairia grande prazer. Eis o intrigante exemplo e análise que Todorov (2010b, p. 146) faz desse tema:

Como explica um ex-combatente da guerra na Argélia, quarenta anos depois da ocorrência dos fatos: “era possível sentir certa forma de júbilo ao assistir a cenas tão atroz... Ter à sua disposição um corpo para utilizá-lo a seu capricho...”. Reduzir o outro ao estado de incapacidade completa confere ao torturador o sentimento de um poder supremo. No caso de assassinatos, tal sentimento não perdura: tendo sido morto, o outro se torna objeto inerte e já não permite o júbilo suscitado pelo triunfo obtido pelo torturador sobre a vontade de outrem que, ainda por cima, continua vivo. Em compensação, o estupro de uma mulher diante do marido, pais ou filhos da própria vítima, a

tortura de uma criança diante do próprio pai: tais atos produzem uma ilusão de onipotência, uma sensação de atingir a soberania absoluta. Essa transgressão dos regulamentos da convivência entre humanos leva, assim, o transgressor a sentir-se quase um super-homem.

A perspectiva do prazer traz uma outra abordagem possível para a desumanização, a saber, a voluntariedade do ato de desumanizar: nesse âmbito, reconhece-se que o outro, o oprimido, é um ser humano e está sofrendo com a opressão a ele imputada. Contudo, é justamente porque se reconhece que o/a oprimido/a é um ser humano e sofre que muitos de seus algozes, por não quererem estar no lugar deles, a eles oprimem. Isso é possível porque o ser humano é o único ser capaz de se colocar no lugar do outro e é a partir dessa possibilidade que pode surgir no espírito humano tanto a compaixão como a vontade de torturar. (Cf. Id., *Ibid.*, p. 32). Rousseau parece corroborar com essa perspectiva ao afirmar que

Ele [o educando, isto é, qualquer homem/mulher em situação de aprendizagem] sofre quando vê sofrer; é um sentimento natural. Um jovem torna-se duro e encontra satisfação em ver o tormento de um ser sensível quando as vicissitudes de vaidade o fazem encarar-se como isento dos mesmos sofrimentos por sua sabedoria ou por sua superioridade. (Rousseau apud NADARI, 2010, p. 101).

É justamente esse pretenso sentimento de superioridade que faz com que o/a opressor/a, ciente de que não quer estar no lugar do/a oprimido/a, sinta-se livre e confiante para impingir a ele/ela qualquer tipo de dor ou sofrimento. Aqui, pode-se vislumbrar um outro aspecto da desumanização: ela ocorre agora com o/a opressor/a que acredita “divinizar-se”, isto é, encontrar-se num âmbito muito superior acima do humano. Quando o/a opressor/a, portanto, vê a si mesmo como um/a “deus/a” que detém o direito à vida de outros – seres inferiores – ele se coloca numa esfera além do humano, desumanizando-se a si mesmo. Vários tiranos na história da humanidade viam-se como deuses e faziam-se crer pelos seus súditos como tais.²² Contudo, o ato de outorgar-se uma “divindade” é ainda um ato notoriamente humano. A “ultra humanização” dos/as opressores/as, portanto, seria também um dos possíveis motivos para a desumanização.

²² Ver o caso de rei Xerxes I, imperador da Pérsia, Montezuma entre os Astecas, Calígula em Roma etc.

2.2.1 Ritualização da Desumanização: rumo à morte.

A desumanização também possuiria como característica uma ritualização: um julgamento, o castigo, a construção do assassinato. Aqueles que acreditam na real possibilidade de despojar o outro de sua humanidade costumam situar o ser a ser desumanizado dentro de uma estrutura em que o tratamento que os/as oprimidos/as receberão, bem como a morte que terão, ressalta a pretensa perda da humanidade das vítimas desse processo. É o ritual que, utilizando a terminologia de Agamben, marcará a distinção entre quem é e quem não é o *homo sacer*.

É razoável perceber que a prova mais marcante da efetividade da ritualização da desumanização seja a existência dos discursos desumanizadores, cuja presença nas relações de opressão visando à submissão e/ou à aniquilação do outro, seria uma justificativa plausível para se afirmar que eles compõem um “ritual”, uma vez que, se aqueles a quem são dirigidos já se encontram sob a mercê dos que os proferem, a necessidade da existência de tais discursos seria vã, como já foi dito anteriormente.

Desse modo, o discurso que afirma o outro como sendo algo que ele não é (e nem quer ser), que visa evidenciar aspectos – nem sempre verdadeiros – do oprimido, ou mesmo que intenta identificá-lo a coisas “descartáveis”, “repugnantes”, “matáveis” configura um ritual de manutenção da opressão, assim como o encaminhamento para o assassinato “justificável” de um determinado ser ou grupo de seres humanos. No próximo capítulo, a questão do ritual da desumanização será melhor exemplificada.

2.3 O Aspecto Atributivo da Desumanização

Como foi mencionado anteriormente, o aspecto atributivo da desumanização consiste na emissão de discursos que atribuem determinadas características a um ser humano com o intuito de identificá-lo a coisas ou seres não humanos.

Essa atribuição ocorre por meio de discursos que apresentam sentidos diversos daqueles em que se espera que sejam dirigidos a seres humanos. Entretanto, esses discursos não são meros xingamentos ou algum tipo de ofensa gratuita que se impinge ao outro com o propósito de ofendê-lo. Aliás, dependendo do contexto, a ofensa é sequer necessária, haja vista o completo estado de miséria em que os(as) humanos(as) vitimados pela desumanização se encontram.

A desumanização é acompanhada de um “olhar envenenado”, de um pré-conceito manifesto, de uma intencionalidade canhestra que visa distinguir um ser humano de sua humanidade com o intuito de subjugá-lo e/ou eliminá-lo. Sua verbalização nada mais seria do que a tentativa de identificar cada vez mais alguns aspectos que geralmente não são atribuídos a seres humanos ou a um grupo específico de humanos. A finalidade da emissão desse discurso ainda é um mistério, dada sua gama de possibilidades, embora se suspeite que sirva principalmente para tentar suprimir a já mencionada “piedade animal” que muitos homens e mulheres sentem diante do sofrimento humano. No entanto, é certo que isso é apenas uma teoria; fato mesmo é que tais discursos existiram, eram enunciados e havia sobre eles uma relativa crença de que seriam verdadeiros, porque, em vários casos, quem emite tais discursos às vezes parece não acreditar neles, embora possa vir a tratar aquele a quem o discurso é dirigido de forma condizente a uma suposta verdade do discurso proferido. Analisemos os fragmentos a seguir que exemplificam essa ideia:

1) “Então os espanhóis os infamaram também de bestas [os índios] por achá-los tão mansos e tão humildes, ousando dizer que eram incapazes da lei ou da fé em Jesus Cristo”. (LAS CASAS, 2010, p. 52).

2) “Colombo não consegue ver o outro como humano e igual ao mesmo tempo, mas, devido a isso, trata-os como animais”. (TODOROV, 2010a, p. 107).

3) “[...] [os índios] não são ou já não são mais capazes de se auto-governarem do que loucos ou até animais selvagens e bichos, haja vista que sua alimentação não é mais agradável e só ligeiramente melhor do que a dos animais selvagens”. (Vitório apud TODOROV, *Ibid.*, p. 217).

4) Uma vez que o objetivo de uma Alemanha *judenrein* transformou-se na meta de uma Europa *judenrein*, a expulsão dos judeus da nação alemã tinha que ser suplantada por sua total desumanização. Daí a ligação predileta de Frank entre “judeus e piolhos”, a mudança de discurso expressa no transplante da “questão judaica” forma o contexto da autodefesa racial no universo linguístico da “autopurificação” e da “higiene política”. (BAUMAN, 1998, p. 47).

O primeiro e o terceiro recortes contêm discursos que evidenciam a desumanização de seres humanos, como o segundo e o quarto consistem em análises que atribuem desumanização a outros discursos. Os três primeiros referem-se a indígenas latinos do século XVI e o último aos/as judeus/judias do século XX. Percebe-se que há em todos eles a indicação de discursos que identificam seres humanos a animais. Às vezes as razões parecem,

à primeira vista, plausíveis (“eles não conseguem se organizar em sociedade” – embora esse fato não seja verdadeiro), mas, deixando fluir o argumento, ver-se-á que toda plausibilidade desembocará numa tentativa forçosa e absurda de tentar identificar um ser humano com aquilo que ele não é. Outras vezes (no caso dos/as judeus/judias) sequer há razões para tal identificação.

Os supracitados recortes, enquanto análises que atribuem desumanização a outros discursos (e a história está impregnada desses e de tons muito piores) são provas de que há falas que visam desumanizar seres humanos. Contudo, quando um colono ou um intelectual afirma que o indígena era um animal porque possuía determinadas características ou quando um nazista tentava identificar um judeu a um piolho, ao dirigir o olhar para eles, o que eles viam? De fato, viam bicho e piolho, respectivamente? Eis um fato curioso. Parece que os viam como humanos, mas esse olhar era cego, contaminado, pois, independentemente do que viam, tratavam indígenas e judeus como se de fato fossem animais e piolhos, como se o discurso proferido fosse verdadeiro em ambos os casos.

Observe-se que não se trata de querer simplesmente ofender, sujar a moral desses seres: o que se pretende é identificá-los com coisas desprezíveis para que, segundo afirma uma das teorias que será evidenciada a seguir, fique mais fácil sua aniquilação e/ou subjugação. O aspecto atributivo da desumanização geralmente apresenta-se sob algumas formas específicas:

2.3.1 Animalização:

Nas mais diversas lutas e guerras que os seres humanos têm travado entre si ao longo da história da humanidade, percebe-se que não é rara a presença de discursos e ações que desqualificam os “inimigos” como seres humanos. Muitas vezes, os discursos entre os beligerantes servem apenas para ofender o oponente. No entanto, é possível entrever que, em algumas situações, o intuito de tais discursos não é apenas ofender, mas sim tentar identificar o conteúdo do discurso com aquele ao qual ele se refere e, com isso, justificar atitudes vis sobre as “vítimas do discurso”.

Essa descaracterização de uns sobre os outros é também bastante perceptível na história ocidental no que se refere às relações de opressão, nas quais os/as opressores/as emitem discursos sobre determinados/as oprimidos/as e, a partir disso, pode ocorrer de os/as opressores/as, ao identificarem os/as oprimidos/as com o conteúdo de tais discursos, tratá-los/as conforme a pretensa veracidade daquilo que se diz sobre o/a oprimido/a. Tudo isso

visando a uma suposta tentativa do/a opressor/a de mostrar que o/a oprimido/a não é humano/a, ou mesmo de tentar despojá-lo/a de sua humanidade.

Nota-se que essa tentativa de despojamento da humanidade do outro – se é que isso seja possível – manifesta uma interessante característica: tenta-se descaracterizar o outro como humano atribuindo a ele certas especificidades ou atitudes de animais ditos “irracionais”. Parece, desse modo, que o/a opressor/a, ao falar do/a oprimido/a como se esse/a fosse um animal ou mesmo ao tratá-lo/a como bicho, com o intento de subjugá-lo/a ou eliminá-lo/a, tenta desumanizá-lo/a. E é justamente essa noção de animalização do outro como possibilidade de desumanização que constitui o objeto das presentes considerações.

Até aqui muito se falou sobre *desumanização como identificação com animais*. Assim sendo, como foi dito, verifica-se na realidade histórica a presença de discursos que identificam seres humanos com animais e tais discursos podem ou não acompanhar práticas de desumanização e tais práticas, por seu turno, consistiriam no tratamento vil de seres humanos como se esses fossem animais irracionais. A impressão que se tem é que essas percepções revelam uma suposta “permissão” para matar e oprimir, desde que o objeto a ser morto ou oprimido seja um animal. A relação que muitas culturas vêm desenvolvendo com os animais tem mostrado a banalidade com a qual esses vêm sendo tratados ao longo do tempo. Em nossos dias, o tratamento torpe dispensado a animais em matadouros (o abate em série, o vil encurralamento em espaços ínfimos), bem como a áurea de normalidade que envolve todo esse processo, deixa evidente uma aceitação implícita de grande parte da comunidade humana no que tange ao assassinato animal.

Logo, em outras palavras, é como se o fato de muitos seres oprimidos não serem tratados como humanos fosse um fator suficiente para exterminá-los ou mantê-los sob seu jugo, revelando a questão: e se realmente não fossem humanos, ou seja, se fossem animais irracionais, poderiam ser mortos ou torturados? É uma pergunta que denota uma compreensão outra da questão em voga: na perspectiva do opressor, que emite os discursos e efetiva as práticas desumanizadoras, a resposta seria afirmativa, haja vista que é justamente essa identificação com animais que se encontra presente na “literatura da desumanização”, a qual muitas vezes aparece como motivo suficiente (a referida identificação) para a opressão.

Ao analisar criticamente a existência dos animais (esses não existem por si para o abate humano) e a tentativa de identificação de homens e mulheres com insetos, por exemplo, vê-se que *não* seria justificável a opressão nem o assassinato dos mesmos, ainda que esses fossem, de fato, insetos. Contudo, essa nem sempre é a visão do/a opressor/a: para muitos/as

deles/as, importa a verdade do seu discurso ou, quando lhes convém, as suas ações sobre os/as oprimidos/as independentemente dos discursos sobre eles/as.

Portanto, essa pretensa “permissão” para destruir animais ou coisas é inerente ao próprio exercício de poder do opressor que assim fala e assim faz. O fato de membros do partido nazista associarem judeus/judias a piolhos e dizerem em seguida que “por isso” deveriam exterminá-los é exemplo disso. (Cf. BAUMAN, 1998, p. 47).

O que se pretende afirmar aqui com essa discussão é que, ainda que fosse possível transformar a condição de determinados seres humanos em uma pretensa “condição animal”, mesmo assim, não se justificaria qualquer tratamento vil a eles dispensados também seriam indevidos. E por que seria assim? Porque a vida animal está naturalmente imersa num fluxo que gera a própria vida do ecossistema em que vive. A luta pela sobrevivência é comum a todos os seres vivos (exceto, talvez, para alguns seres humanos).

Da mais microscópica bactéria até o maior dos mamíferos viventes, todos, de algum modo, lutam para continuarem vivendo, de tal modo que não parece absurdo dizer que a luta pela própria vida é algo bastante natural. No meio ambiente, o assassinato de alguns animais por outros é gerador de vida do próprio ecossistema. E é dentro desse fluxo de morte e vida que a existência acontece. Entre os seres humanos, esse fluxo é bem mais complexo, haja vista a sua possibilidade de fazer escolhas, as suas intenções, os seus valores etc. Na comunidade humana, por meio da cultura, cria-se um modo próprio de existência no qual o assassinato só gera a morte, mas a luta pela vida encontra-se cada vez mais latente em cada ser humano. Nesse sentido, é totalmente defensável que, uma vez que o ser humano é ser de vontade e liberdade, cada um tenha o direito de fazer de sua vida o que bem entender, desde que esse direito redunde em responsabilidade e respeito ao direito dos outros de fazer o mesmo. Assim sendo, independentemente das considerações que são feitas acerca de qualquer ser humano, seu direito à construção de sua própria existência deveria ser respeitado.

Entretanto, há que se observar que a animalização não é casual no que se refere às relações de opressão. Falar da animalização como parte (ou mesmo, um) dos modos da desumanização do/a homem/mulher requer um adendo importante a título de esclarecimento. Essa “animalização”, como foi dito, trata-se de atribuir características animais aos seres humanos ou mesmo de identificar esses mesmos seres com “animais irracionais” a fim de subjugar-los ou “destituí-los” de sua humanidade para justificar a violência contra eles e até mesmo seu assassinato.

A literatura histórica que se tem sobre as ofensas que os seres humanos vêm trocando entre si é bastante vasta. Ou seja, atribuir características de determinados animais a seres

humanos ou mesmo tentar identificar alguns animais com esses seres sempre foi considerado ofensivo. Ainda hoje, animais como burro, piranha, veado, cachorro, galinha, na cultura brasileira, por exemplo, quando associados a alguém, constituem uma grande ofensa. Logo, não é de se estranhar que esse fato também esteja presente na cultura ocidental.

Tal ofensa em si, portanto, só se concretiza se já houver uma consideração desonrosa de determinados animais ou de algumas de suas “ações”. Diz-se “determinados” animais porque nem todo animal é utilizado para ofender o/a outro/a – há até alguns que são utilizados para elogiar: “forte como um touro”, “livre como um pássaro”. No entanto, para ofender, geralmente, usam-se animais que em si causam repulsa ao ser humano, ou então, possuem características que são consideradas ignóbeis à humanidade, ou ainda comportam-se de maneira contrária ao modo que se espera do agir humano. Quando se diz que alguém é um porco, por exemplo, dentro da cultura brasileira, isso costuma ser ofensivo porque o excesso de sujeira característico desse animal, associado ao ato de viver envolto em lama, de se alimentar de restos e de exalar mal cheiro, costuma ser considerado repulsivo aos seres humanos. Afirmar que alguém é um inseto, dentro da mesma cultura, significa dizer que esse alguém é demasiado desprezível, pois geralmente as pessoas não sentem qualquer pudor ou remorso de matar um inseto. Até mesmo a identificação entre a atividade sexual de alguns animais (como o cachorro, por exemplo) com a atividade sexual humana soa como ofensivo.

Destarte, não se pretende nesta pesquisa, de forma alguma, justificar quaisquer considerações pejorativas dos animais como sendo pertinentes. Contudo, percebe-se que essas considerações, aplicadas a determinados seres humanos, ocorreram no passado e ainda ocorrem na atualidade à revelia de qualquer valoração moral que se possa ser feita a esse respeito.

Tudo isso está sendo explicitado porque, ao encarar a identificação de seres humanos com animais e a utilização dessa como justificativa para a subjugação e/ou assassinato de homens e mulheres, não se pretende afirmar uma concordância com tais fatos, ou mesmo que eles estejam certos ou errados: o que se evidencia aqui concerne a uma gama de fatos que, querendo ou não, concordando ou não, aconteceram.

Desse modo, ao lançar o olhar sobre algumas situações históricas, é possível perceber que o que vem acontecendo é que homens e mulheres vêm sendo destituídos (se é que isso é possível efetivamente) de seu *status* de “humanos/as” na medida em que são identificados com animais e essa identificação, conseqüentemente, tem servido como justificativa para o morticínio e o domínio desses seres. Em alguns eventos históricos, os seres ditos “humanos” (com todos os “atributos” que esse termo pode trazer) dizimaram outros grupos de seres da

mesma espécie e a justificativa para tal destruição foi a de que esses últimos *poderiam* ou *deveriam* ser destruídos porque não eram sequer humanos.

A forma com que o ser humano vem tratando ao longo do tempo outros seres vivos (animais e plantas), considerados até então como seres “inferiores”, explicaria, em princípio, a afirmação de que, pelo fato de serem “inferiores”, poderiam/deveriam ser subjugados, mortos ou destruídos.

A noção de “inferioridade” dos animais é antiga: desde o Gênese bíblico, a ordem divina ao homem é “[...] Enchei e subjugai a terra! Domina sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre tudo que vive e se move sobre a terra”²³. (BÍBLIA, 1989, p. 29). Os verbos ‘subjugar’ e ‘dominar’ evidenciam o suposto “poder” ou “autoridade” do ser humano sobre todo ser vivo que não é humano. Aliás, o próprio fato de nomear os outros como “animais” já denuncia a própria autoexclusão do/a homem/mulher do que é por ele/ela chamado de “animal”, como se o próprio ser humano também não o fosse.

Esse ponto de vista é corroborado por Derrida (2002, p. 48), que afirma: “O animal, que palavra! É uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente”. Portanto, ao excluir-se do que ele mesmo chama de ‘animal’, o ser humano marca uma distinção ontológico-linguística entre o que ele é e o que ele não é. A manutenção dessa distinção é sintomática para a permanência de um suposto *status superior*. Sendo assim, passa a ser notória a separação entre o ser humano (bom, racional, sentimental, organizado, político, social, moral, manso, limpo etc.) e os “outros” animais (maus, irracionais, instintivos, passionais, agressivos, abjetos, traiçoeiros, sujos etc.). Acerca dessa distinção, pode-se concluir que

usamos a palavra “animal” como se ela não se referisse aos seres humanos, como se nós não fôssemos igualmente animais. Tudo está implícito quando as palavras ‘animal’ e ‘besta’ são usadas como insulto mantém a separação entre os animais humanos e os não humanos. Estruturamos a linguagem para evitar o reconhecimento da nossa semelhança biológica. (ADAMS, 2012, p. 108).

Assim sendo, a distinção supracitada, bem como a fixação dos papéis de cada uma das partes (“superior” e “inferior”), vêm à tona quando há tentativas de uma identificação, isto é, quando se percebem discursos que tentam identificar seres humanos com determinados animais. Tais tentativas sempre reascendem a discussão entre limites, distinções e

²³ Gen. 1,28b

semelhanças entre “humanos” e “animais”. Atualmente, inclusive, tais distinções estão cada vez menos evidentes, como salienta Agamben (2012, p. 62)

O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem. Caso se suprima esse elemento, a diferença entre o homem e o animal se anula, a menos que se imagine um *homem* não falante – *Homo alalus*, portanto – que deveria servir de ponte à passagem do animal ao humano. Mas isso é, com toda a probabilidade, apenas uma hipótese proporcionada pela linguagem, uma pressuposição do homem falante, por meio da qual obteremos sempre e ao menos uma animalização do homem (um homem-animal, como o homem-macaco de Haeckel) ou uma humanização do animal (um símio-humano). O homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem de outra.

Todavia, à revelia da percepção de que o/a homem/mulher nada mais é do que mais um animal entre outros, na prática, o que se vê ainda, é uma continuidade da manutenção da distinção entre humano e “animal”, sempre com o humano a arrogar-se a si uma pretensa “superioridade” (curiosamente baseada em crenças e valores próprios dos humanos) sobre outros viventes. A existência dessa manutenção é desvelada sempre que há uma tentativa de identificar seres humanos com certos animais: dizer que alguém é um cavalo pode ser bastante ofensivo, a despeito das qualidades de “ser cavalo”.

Poder-se-ia contra-argumentar que, quando alguém é chamado de ‘cavalo’, o que há nessa afirmação é uma metáfora e que o ofensor pretende é salientar características que estariam para além do próprio “ser cavalo”²⁴. Porém, é importante notar que, por mais metafórica que seja a presença do animal como referente na metáfora, essa já vincula por si uma certa valoração negativa do animal: por que um cavalo, uma galinha, um burro e não outra coisa? Parece que as pessoas têm aversão ao serem identificadas a animais, ou mesmo ao sentido que lhes é atribuído pelos mesmos humanos e que acaba por se tornar símbolo vivo desse sentido. O fato é que os animais não humanos têm sido usados em discursos para se referirem a coisas que são abjetas aos humanos, que sempre fizeram questão de manter a devida distância dos “outros” animais, arrogando que o modo humano de portar-se é melhor, mais digno e, portanto, “superior”.

²⁴ Como a brutalidade, por exemplo, pois nem todo cavalo é “bruto”, mas o fato desse animal por vezes coicear, tal ato é re-significado no mundo humano, possuindo outras conotações. Parece que é justamente essas “outras conotações” que o ofensor quer evidenciar ao identificar alguém com um cavalo, sendo esse apenas o referente que faz passar um sentido que lhe transcende. Em outras palavras é o animal tal qual é concebido pelo humano – e não o bicho em si – que é posto como algo pejorativo, uma vez que o próprio ato de coicear do cavalo, em si mesmo, sequer pode ser considerado um ato de brutalidade.

Portanto, quanto à perspectiva de que quem profere os discursos desumanizadores aparentemente utiliza somente uma metáfora ao tentar identificá-los com animais ou coisas vis, pode-se contra-argumentar ainda que a forma como indígenas sul-americanos no século XVI e os/as judeus/judias no século XX foram tratados, por exemplo, é como se o discurso proferido fosse literal – nesse caso, estaríamos diante de uma *metáfora morta*, cujo sentido conotativo foi totalmente esvaziado e deixou de existir. Assim, segundo Loyola (2005, p. 57), “o sentido do falante (de enunciação) passou a ser o significado literal do enunciado”. Logo, a “mortificação” da metáfora é fundamental para a referida identificação. Faz parte da desumanização do/a homem/mulher “matar” a metáfora. Explica-se: o que diferencia uma ofensa de uma tentativa de desumanização, isto é, de identificação de algo com um ser humano é justamente o fato de que, na ofensa, a metáfora ainda é conservada, viva.

Por exemplo: se se chama alguém de “burro” (ou mesmo se se considera alguém como sendo “burro”) com o intuito de ofendê-lo, isso não significa que ele será tratado como um burro de verdade (dando-lhe feno a comer, colocando-lhe pesadas cargas a carregar ou montando nesse alguém). Há algo implícito aí: uma comparação embutida, pois se quer dizer que a pessoa a quem se quer ofender é “tão ignorante quanto” um burro e o tratamento que se dará a ela consiste no tratamento que se daria a uma pessoa ignorante.

Já na identificação entre um discurso e um ser, a conotatividade é eliminada, substituída pela sua literalidade. Dentro desse processo, se digo que um determinado ser é um inseto, logo, tratá-lo-ei como tal, sem qualquer metáfora. Jogarei “gás venenoso” sobre ele ou o matarei com um facão, haja vista que seu tamanho impede que eu o esmague com minha sandália.

Portanto, a metáfora morta é condição *sine qua non* para o desenvolvimento da desumanização. Ela se insinua com a intenção de tornar o ser a quem ela se dirige em sujeito literal do que é dito pelos opressores. Sendo assim, a questão da ofensa em si é menos problemática. O principal perigo dos discursos de identificação entre seres humanos e animais é a literalização da ofensa ou, em outros termos, quando já não se trata propriamente de ofender o outro, mas torná-lo literalmente outra coisa não humana, isto é, identificá-lo factualmente com o que é dito sobre o/a ofendido/a intentando com esse ato justificar o domínio ou assassinato de seres ou grupos humanos. Há aí a morte da metáfora. Nesse sentido, dizer que alguém é um cavalo já não é querer ressaltar características que são atribuídas ao cavalo e que supostamente estariam presentes em alguém, mas sim considerar o outro de fato como sendo um cavalo, digno de ser selado e montado. É nesse contexto que se

diz aqui que houve uma animalização do ser humano e tal animalização constitui um modo de desumanização.

Keith Thomas, citada por Adams (2012, p. 82), concordaria com essa análise ao notar que, no início do período moderno,

Uma vez percebida como animais, possivelmente as pessoas eram tratadas como tal. A ética do domínio humano retirou os animais da esfera de interesse humano. Mas também legitimou o mau tratamento dado aos seres humanos que estavam numa suposta condição animal.

Apesar dessas elucubrações, ainda não se pode dizer quando, especificamente, os animais passaram a ser símbolos de características pejorativas para os seres humanos. O fato é que o discurso que promove a identificação entre seres humanos e alguns tipos de animais – gerando assim o que está sendo chamado de “animalização” – fez-se presente ao logo da história ocidental e esse discurso, muitas vezes, foi apresentado como justificativa plausível – ainda que não o fosse – para a escravização, o domínio, a tortura e o assassinato daqueles que eram “animalizados”.

A efetividade do uso desses discursos é questionável e variável, ou seja, por que usá-los? Eles, de fato, surtiam e ainda surtem efeito? A insistente presença de tais discursos em situações onde há relações de opressão entre “senhores/as” e “escravos/as” (os povos indígenas da América, os/as judeus/judias na Europa, os Tutsis em Ruanda) aponta que sua efetividade possuía alguma força. Ao que tudo indica, tais discursos poderiam ser utilizados, como se tentará apresentar nas linhas que se seguem, principalmente com o intuito de suspender a “piedade animal” do/a opressor/a (supostamente presente em todo ser humano), diante dos/as oprimidos/as e, assim, tornar possível execrá-los/as sem culpa.

2.3.2 Demonização/O mal político:

Há alguns grupos de oprimidos a quem são atribuídas características espirituais que transcendem o mundo natural. Esse tipo de discurso desumanizador foi bastante comum durante a Inquisição no início da Modernidade, pois era dirigido às mulheres que eram consideradas bruxas, seres maléficos e, por esse motivo, deveriam ser eliminadas. Assim, ao emitir discursos que tentam identificar seres humanos a seres maléficos, que povoam o imaginário humano – e que se encontram presentes na literatura religiosa mundial –, o/a opressor/a também desumaniza o ser humano.

O discurso acerca da “personificação do mal”, ainda que não seja espiritual, mas sim político, também entraria nessa categorização por conta do linguajar que se acaba adotando para tratar dessa questão. Como por exemplo, ainda hoje, a guerra que os E.U.A dizem enfrentar contra “o mal” (personificado pelo terrorismo) deixa entrever os resquícios do poder que o discurso que visa a uma espécie de demonização do outro pode ser eficaz. Além disso, as mortes perpetradas em nome de qualquer religião têm sempre como pano de fundo a identificação da vítima com “o” mal em si.

O que será chamado aqui de ‘demonização’ consiste ainda na consideração perversa de que o/a outro/ – o/a oprimido/a é a própria personificação do mal. Esse recurso da desumanização é bastante eficiente, pois, em princípio, poucos seriam favoráveis à continuação da existência daquilo que é notoriamente julgado como “mal”. No próximo capítulo, esse tema será tratado com mais respaldo.

2.3.3 A desumanização como história única

Uma abordagem simples, porém incisiva, sobre o discurso desumanizador que compõe o aspecto atributivo da desumanização é a que foi realizada por Chimamanda Adichie, na qual ela trata da questão da “história única”. Ela define esse tipo de história nos seguintes termos:

[...] Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como [sendo] uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre única história sem falar sobre o poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior que o outro”. Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. 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 uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. [...] A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. (Acesso em 06 de Out. de 2014).

O discurso desumanizador pode se configurar numa história única sobre um indivíduo ou mesmo um grupo de indivíduos. Ao apresentar apenas uma versão de uma história de alguém ou de um povo, torna-se latente a manipulação dessa mesma história, que passa a conter em seu bojo apenas aquilo que interessa àquele que a enuncia. Nesse sentido, a história única se torna discurso desumanizador na medida em que essa versão, tornada absoluta,

apresenta o objeto do discurso como algo desprovido de humanidade, como um ser digno de ser subjugado, maltratado, assassinado.

A repetição constante do discurso desempenha um papel importante em sua encarnação na realidade: talvez por isso a presença da propaganda racista e antisemita nos governos totalitários ou autoritários tenha sido sempre uma constante. Como expressa a famosa frase de Joseph Goebbels, que foi ministro da Propaganda de Adolf Hitler na Alemanha Nazista, “uma mentira dita mil vezes torna-se verdade”. Ainda hoje parece ser essa a lógica dos meios de comunicação de massa, cuja insistência em repetir informações parciais sobre determinados indivíduos, grupos ou acontecimentos, acabam esboçando um quadro bastante limitado da realidade.

A questão do poder é bem mais complexa. Não obstante, é sabido que, nas relações de poder, quem decide sobre a história do outro, como e quando contá-la, sob quais aspectos e dentro de quais contextos é quem acaba por formular a única história desse outro. Quem oprime acaba por justificar sua opressão a partir de histórias que ele mesmo conta sobre o oprimido e, por meio da repetição (que reverbera mais para si mesmo do que para o outro), tais histórias passam a ser inculcadas como verdades. Sendo essa história um discurso verdadeiro sobre o outro e sendo o conteúdo dessa história algo de pejorativo para o outro, tudo isso parece justificar o tratamento geralmente imposto ao oprimido, quando não, a sua própria aniquilação.

Por fim, a existência de uma história única sobre um indivíduo ou um povo, história essa que é proferida por quem domina e oprime, suplanta a possibilidade de virem à tona outras histórias, contadas pelas próprias pessoas que as viveram. Impedir o outro de construir para si sua própria história, assim como não deixar que ele expresse suas próprias experiências e suas relações com o que foi experimentado, é o mesmo que encerrar essas vidas numa linha de segmentaridade dura, inflexível, cujo rumo é o aprisionamento e o devir é a morte.

Pode-se perceber o perigo da história única, por exemplo, a partir de alguns relatos e visões que se tinham dos/as judeus/judias entre outras vítimas da Segunda Grande Guerra:

São poucos os registros, durante e após a guerra, de mulheres alemãs expondo suas considerações sobre os/as judeus/judias e o Holocausto. Mais comum era um discurso colonialista sobre a burrice, sujeira e preguiça dos “locais”, referindo-se aos poloneses, ucranianos e judeus, ou referências veladas às terras sombrias infestadas de “bolcheviques”, “criminosos” e “*partisans*”, ou ao nativo infantilizado, que é esperto mas inferior, e portanto dispensável. (LOWER, 2014, p. 170-171).

O mencionado “discurso colonialista”, como sugere a citação acima, consistiu na única história, divulgada e repetida entre os militantes nazistas a tal ponto de, aos olhos destes, serem encaradas como verdades e, como tais, justificariam por si um tratamento “adequado” – entenda-se violento – aos sujeitos dessa história.

No vídeo em que Chimamanda Adichie expõe suas ideias acerca das histórias únicas, ela apresenta vários exemplos, partindo da experiência dela mesma, de como tais histórias se fizeram e ainda se fazem presentes na realidade. Todavia, a história ocidental está repleta de exemplos desse tipo de discurso: a história única que apresenta mulheres como seres inferiores aos homens e mais propensas ao “pecado” que esses, a história de que os povos indígenas são preguiçosos e que não lutaram com afinco para defender suas terras, a história de que os/as judeus/judias só pensam em dinheiro, a história de que os gays são sempre promíscuos, a história de que os negros são indolentes, a história de que os presidiários são a escória da humanidade, tudo isso, que acaba por se tornar chavão e povoar os discursos do senso comum por conta da repetição infinda dessas histórias, acaba se cristalizando em preconceitos, em verdades inquestionáveis, naquilo que “todo mundo sabe que é assim”, formando, desse modo, uma “história única” de cada minoria específica.

2.4 O Aspecto Destitutivo

Também foi salientado que o aspecto destitutivo da desumanização diz respeito à privação dos oprimidos de suas condições para efetivarem sua existência como seres humanos. Nesse sentido, algo é feito para que eles não consigam se desenvolver como tais.

Desse modo, há realização da desumanização quando oprimidos são privados de sua liberdade (por meio da escravidão). A escravização, ou até mesmo o próprio confinamento, trazem consigo um conjunto de privações – como escravos são retirados de sua temporalidade, não agindo mais por si nem para si, um outro funcionamento lhes é imposto. As consequências disso consiste numa limitação até mesmo da consciência, pois o centro da sua existência passa a ser o seu senhor, que, por seu turno, possui o poder de manter ou não a vida do seu escravo.

Uma fundamentação contundente acerca da privação das condições para a realização da vida humana é fornecida por Teshainer (2013, p. 153) nos seguintes termos:

Nessa linha, Scarfone (2007, p. 220) diz que uma forma de desumanização consiste em negar a alguns o status de semelhante, declarando-os como todos os outros, ou seja, consiste em generalizar um grupo inteiro a uma identidade negativa, desconhecendo as semelhanças e diferenças de seus indivíduos, apagando qualquer diferença significativa que possa haver. Esse mecanismo apaga qualquer contradição dialética que o sujeito humano possa ter, transformando-o em uma massa disforme, impedindo esse sujeito de ser outro e, até mesmo, desfazendo a possibilidade da existência de uma comunidade, que só acontece porque é formada por diferentes.

Todo o processo acima evidenciado acaba por descaracterizar o humano, seja por meio de uma “generalização a uma identidade negativa”, seja pela eliminação das diferenças que compõem a diversidade dentro dos grupos humanos e que permite e fomenta a interação entre os mesmos. Tratar um grupo de seres humanos como sendo algo único, como se cada um de seus membros fosse, literalmente, a mesma coisa, acaba por impedir que cada membro desse grupo veja a si mesmo como ser singular e, conseqüentemente, a ausência dessa compreensão acaba redundando em empecilho para a construção de novas relações com os outros, mesmo porque, os outros passam a ser somente “mais do mesmo”.

Logo, o cerne do aspecto destitutivo da desumanização seria, enfim, a privação ou destituição das condições que propiciam ao ser humano tornar-se humano. O controle sobre as funções vitais do corpo, a limitação do consumo necessário para sua subsistência, o impedimento de fabricar coisas ou usufruir de coisas já fabricadas e a impossibilidade da ação livre e consciente consistiria nos vários modos do aspecto destitutivo.

Note-se que a escravidão não é a única forma de desumanizar. Há relatos de que, depois que algumas tribos indígenas da América espanhola do século XVI foram dizimadas, os sobreviventes, vendo-se sem lar, sem cultura, sem família, suicidaram-se (Cf. TODOROV, 2010a). Isso ocorreu também porque as condições de manutenção de sua vida, o modo como era disposto a esses usufruírem dessas condições, lhes foram tiradas. Nada lhes restou, logo, a vida não faz mais sentido. Essas privações, independentes de qualquer verbalização, falam por si acerca da consideração que se tem acerca das minorias inseridas dentro da desumanização.

Outro traço que a desumanização pode retirar do ser humano, com o intuito de desumanizá-lo, seria a sua própria privacidade. Sobre isso, Hannah Arendt (2008, p. 74) afirma: “A privacidade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do/a escravo/a) significava deixar de ser humano”. O/a escravo/a, nesse sentido, não participaria sequer de uma esfera privada, haja vista que a dimensão existencial do “para si” lhe foi negada por meio da escravidão, deixando somente a

esfera do “para o outro”, como se fosse um objeto criado somente para executar seu fim específico que já lhe seria dado de antemão.

Ainda sobre o aspecto destitutivo, fazem-se necessárias duas explicações ou lembretes importantes. Primeiro, não se trata aqui de querer justificar a existência de discursos e práticas de desumanização, mas sim perceber como funcionam, seus desdobramentos, imbricamentos e usos. Destarte, parte-se do pressuposto – cuja plausibilidade e efetividade encontram-se na literatura ocidental histórico/filosófica, que será vastamente citada no decorrer dessa dissertação – de que eles existem e estiveram (e ainda estão) presentes em alguns fatos históricos específicos, desde a Antiguidade até os nossos dias. Segundo, partindo da percepção de que, de fato, em certos eventos históricos, alguns grupos humanos dizimaram outros grupos “igualmente” humanos, com a justificativa de que estes não eram sequer humanos, as reflexões e as argumentações deste trabalho dirigem-se, para a tentativa de compreensão do olhar daqueles que, dentro das relações de opressão, ocupam o lugar do/a algoz/opressor/a sobre o objeto supostamente “desumanizado”. Afinal, o que ele/a via diante de alguém prestes a perder sua vida? Via um animal? Uma coisa? Outro/a humano/a?

Se tomarmos como exemplo os/as indígenas que foram dizimados na colonização da América pelos espanhóis no século XVI ou as mulheres queimadas nas fogueiras da Inquisição, ou ainda, os/as judeus/judias assassinados nas câmaras de gás durante a Segunda Grande Guerra, a opção “outro humano” era, *do ponto de vista prático*, relativamente suspeita. Não que os/as indígenas da colonização, as mulheres medievais ou os/as judeus/judias assassinados fossem considerados, sob a ótica de um *discurso sobre* eles/as, seres “não humanos”. Muito pelo contrário, seria possível encontrar entre seus verdugos defensores veementes da “humanidade” desses/as oprimidos/as. No entanto, a dúvida a respeito da consideração da “humanidade” desses/dessas paira quando se observa o aspecto prático, isto é, o tratamento inumano a eles/as conferido.

Nesse sentido, a consideração da humanidade servia apenas como um substrato, como aquilo que condiciona a possibilidade do domínio sobre o outro: porque é humano, é dominável, subjuguável, está encerrado num plano e numa condição onde tratamentos específicos são possíveis mediante somente a mudança de considerações – que, por sua vez, podem ser feitas ou modificadas por quem detém o poder para tanto. Mas o *tratamento* a eles e elas conferidos escapa ao modo habitual de tratamento atribuído a seres humanos.

A impressão que se tem é a de que a consideração da humanidade desses/as oprimidos/as serve somente para enaltecer uma pretensa “supra-humanidade” do/a algoz, que, ao dizer que o outro é “humano” (como se competisse a ele definir quem é e quem não o é),

sente-se no direito e com o poder de “despojar” esse outro de sua humanidade, tratando-o como se ele não fosse humano (a despeito de seu discurso “humanizador”).

Nesse ínterim, percebe-se o desvelamento de duas “humanidades”, digamos assim: uma enaltecida, que arroga a si o direito de dizer como o outro “humano” deve ser tratado, bem como definir os aspectos da “humanidade” do outro, a tal ponto de se poder dizer até que medida o outro é ou não “humano”; e outra despojada do seu querer e do seu decidir sobre si mesmo, estando completamente à mercê da consideração do primeiro.

Recorramos ao exemplo das “bruxas” no Medievo. Ainda que o livro *Malleus Maleficarum*²⁵ deixasse explícito um discurso que reconhecia que as mulheres e homens “identificados” como “bruxas” ou “bruxos” seriam outros humanos, o tratamento a eles/as conferido, isto é, torturas e até mesmo a morte por enforcamento ou queimados em fogueiras, afirmava uma “humanidade diferenciada”, uma humanidade “demonizada”, marcada pelo demônio (e por que não uma “não-humanidade?”), entre aqueles a quem era lícito aplicar as referidas penas e aqueles dignos de recebê-las.

Poder-se-ia contrapor que, nessa circunstância, ainda assim, não haveria uma consideração de desumanidade por parte dos algozes em relação às vítimas, uma vez que, para eles, matar na fogueira seria um gesto piedoso, pois seria melhor que as vítimas morressem queimadas, sendo suas almas purificadas – e, assim pudessem adentrar o paraíso – do que permanecerem vivas e, ao fim de sua jornada terrestre, serem merecedoras do eterno fogo do inferno. Contudo, o ritual a que as vítimas eram submetidas (execução de processo, negação do demônio, petição de clemência etc.) e a especificidade do tratamento em questão (enforcamento, queima na fogueira) e até mesmo o olhar²⁶ do carrasco que evidencia uma

²⁵ Esse livro (o conhecido “Martelo das Bruxas”) é uma obra do período medieval que consistia numa espécie de manual que visava, entre outras coisas, “reconhecer” bruxas, servas do demônio.

²⁶ A questão do “olhar opressor” talvez seja a que mais me intrigue: imagino constantemente a reação das pessoas numa execução pública de uma bruxa no Medievo: o desejo que a massa sente em ver a carne feminina queimando... o que eles – assim como os juízes - veem ali? Um ser humano? Em contrapartida, se outra mulher morre no mesmo povoado de maneira trágica, mas não sendo bruxa, as pessoas sentiriam o mesmo furor? Se fosse possível pensar, numa mesma ocasião, duas mulheres sendo enforcadas ao mesmo tempo: uma comprovadamente bruxa, a outra, notoriamente inocente. A massa ali reunida, bem como os verdugos, teria piedade só da segunda? Ou estariam curiosamente desejosos por ver a morte de quem quer que seja? O que eles veem? Mudando o exemplo, na América do século XVI, nos povoados europeus, a morte de uma criança branca poderia causar comoção, mas não a morte de uma criança indígena... Essa distinção do olhar, do modo como se vê o outro a partir da consideração que se tem do mesmo é um indício forte o suficiente para pelo menos questionar o fato de que nem sempre as relações de opressão se dão entre seres que se consideram igualmente e mutuamente humanos. Goldhagen (1997, p. 233) reafirma essas questões ao refletir sobre o caminho rumo ao assassinato de crianças em um determinado bosque: “É bastante provável que na Alemanha esses homens [soldados nazistas] já tivessem andado pelos bosques ao lado de seus próprios filhos, marchando alegremente e cheios de curiosidade. Que pensamentos e emoções ocorriam a eles como avançavam, ao examinar de soslaio a forma, digamos, de uma menina de oito ou doze anos que, para uma mente não ideologizada, poderia se parecer com qualquer outra garota?”.

gama de considerações específicas acerca daquele ser, além das intenções que pululam, tais considerações podem sim definir a ação dentro desse contexto como “desumana”, porque visa separar, de fato, o ser em questão de sua humanidade, levando-o a uma morte violenta.

Outro exemplo cabal que se poderia dar acerca desse “olhar” é o que ocorreu a muitas mulheres durante a Segunda Guerra Mundial:

a perpetradora que aceitava o conceito geral da necessidade de matar podia matar crianças judias e, no mesmo dia, mimar seus filhos e filhas quando chegava em casa. Não havia contradição na mente dela. Havia, sim um espantoso grau de clareza. Enfermeiras e médicos racionalizavam que suas injeções letais eram o fim do sofrimento: os “pacientes” eram doentes, incuráveis, num estado físico de limbo. Era preciso dar fim ao estado ambivalente do paciente, com uma “morte misericordiosa”. (LOWER, 2014, p. 176-177).

O que tal mulher via ao matar uma criança judia? Poder-se-ia argumentar que, por meio da racionalização que fazia, ela via uma outra criança a quem ela ajudava (com morte “misericordiosa”). Mas seria isso mesmo? Se ela tivesse que ministrar uma morte a crianças não-judias, por conta de uma determinação superior, ela o faria do mesmo modo, sem qualquer constrangimento? Nesse caso específico, até se poderia entender que é, justamente por considerar a humanidade das vítimas infantis e não querer que seus filhos passassem por esse ritual, que uma mãe pode se tornar ainda mais votiva aos mesmos. Talvez o exemplo abaixo seja mais esclarecedor:

Johanna Altvater, que esmagou a cabeça de um menininho no muro do gueto e foi descrita como “masculina” e “fria como gelo”, “alguém que ninguém quer encontrar numa noite escura”, foi trabalhar numa instituição de bem-estar infantil após a guerra. A insensibilidade manifesta com relação a judeus presos em vagões de gado e levados à periferia da cidade para serem mortos não é evidência de uma predisposição típica dos alemães para matar judeus. (Id., Ibid., p. 177).

Como conceber que alguém capaz de matar uma criança judia com tamanha violência possa se dedicar ao trabalho com crianças posteriormente, provavelmente tratando-as com afabilidade? Há, nesse caso, uma nítida percepção da diferença do “olhar” sobre um judeu, ainda que criança, que é considerável como algo matável, e do olhar de outras crianças que necessitam de cuidados. Nesse ponto, a questão mais pungente seria: ao ver uma criança judia, o que via essa mulher além do significante?

2.4.1 Coisificação

Esta pesquisa reconhece que a desumanização, sob o aspecto da violência, seja uma ação própria de seres humanos: somente esses seres acreditam poder despojar o outro daquilo que chamam de humanidade. O que se pretende afirmar aqui é que, à revelia dos discursos que permeiam as relações de opressão, um tratamento violento de um ser humano sobre outro, que vise à aniquilação desse mesmo ser (seja por meio da morte ou da total subjugação) configura, sob o aspecto prático, um ato de desumanização: primeiro porque a vítima é colocada dentro de um âmbito de tratamento bastante específico, um “outro tipo de humanidade”, que a afasta do modo como outros seres humanos são normalmente tratados; segundo, porque os modos como tais assassinatos são efetivados, bem como os rituais que os envolvem, “afirmam”, por si, a pretensa capacidade do algoz de “despojar” o ser humano de sua humanidade, assim como a suposta capacidade da vítima de perdê-la.

Esse “deslocamento” de consideração da humanidade do outro foi muito bem refletido por Agamben (2010). Ao pensar a respeito da figura do *homo sacer*, Teshainer (2013, p. 76), assim o define

uma figura do direito romano, tomada por Agamben, que representa o homem banido da política, aquele que poderia ser morto por qualquer um, ato que não representaria uma punição jurídica ou uma sanção religiosa, ou seja, *homo sacer* é aquele cuja morte não é sacrificada.

O *homo sacer* pode muito bem incorporar o ser desumanizado. A nomenclatura utilizada por Agamben deixa evidente que se trata de um ser específico, encerrado numa categorização político/social afastada dos outros seres de mesma condição (humana). Poder-se-ia, portanto, dizer que a desumanização, sob o aspecto político, visa “criar” o *homo sacer*, isto é, ela acaba por estabelecer, mediante um processo de considerações, tratamentos e intenções, que determinados seres tornaram-se descartáveis. O termo ‘descartável’ aqui é legitimamente apropriado: geralmente atribuído a coisas, ao ser identificado a “pessoas”, denota o caráter coisificador de seres humanos, tornados “coisas”. Tal caracterização demonstra a suposta “não humanidade” de determinados seres, cujo assassinato passa a ser visto não como tal, mas como acontecimento de outra ordem, já que o assassinato do *homo sacer* não estaria sancionado por lei.

Assim sendo, a denominação *homo sacer* qualifica determinados seres humanos como “extermináveis”, na medida em que “coisifica” grupos de seres humanos ou indivíduos,

torando-os “descartáveis”, ou seja, “matáveis”, sem qualquer punição para quem executar tal assassinato. Essa distinção entre “seres que podem ser mortos sem que seu assassino sofra qualquer sanção jurídica” e “seres que, se forem mortos, seus assassinos sofrerão as sanções jurídicas da comunidade em questão”, por si, já evidencia uma valoração diferenciada para cada “tipo” de humano, onde a vida de um parece ter “menos valor” que a do outro. Se a vida de um ser humano vale tão pouco a ponto de poder ser extinta sem qualquer ônus para seu assassino, parece pertinente que a consideração da humanidade de quem pode ser morto por aqueles que matam é diferente: é nessa distinção, nessa valoração da vida do outro, que se percebe o indício de uma consideração de desumanização de determinados seres por parte de outros.

Vê-se também que a incorporação desse conceito de *homo sacer*, resultado da desumanização e da coisificação, pode ser aplicada aos povos indígenas da América no século XVI, em relação ao olhar europeu. Tais povos foram tratados como *homo sacer*, pois foram desumanizados (pelo menos dentro da visão europeia) e tratados como coisas (pois foram escravizados), numa perspectiva de que seus assassinatos não trariam qualquer ônus ao seu assassino.

Nesse ínterim, é importante esclarecer que não se quer afirmar aqui que foi a violência dos europeus (expressa por meio de assassinatos, escravizações, humilhações, roubos etc.) a principal causa da dizimação desses povos no século XVI²⁷. No entanto, esse fator não altera o olhar “inferiorizador” que o europeu tinha sobre os indígenas, nem as considerações e as ações desumanas a respeito dos autóctones. Na relação colonizador/indígena, percebe-se claramente quem deles é o *homo sacer*. O tratamento vil dispensado aos indígenas demonstra por si a consideração que o colonizador tinha deles: seres “não humanos”. Ou, pelo menos, como insistia o discurso de alguns religiosos, “ainda não humanos”. E, mesmo o discurso favorável à sua humanidade, era descaradamente desmentido pela maneira desumana com a qual muitos colonizadores tratavam os índios.

A mesma lógica poderia ser aplicada aos/as judeus/judias dizimados nas câmaras de gás durante a Segunda Grande Guerra. O tratamento a eles dispensado (perda de direitos, exclusão, confinamento, humilhação, assassinato etc.) “diz”, por si, sobre o modo como muitos daqueles que os oprimem os consideram. No caso específico dos/as judeus/judias, há

²⁷ Atualmente, sabe-se que a maior parte dos povos nativos morreram por conta de muitas doenças trazidas pelos espanhóis e que se alastraram numa velocidade espantosa, ou matando os nativos ou enfraquecendo-os. Sobre isso, conferir Castro, 2013, p. 181 – 264.

uma gama de discursos que os identifica com insetos e as muitas das práticas subsequentes impostas ao povo hebreu parece confirmar tais discursos.

Porém, nem todo inquisidor teria o mesmo olhar sobre uma suposta “bruxa”. Nem todo colonizador compartilharia considerações espúrias sobre os indígenas. Nem todo nazista teria absoluta certeza de que o assassinato dos/as judeus/judias era um “bem”, assim como como pregava a ideologia alemã antisemita da época. Por isso, ainda que sutil, não se pode identificar qualquer tipo de assassinato como um ato de desumanização. É possível que o assassino não tenha qualquer consideração sobre a vítima. Em boa parte dos crimes passionais ou mesmo das lutas de conflitos armados ou ainda das guerras, a banalidade do ato de tirar a vida do outro é tão intensa que as considerações sobre aquele que se mata talvez sequer perpassem os meros devaneios do assassino: importa eliminar o outro, seja ele quem for; a morte do outro se encerraria em si mesma, sem qualquer significado além do ato. A desumanização requer um olhar diferenciado, um conjunto de considerações (e desconsiderações), uma “má vontade” ou “má intencionalidade” em relação ao outro. Eis aí um conjunto de crenças que justificariam a desumanização, em cujo processo a morte seria apenas a culminância.

Ainda sobre a coisificação como modo de desumanização, é importante perceber que um dos seus sentidos mais conhecidos é o “ver os seres humanos como coisas, ou tratá-los como se fossem coisas, é uma reificação e desumanização do humano” (MORA, 2001, v. 4, p. 2493). Há vários problemas com a coisificação: primeiro, porque ela geralmente ocorre sem o consentimento de quem é coisificado, o que denota uma privação da liberdade do ser humano; segundo, porque, uma vez que não há consentimento, ela costuma ocorrer de modo violento; terceiro, porque uma vez coisificado, o tratamento que o ser humano recebe é o de algo que é descartável, que pode ser manipulado de qualquer forma, sem qualquer cuidado, sendo que os prejuízos decorrentes dessa manipulação/tratamento não interessam ao opressor. Além disso, como afirma Zilles (2012, p. 70), “[...] Quando o outro é tratado como mera mercadoria, esquecemos o que nos é comum: a humanidade. Quando a vida de alguns se torna meio de uso e abuso por outros, esquecemos a dignidade de todos, inclusive da nossa”.

Portanto, a coisificação “retira” o *status* de “humano” de um ser ao impor a ele a condição de “coisa”. Porém, percebe-se que não se trata de uma mera atribuição de sentido por meio de um discurso, mas sim um modo prático de tratamento do ser humano que inviabiliza suas possibilidades de ser de outro modo e/ou tornando-o “descartável” como um objeto sem valor. E é essa impossibilidade que caracteriza a coisificação como algo nocivo à humanidade.

Karl Marx foi um dos primeiros a identificar esse processo na história, ao perceber que, por meio do trabalho alienado, o trabalhador era tornado uma “coisa”, isto é, uma mercadoria que produz mercadorias. (Cf. Id., Ibid., p. 2494). Assim objetivado, sua condição passa a ser a mesma de outras coisas: deixa de existir com um fim em si e passa a existir *para* algo que lhe é extrínseco e que, ao mesmo tempo, lhe é determinante.

As condições subumanas de trabalho às quais os trabalhadores ingleses eram submetidos no decorrer da Revolução Industrial é um exemplo clássico do extremo a que o trabalho alienado – objetivador do ser humano – pode levar (extensa jornada de trabalho, salários ínfimos, poucas condições de higiene etc.). Ademais, o filme *Tempos Modernos* (1936), de Charles Chaplin, fornece a caricatura perfeita do homem tornado “coisa”.

A própria escravidão também seria um exemplo de coisificação, pois se trata de uma situação onde seres humanos são tratados como objetos por seus opressores. E não como simples objetos, mas como objetos descartáveis, cuja manipulação e tratamento podem ser efetivados da maneira mais cruel possível, tendo em vista a consideração abjeta que o senhor pode vir a ter do escravo.

A principal consequência da coisificação do/a homem/mulher, portanto, é o estabelecimento da irrelevância de cada indivíduo: o/a homem/mulher agora se torna descartável, assim como qualquer objeto. Percebe-se essa situação principalmente na utilização de “material humano” na execução de trabalhos altamente perigosos (os trabalhos em minas, por exemplo).

2.5 Consequências da Desumanização

Uma possível consequência do ato de desumanizar, ou mesmo de emitir discursos desumanizadores sobre grupos oprimidos seria a indiferença. Na visão dos opressores, é quando a vítima do referido processo já teria sido despida de sua humanidade (embora, para a própria vítima, talvez a humanidade pura, crua, seja a única coisa que de fato lhe reste).

Nesse estágio, já não faz mais sentido qualquer discurso, desumanizador ou não, sobre ou para a vítima: a única atitude do algoz é a *indiferença*. Desse modo, despojada de sua humanidade (na perspectiva dos verdugos), qualquer coisa pode ser feita com os oprimidos que se encontram nesse estado. Nessa fase, enfim, a “piedade animal” dos carrascos já teria sido superada pela total indiferença para com elas, pois não haveria razão para identificar a minoria vitimada a qualquer discurso desumano, nem privá-las de qualquer coisa. A sua aniquilação surge como a única opção possível, como “solução final”.

Em outras palavras, a pretensa existência de uma exclusão ontológica (isto é, exclusão pelo fato de simplesmente serem o que são) dos povos indígenas – que também poderia ser verificada em relação aos/as judeus/judias durante a 2ª Grande Guerra – diz respeito à exclusão do ser humano não porque ele fez algo ou porque possui determinadas características, mas sim pelo que ele(a) é. Esse fato se apresentaria, em princípio, como fator que, a essa altura, dispensaria a desumanização, haja vista que a consideração acerca daqueles(as) a serem executados/as já foi dada: não haveria necessidade de desumanizá-los(as), pois, independentemente disso, sua condenação é certa e o preconceito contra esses seres já está rigidamente estabelecido e tornado “verdade”.

No entanto, pode-se verificar que o discurso desumanizador assim como as práticas consecutivas ou não a ele, ainda que pretensamente, não tenha qualquer necessidade de ser pronunciado ou qualquer função a desempenhar, foi o responsável pela criação de uma visão de indiferença sobre as vítimas. Sob esse possível estado de indiferença, o que é dito, feito ou considerado pelo algoz sobre a vítima já não faz diferença, haja vista a rígida exclusão em que essa se encontra ao ter a certeza de seu destino selado. Mesmo assim, de uma certa maneira, aquilo que foi construído pela desumanização ainda ecoa no tratamento indiferente do algoz: tal tratamento não é sempre puramente funcional. O modo como os/as indígenas foram tratados/as até sua morte, por exemplo, “afirma” a consideração desses como “quase” humanos (ainda que, para o algoz, isso não importe mais), reafirmando os discursos desumanizadores anteriormente considerados.

Assim sendo, a indiferença pode vir a coroar a desumanização²⁸. Após assumir o preconceito, transformar esse preconceito em discurso atributivo e tratar determinados oprimidos conforme os discursos proferidos, promovendo, assim, aos olhos do desumanizador, a identificação definitiva entre aquilo que é dito dos oprimidos e os próprios oprimidos. O tratamento a eles dispensado, inclusive, prova essa identificação: nada mais resta a fazer com eles a não ser destruí-los. Todo esse desdobramento, então, desemboca na construção de seres supérfluos, descartáveis. Hannah Arendt (1989, p. 511) chamou a atenção para esse fenômeno afirmando: “Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos”.

²⁸ As fases descritas a seguir não são constituem uma sequência lógica estanque, podendo haver – e geralmente há – grande variabilidade de ocorrências em cada situação. Algumas fases podem até ser suprimidas e elas nem sempre estão interligadas entre si. O contexto, nesse sentido, é singular para delimitação dos meios e modos da desumanização.

Esses “instrumentos” mencionados por Hannah Arendt seriam o fruto de uma consideração unilateralmente totalitária do outro e consistiria em qualquer ação que intente a destruição de massas que, graças ao constante crescimento populacional e a uma visão totalitária de mundo cada vez mais efetiva, vão se tornando supérfluas. E é justamente isto que visa qualquer discurso ou ato de desumanização: tornar minorias oprimidas “descartáveis” socialmente, a ponto de sua destruição inserir-se dentro de uma lógica de “naturalização do assassinato”.

Outra possível consequência da desumanização seria a própria banalização do mal, isto é, tornar o descarte cruel de seres humanos em algo corriqueiro e, por isso mesmo, quase imperceptível. A expressão “banalidade do mal” foi utilizada inicialmente por Hannah Arendt (2004, p. 15) e, para ela,

a banalidade do mal não era uma teoria ou doutrina, mas significava a natureza factual do mal perpetrado por um ser humano incapaz de pensar – por alguém que nunca pensou no que estava fazendo, quer na sua carreira como oficial da Gestapo encarregado do transporte dos/as judeus/judias, quer como prisioneiro no banco dos réus.

Hannah Arendt, assim, acreditava que a incapacidade de alguns/algumas homens/mulheres de refletir sobre suas próprias ações poderia desembocar na destruição do outro. Isso porque aquele que não pensa sobre o que faz provavelmente tende a tornar-se um “dente de engrenagem”, ou seja, alguém que se dedique ao máximo em cumprir ordens (para o bom funcionamento da estrutura a qual se está inserido) à revelia de qualquer avaliação moral, independentemente de que tipo de ação que as referidas ordens exigem que sejam cumpridas. (Cf. ARENDT, 2004, p. 106 – 108 e 122).

A referida pensadora aplicava esses conceitos aos oficiais nazistas que tentavam justificar suas ações afirmando estarem “cumprindo ordens”. No entanto, na avaliação dela, esses oficiais – sendo Eichmann provavelmente o mais emblemático – se desumanizaram a si mesmos ao se recusarem a efetivar aquilo que é a atividade mais propriamente humana: o pensamento. Ora, aqui vemos uma curiosa inversão: não seriam as vítimas as desumanizadas pelos/as opressores/as?

2.6 Outras Perspectiva da Desumanização

Até agora buscou-se compreender a desumanização sob a perspectiva do opressor, tentando-se perceber as vicissitudes do “voltar-se” para o oprimido a partir de considerações específicas que caracterizam o que está sendo chamado aqui de *desumanização*. No entanto, sob o olhar de um terceiro, isto é, de alguém que vê “de fora” a relação de opressão estabelecida pelo opressor/a ao/à oprimido/a, a percepção corrente que geralmente o observador manifesta é a de que o “desumano” não é vítima da referida relação, mas sim o próprio opressor que, ao tentar “desumanizar” o/a oprimido/a, seria rotulado/a como “desumano/a”.

Portanto, o que se pretende evidenciar aqui é que há uma outra forma de se compreender a desumanização a partir da definição de “desumano”, que, segundo o Dicionário Aurélio (1986, p. 578), significa “bárbaro, cruel”. Nessa acepção, o referido termo assume uma conotação incisivamente pejorativa quando aplicado a homens e/ou mulheres. Analisando por esse viés, o ser humano que age com crueldade é que acaba “perdendo” sua humanidade. Essa noção, tão corrente pelo senso comum, apresenta o fato de que toda vez que um(a) homem/mulher age de modo cruel ele/a está sendo o/a desumano/a²⁹.

Tudo isso revela um interessante imbricamento conceitual. O opressor, que visa “desumanizar” o oprimido, seja por meio de discursos ou práticas desumanizadoras – entendendo-se a tentativa de identificação dos discursos e as práticas em si como atos cruéis – acaba também por desumanizar-se a si mesmo.

Essa situação só é possível porque é perceptível na linguagem cotidiana – pelo menos dos brasileiros de um modo geral – que vinculado à ideia de “humano” também está a de “bondade” (Cf. FERREIRA, 1986, p. 908). Desse modo, quando uma parcela significativa das pessoas diz que alguém é “humano” – termo aqui utilizado como adjetivo – querem dizer que esse alguém é uma pessoa “boa” e, portanto, incapaz de atos cruéis. Portanto, uma pessoa *desumana*, por conseguinte, seria um alguém “mau”.

Por outro lado, percebe-se um pressuposto desse tipo de desumanização que é o de que há uma “bondade” natural ao ser humano e, portanto, cometer atos cruéis (violência, tortura, assassinato, entre outros) significa “perder” essa bondade inerente ao próprio ser do/a homem/mulher. No entanto, parece ser deveras problemático defender a existência dessa

²⁹ Note-se que, nesse sentido, o termo ‘desumano’ aparece como oposto do termo ‘humano’, embora esse segundo termo seja entendido sob essa perspectiva como sinônimo de ser “bom”, “íntegro”, “compassivo” etc.

bondade em todo ser humano, mesmo porque, se as atrocidades que esse ser vem cometendo contra seus semelhantes ao longo da história da humanidade constituem razão suficiente para duvidar da presença da bondade no/a homem/mulher, que dirá afirmar que essa bondade é própria do ser humano.

Todavia, houve na história ocidental quem defendesse a ideia da bondade como algo intrinsecamente humano. Rousseau talvez seja o defensor mais eloquente dessa ideia. Segundo Nadari (2010, p. 79),

de acordo com Rousseau, é importante dizer que o ser humano é bom. Rousseau encontra no interior do ser humano a bondade. A afirmação da bondade natural do ser humano é frequentemente apresentada como o princípio fundamental do pensamento de Rousseau. E, nesse sentido, para o pensador genebrino, o estado natural, que é de bondade, é determinado muito mais pelas paixões e menos pela razão.

Ainda que concordássemos com Rousseau – a quem se atribui a sentença “O homem nasce bom, mas a sociedade o corrompe” –, uma vez que o/a homem/mulher vive em sociedade – e dela precisa para se “humanizar” – poder-se-ia supor que a corrupção possivelmente seria generalizada. Entretanto, a despeito da não comprovação da existência da bondade no/a homem/mulher como algo constituinte dele/a, essa vinculação perdurou no imaginário ocidental até nossos dias, provavelmente por conta da imposição dos ideais cristãos que viam a bondade como “essência divina” (Cf. BÍBLIA, 1982, p. 1225)³⁰ e, portanto, valor a ser atingido pela humanidade.

A literatura ocidental também está repleta desse modo de perceber a desumanidade. É possível dizer hoje que os inquisidores foram “desumanos” com suas vítimas (principalmente mulheres) ao torturá-las visando a confissões desesperadas. Las Casas considerava cruéis (e, portanto, “desumanos”) não os indígenas, mas sim os espanhóis que os assassinavam e escravizavam (Cf. 2010, p. 499). Hannah Arendt julgava que os homens transformados em os “dentes de engrenagem”, isto é, seres reduzidos a funções específicas que faziam funcionar toda a maquinaria do Totalitarismo, eram, assim, desumanizados: em primeiro lugar, porque, reduzidos a meros funcionários do Estado, eram incapazes de refletir sobre suas próprias ações, abrindo mão daquilo que, na visão da referida filósofa, era característica essencialmente humana, isto é, a capacidade de pensar; Em segundo lugar, porque, ao se absterem de pensar, negligenciavam as consequências desse ato, que, no caso do movimento

³⁰ Mc. 10, 18.

Totalitário, redundou na morte de milhões de judeus de forma bastante cruel³¹. (Cf. ARENDT, 2004, p. 122).

Atualmente, é costume chamar de “desumano” quem comete crimes hediondos, principalmente os crimes contra vítimas indefesas. Essa acepção parece salientar o pressuposto de que *seres “humanos” seriam incapazes de cometer tamanhas atrocidades*. Novamente, entrevê-se a identificação entre a noção de “humano” com a de “ser bom”. Tal fato é interessante, pois, em princípio, conceitualmente falando, não há nada que justifique a vinculação de tais noções. Aliás, muito pelo contrário: como já foi salientado anteriormente, práticas como guerras, torturas, assassinatos violentos, estupros etc., são atividades propriamente humanas (cometidas por seres que são julgados como “desumanos”).

Portanto, sob essa perspectiva, percebe-se que a desumanização também pode ocorrer como atribuição social, isto é, estabelecido o pressuposto do que é “humano” (bom) e o que é “desumano” (mau), os membros de um determinado grupo social podem vir a ser enquadrados em uma dessas noções, dependendo da forma como suas ações forem julgadas pelo grupo. Essa questão suscita muitas outras, que tendem a incomodar a opinião pública, tais como: o que fazer com os humanos avaliados socialmente como “desumanos”? Eles devem ter um tratamento “humano”? Se sim, o que justificaria esse tratamento uma vez que, ao ficar comprovada sua patente desumanidade, por definição, estaria de certa forma “fora” da humanidade/bondade³²? Se não, ao optarem por penalizar desumanamente os “opressores desumanos”, o que diferenciaria a ação desses “novos oprimidos” da opinião pública que os condena? Ou seja, a opinião pública que “autoriza” atos cruéis aos “desumanos” também não estaria sendo desumana?

Todas essas questões se tornam cada vez mais complexas principalmente porque, ao se vincular as ideias de humano/bom e desumano/mau para justificar uma ou outra vinculação, há que se estabelecer, antes de tudo, *o que é o bem* – a questão fundamental da ética – e *o que é o mal*; entretanto, tais questões não são fáceis de serem definidas com precisão, haja vista as múltiplas concepções existentes e a variedade dos contextos em que tais questões são proferidas.

³¹ Sobre a “desumanidade” dos funcionários que contribuíram com o Totalitarismo alemão e depois afirmaram que estavam somente “cumprindo ordens”, há uma bela análise no filme *Hannah Arendt* de Margarethe Von Trotta (2012).

³² Eis o princípio da vingança: tratar o opressor “desumano” com a mesma – ou mais – violência com que sua vítima foi por ele tratada. É por isso que muitas vezes é possível perceber que, para os “de fora” que julgam o opressor como “desumano”, é inconcebível a ideia de tratá-los como humanos; nesse âmbito, tais “juízes” veem com bons olhos as péssimas condições do sistema prisional – no caso do Brasil – bem como qualquer ação que torne a vida dos opressores desumanos desagradável.

Desse modo, o circuito da desumanização segue funcionando nesta perspectiva: o opressor acredita desumanizar o oprimido (ou, pelo menos, demonstra isso por meio do tratamento a ele conferido ou por meio dos discursos sobre os oprimidos) e esse mesmo opressor passar a ocupar o rótulo de “desumano”, de acordo com a visão de quem está fora das relações de opressão. Assim, o “desumano” “desumaniza” e, ao fazê-lo, é “desumanizado”.

Frente a quem está “de fora” das relações de opressão, a postura do opressor é a de quem se desculpa, de quem precisa justificar-se, isto é, de quem necessita atribuir um sentido “humano” para a sua ação, que é vista como desumana pelo “terceiro”. Percebeu-se essa necessidade, por exemplo, quando os nazistas diziam que praticaram atos desumanos porque *estavam cumprindo ordens*, ou quando os colonos espanhóis justificavam o massacre aos indígenas porque esses eram “infieis”.

Uma compreensão que inda perpassa todo o processo da desumanização seria a consideração – a qual não se pode perder de vista – de que a desumanização é algo que ocorre entre humanos, ou seja, diz respeito a considerações e tratamentos de uns sobre outros. Sob a perspectiva das relações de opressão, isso ocorre com frequência, ainda que sob o olhar de um terceiro, fique evidente que o que é chamado de desumano (o/a opressor/a) ou desumanizado (o/a oprimido/a) ainda pertence à esfera humana. Tomando como exemplo o Holocausto judeu, essa compreensão fica um pouco mais compreensível:

Podemos aplicar teorias do comportamento animal ao Holocausto? Ao comparar os perpetradores nazistas a animais, nos lembramos de Yehuda Bauer, eminente historiador do Holocausto, dizendo que aplicar termos como *bestial*, e *bestialidade* aos nazistas é “um insulto ao reino animal... porque os animais não fazem coisas assim. O comportamento dos perpetradores era muito humano, e não desumano”. O genocídio, como uma ideia e um ato, é um fenômeno humano. A perpetração do genocídio exige capacidades cognitivas humanas, uma ideologia de ódio com todo o seu poder mítico e emocional, e sistemas bem desenvolvidos para organizá-lo e implantá-lo. Os humanos são os únicos animais que comentem genocídio. (LOWER, 2014, p. 173).

A presença da comparação entre nazistas e animais ou judeus e animais, presentes nos discursos concernentes às relações de opressão, parece querer negar ao outro esse “estatuto” de humanidade. Nesse contexto, o uso de animais nos referidos discursos, pelo menos em princípio, se faz símbolo da consideração negativa do outro como “não humano”, uma vez que nem sempre o vocabulário ordinário dá conta de expressar tais considerações. Mesmo assim, ainda que a realidade do que foi exposto nos salte aos olhos, é inegável a tentativa de

certos opressores em querer mostrar o outro que a ele está submetido como se esse outro fosse um animal ou uma coisa, do mesmo modo que muitos oprimidos tentam mostrar que a ferocidade de seus algozes lhes parece tão irracional, que a comparação desses a animais parece irrecusável.

Assim, por hora, vale propor as reflexões: O que considera o oprimido frente à tentativa de desumanização do opressor?; Ele concordaria com a visão do “olhar de fora” de que aquele que o oprime está sendo desumano?; E como o oprimido percebe a presença do “terceiro olhar” que, assim como o opressor, nomeia a situação?; Como seria ver-se *apenas* como vítima?; Haveria uma cumplicidade perceptiva entre a vítima e o “de fora” acerca da miséria do oprimido?; Diante dessas considerações, poder-se-ia vislumbrar possibilidades de libertação das relações de opressão?; Perceber a situação de desumanização por parte do oprimido poderia servir como propulsor para uma possível libertação? Essas questões serão tratadas no momento oportuno.

2.7 O desumano, o inumano e o pós-humano

Talvez uma das grandes limitações desta pesquisa seja a ausência de um aprofundamento da situação entre o desumano em relação ao inumano e o pós-humano. Essa limitação é mais espacial do que conceitual, uma vez que não se pretende aqui perder o foco da efetivação da desumanização. Contudo, tanto as noções de “inumanidade” e “pós-humanidade”, de algum modo, flertam com a noção de “desumanidade”.

A etimologia dos termos ‘desumano’ e ‘inumano’ ajudam pouco em suas definições. Alguns dicionários inclusive (Cf. FERREIRA, 1986; CUNHA, 2010), deixam entender que tais termos são quase sinônimos, pois entreveem que os prefixos ‘des’ e ‘i’, empregados nos referidos adjetivos, estão associados a negação do humano.

Não cabe aqui fazer uma explanação morfológica dessas palavras. No entanto, analisando a partir do uso que se faz delas, parece plausível inferir que o prefixo ‘des’, adjunto à palavra ‘humano’, produziria o mesmo efeito que nos termos ‘destituir’, ‘despojar’, ‘desmembrar’, isto é, passa a ideia de uma separação, de que algo pode ser “tirado”, “separado”. No caso do vocábulo ‘*desumano*’, a impressão é que se evoca a possibilidade de uma “perda do humano”, como se “o humano” em um ser pudesse ser retirado.

No que se refere ao “inumano”, seguindo a mesma linha de raciocínio, o prefixo ‘i’ parece fornecer a ideia de uma negação mais radical, já pronta, sem o processo do “retirar” ou “separar” presente no “desumano”. Pelo menos esse é o caso dos vocábulos ‘ilimitado’,

‘inegável’, ‘irresistível’. Em outras palavras, intui-se que o “desumano” fez algo ou passou por algo que redundou na “perda” de sua humanidade. É por isso que, quando alguém comete um crime hediondo, se diz que esse alguém foi “desumano”, pois, ao cometer tal crime, “deixou” de pertencer à esfera daquilo que se costuma chamar de “humano”³³. Já o “inumano” diz respeito especificamente àquilo que em si, não é humano. Quando esse termo é aplicado a um ser humano, comumente se quer denotar que tal humano já traz em si uma certa “monstruosidade”, uma falha na suposta “natureza”, que o faz ser e/ou agir de determinado modo.

Se essas análises estão corretas, pode-se dizer que a desumanização aplicada a outro ser humano visa a construção do inumano. Visa despojá-lo de sua humanidade e dela separá-lo de tal forma que só restará aquilo que de fato não é humano. Entretanto, com o intuito de enfatizar todo o processo de descaracterização do outro é que optou-se aqui pelo emprego do termo ‘desumano’, por se julgar esse termo bem mais apropriado à condição dos muitos envolvidos nas relações de opressão.

No que tange ao pós-humano, pode-se dizer que

a “pessoa” possuidora de capacidades físicas e intelectuais sem precedentes, a entidade possuidora dos princípios de sua autoformação e um caráter transcendente, porque potencialmente imortal, é pós-humana, seja ciborgue ou máquina de inteligência artificial. Quem atinge esse ponto não mais pode ser chamado de humano, e é para se chegar até ele e converter-se em pós-humanos que muitos crentes na tecnologia vêm se organizando desde o final do século XX. (RIIDIGER, 2007, p. 3).

Com o avanço da tecnologia, cada vez mais seres humanos estão se compondo de partes e acessórios não naturais (isto é, são fabricados pelo/a próprio/a homem/mulher), que passam a condicionar o próprio viver humano. Assim sendo, os “pós-humanos” são aqueles que, de alguma forma – dentre muitos outros fatores que os qualificam – integraram ao seu modo de vida, e até mesmo ao seu próprio corpo, objetos tecnológicos (que vão desde um marca-passo, uma prótese mecânica ou um parafuso ou até um celular, um carro entre outros produtos).

Para muitos humanos modernos, o aparelho celular é tão necessário à comunicação, que a ausência desse equipamento pode paralisar a vida de alguém. Em certa medida, os carros substituem as pernas, os óculos e as lentes condicionam o olhar. Tudo isso é próprio do ser que está sendo chamado “pós-humano”. Dessa forma, dito de outro modo,

³³ Entenda-se aqui ‘humano’, como adjetivo, isto é, como “bom”, “justo”, tal como a discussão que foi feita anteriormente a esse respeito.

as tecnologias criadoras de realidade virtual, a engenharia genética, a medicina restauradora, as operações de mudança de sexo, as próteses de todos os tipos, para não falar da exploração de outros mundos, insinuam que já está em curso um processo bastante perturbador e profundo de modificação da condição humana. (Id., Ibid., p. 4).

Pode-se dizer, nesse caso, que não há uma desumanização que faria a passagem do “humano” ao “pós-humano”, pois não haveria uma perda do humano, mas sim uma “evolução” do mesmo. Com a pós-humanidade, não há qualquer consideração de perda da humanidade, mas sim uma compreensão da efetividade de uma “humanidade diferenciada”, tendo em vista que, para se tornar um “pós-humano”, algo precisa ser-lhe acrescentado, incorporado. É provável que o pós-humano se aproxime mais de uma “ultra-humanização”, na medida em que vai além da condição humana e constrói sua existência de um modo que antes seria impossível ao simplesmente “humano”.

O que a concepção do Pós-humanismo traz de instigante para a reflexão acerca da desumanização é a ideia de que aquilo que chamamos de “humano” está em vias de ser ultrapassado. Ora, se por um lado o humano está se tornando obsoleto; o desumano, não. Isso porque, uma vez que o desumano é fruto das relações de opressão, tais relações não cessariam somente porque homens e mulheres estariam se “pós-humanizando”. Nas relações entre os pós-humanos também pode haver opressão e, nesse caso, faz todo sentido em falar de desumanização do “pós-humano”.

Entretanto, a perspectiva de não mais se adotar o que é propriamente humano como critério absoluto de “ser no mundo” parece ter seus benefícios: é aquilo que costumamos considerar como próprio do mundo humano que condiciona o próprio modo de se fazer humano. É como se a pós-humanidade oferecesse aos homens e às mulheres a possibilidade de verem como quem vê de fora e, portanto, pode criar outras relações com o mundo e com as coisas além daquelas que se está acostumado/a ter.

2.8 Entre a Barbárie e a Desumanização.

Uma linha de análise possível para tentar compreender a desumanização a partir da noção de “desconsideração” ou “diferenciação” do outro seria a compreensão do outro como “ser que não pertence aos meus”.

Embora tal desconsideração do outro remonte à própria origem da distinção social entre os homens (separação em “tribos” ou algo do gênero), um dos registros mais conhecidos

dessa distinção refere-se à relação entre “gregos” e “bárbaros”, encontrada na Política de Aristóteles (2000, p. 144):

Mas entre os bárbaros, nenhuma distinção é feita entre mulheres e escravos; isso porque não existe entre eles aquela parte destinada, por natureza, a governar e a comandar; são uma sociedade composta unicamente de escravos, tanto os homens quanto as mulheres. Por isso o poeta diz: “É sabido que os helenos podem dominar os bárbaros!”, significando isso que bárbaros e escravos são de uma mesma natureza.

Na Grécia do século IV a.C., parecia ser notório entre os gregos o discurso que marca a distinção entre aqueles que eram gregos e os que não eram (denominados pelos primeiros de “bárbaros”). Aristóteles, que parte do pressuposto de que na natureza é “natural” que existam seres para comandar e seres para obedecer (Cf. ARISTÓTELES, 2000, p. 143-144) evidencia que os bárbaros parecem ignorar tal distinção “natural” por não cultivarem essa relação de comando e obediência. A impressão que se tem, inclusive, é a de que o Estagirita, em sua citação de Eurípedes, parece querer justificar o domínio dos gregos sobre os bárbaros.

Sobre a forma como os gregos compreendiam o termo ‘bárbaro’, Todorov (2010b, p. 24-25) fornece uma explicação bastante contundente:

Como se sabe, o termo [‘bárbaro’] vem da Grécia Antiga, sociedade em que ele tinha um uso comum, em particular, após a guerra contra os persas. Era utilizado em oposição a outro vocábulo e, conjuntamente, eles permitiam dividir a população mundial em duas partes iguais: os gregos – portanto “nós” – e os bárbaros, ou seja, “os outros”, os estrangeiros. Para reconhecer a filiação ao primeiro ou ao segundo grupo, fazia-se referência ao domínio da língua grega: os bárbaros eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou que a falavam incorretamente.

Sob esse aspecto, evidencia-se a conveniência do discurso grego ao considerar-se a si mesmo como um critério universal capaz de dar uma notória clareza em relação ao lugar que cada ser humano ocupa no mundo (de “dentro” ou de “fora” do mundo grego). Todavia, esse discurso passa a ser também pejorativamente valorativo quando é carregado de noções que especificam e identificam “os outros” com aquilo que está fora da esfera do humano. Nesse prisma, também se expressa Todorov (2010b, p. 26-27):

os bárbaros são aqueles que, em vez de reconhecerem os outros como seres humanos semelhantes a eles, acabam por considerá-los como assimiláveis aos animais, ao consumi-los ou ao julgá-los incapazes de refletir e, portanto de negociar (eles preferem a briga), indignos de viver em liberdade (permanecem súditos de um tirano); eles limitam-se a conviver com os

parentes de sangue e ignoram a vida social regida por leis comuns (à semelhança de selvagens à rédea solta). Parricídio e incesto, por sua vez, são categorias inexistentes para os animais; em compensação, ao cometer esses atos, os homens começam a adotar comportamentos animais.

Percebe-se aqui que o “bárbaro” passa a ser qualificado pejorativamente não porque seria *a priori* desumano, mas sim porque, considerando-se humano, não reconhece “os outros” como humanos iguais a ele. Ao negar tal reconhecimento da humanidade do outro, o bárbaro passa a tratar seus dessemelhantes como animais e, por isso, desumaniza-se a si mesmo, pois passam a tratar os outros (“nós”) como os animais nos tratam. Observa-se, assim, por meio dessa reflexão, uma identificação entre o bárbaro e aquilo que não é humano (com os animais, por exemplo), ou não o é plenamente.

Posteriormente, com o estabelecimento do poder da Igreja no mundo Ocidental, o termo ‘bárbaro’ será identificado não somente ao “estrangeiro” ou ao “selvagem”, mas também ao infiel, isto é, àquele que não professa a fé cristã. Desse modo, na famosa controvérsia de Valladolid³⁴, Ginés de Sepúlveda afirmou que os índios da América eram “bárbaros” pois, segundo Santo Tomás de Aquino, “bárbaros” seriam aqueles que “não vivem conforme a razão natural e têm maus costumes publicamente aprovados entre eles” (LAS CASAS, 2010, p. 156). Sepúlveda tentava justificar a guerra (meios violentos) para trazerem os indígenas à fé cristã. Nesse ponto, a identificação entre “bárbaro” e “infiel”, aplicada ao indígena, cabia perfeitamente aos interesses dominadores espanhóis que, por sua vez, querendo apenas “conquistar” as pretensas “riquezas do Novo Mundo”, almejavam ter suas novas terras livres dos povos autóctones (ou tê-los somente como escravos).

Portanto, fica patente que era fundamental a consciência de que os indígenas não eram – pelo menos não totalmente, na visão de muitos colonos – humanos. Pois, se assim o fossem, como justificar a invasão e roubo de suas terras? Logo, ainda que os colonos espanhóis acreditassem na “humanidade” dos indígenas, inventaram um pretexto para lhes roubarem as terras e tirar-lhes a vida: eram bárbaros e, portanto, infiéis.

Atualmente, a questão da barbárie ainda é pensada por autores como Todorov (2010b, p. 221), que a define como o não reconhecimento da humanidade dos outros. Por esse viés, pode-se conceber inúmeras situações nas quais essa “ausência de reconhecimento da humanidade” se encarna nas relações humanas: misoginia, racismo, xenofobia, homofobia, torturas, violências, descasos, preconceitos etc. Todas essas ações e considerações trazem consigo algum aspecto da desumanização do/a humano/a pelo/a humano/a e, de alguma

³⁴ Alguns aspectos dessa controvérsia será melhor explicitada adiante.

forma, colocam em questão a “humanidade” das vítimas da opressão. Nesse ínterim, antes de se pensar em militar e combater a desumanização, necessário se faz compreendê-la. Uma das formas de efetivar sua compreensão é situá-la historicamente e analisá-las a partir das perspectivas acima descritas. É essa análise que se tentará efetivar a partir do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A DESUMANIZAÇÃO: EXEMPLOS DE SUA EFETIVIDADE NA HISTÓRIA

Neste capítulo serão apresentados alguns exemplos de como a desumanização vem se encarnando na realidade ao longo da história da civilização ocidental. Entretanto, necessário se faz evidenciar que, embora a maior parte dos exemplos apresentados possuam características respaldadas pelo conceito de desumanização aqui defendido, cada situação histórica possui uma gama de especificidades que as singulariza e, por esse motivo, a análise da desumanização ganha contornos diferenciados em cada evento. Portanto, cada momento histórico possui uma singularidade acerca do modo como a desumanização ocorreu e, por isso mesmo, nem sempre a desumanização percebida de um modo num determinado evento histórico pode ser muito diferente da desumanização ocorrida em outro.

Dentre os principais exemplos utilizados, falar-se-á da desumanização das mulheres consideradas bruxas durante o medievo, dos povos indígenas da América no século XVI e dos/as judeus/judias europeus durante a Segunda Grande Guerra, já que, em princípio, nesses três fatos há algumas semelhanças consideráveis e discrepâncias dignas de nota. Talvez a semelhança mais contundente da desumanização ocorrida nesses três eventos históricos seja a impiedade dos algozes frente ao sofrimento ou durante o assassinato de suas vítimas. Todavia, a consideração das vítimas se altera assombrosamente em cada situação.

O olhar do algoz sobre uma mulher prestes a ser queimada na fogueira como “bruxa” e o olhar do militar assassino sobre um judeu prestes a ser executado, por exemplo, são bem distintos. É provável que o algoz da “bruxa” ainda a veja como humana, mas de um tipo diferente de humanidade, degradado pelo mal e, digna, portanto, de ser morta daquela forma. Já o militar nazista tinha dúvidas em relação à humanidade (ou à “plena humanidade”) dos/as judeus/judias. Todavia, independentemente dessas considerações e visões dos opressores, as vítimas foram tratadas de modo como se a sua pretensa “humanidade”, no momento do assassinato, não mais lhes servisse como critério para um tratamento menos hostil.

Poder-se-ia contra-argumentar que a crueldade do ato faz parte do tratamento humano a outros seres humanos, pois é assim que homens e mulheres vêm se tratando ao longo das eras, isto é, de modo violento. Logo, queimar alguém vivo ou executá-lo seria um ato perfeitamente humano sobre outros seres humanos, sem que houvesse qualquer especificidade nesse assassinato. Porém, há duas distinções significativas.

A primeira diz respeito ao modo cruel como a maioria dos seres “desumanizados” foi executada. Ela explicita uma consideração de desumanidade desses que não se aplica a outros seres humanos. Tanto que a maior parte das execuções (de tribos indígenas, de negros, de bruxas e de judeus) não ocorria por conta daquilo que eles faziam, mas sim por causa daquilo que eles *eram*. Por exemplo, os/as judeus/judias eram acusados pelos nazistas, dentre outras coisas, de serem bandidos. Ora, para um judeu preso sob essa alegação, a pena era a morte sumária, porque, segundo os nazistas, todo judeu *era* bandido, como que um alemão não-judeu preso em flagrante por “bandidagem” não teria a mesma pena.

A outra distinção consiste no fato de que o assassinato das vítimas consistia na construção do *homo sacer*, conceito criado por Agamben e tal conceito se refere ao ser humano que pode ser morto por qualquer pessoa, pois e tal ação não redundaria em punição jurídica para o assassino. (Cf. TESHAINER, 2013, p. 76). Em outras palavras, o ser humano desumanizado é aquele cuja vida passou a ser descartável por uma sociedade, de tal forma que seu assassinato passa a ser visto não como brutalização da humanidade, mas sim como uma consequência lógica de um processo político/social.

3.1 A Humanização

É perceptível, nos processos que envolvem a desumanização, uma certa consideração da humanidade das vítimas, antes de submetê-las à violência característica da desumanização. Mas até que ponto tal consideração é preponderante para impedir a desumanização?

Ao longo da história da civilização ocidental, percebe-se que o tratamento concedido às mulheres, por exemplo, muitas vezes tem sido pautado pelo medo e pela violência. A desconsideração delas vem ocorrendo de forma degradante e uma parcela significativa das grandes religiões, principalmente as monoteístas, tem sido a principal responsável por esse processo. Tudo isso, dentre outros fatores, desembocou no surgimento dos tribunais da Inquisição que, identificando muitas mulheres como bruxas e classificando sua natureza como “inferior” e “maléfica”, passou a condená-las à morte de modo cruel. Tais fatos compõem o que é chamado aqui de *desumanização*, o qual se inicia com um conjunto de ideias preconcebidas sobre as mulheres e, a partir dessas ideias, são emitidos discursos pejorativos sobre elas. Discursos esses que são cada vez mais identificados com elas a ponto de justificar, na visão dos carrascos, o assassinato das vítimas dessa desumanização, relegando-as a uma cruel indiferença social.

Portanto, uma vez que grande parte da história ocidental foi produzida a partir da perspectiva masculina, a visão sobre as mulheres sempre oscilou entre o desejo e a repulsa, a admiração e a hostilidade. Essa contradição é descrita por Delumeau (1989, p. 310) nos seguintes termos:

Da idade da pedra, que nos deixou muito mais representações femininas do que masculinas, até a época românica a mulher foi, de uma certa maneira, exaltada. De início deusa da fecundidade, “mãe de seios fiéis”, e imagem da natureza inesgotável, torna-se com Atenas a divina sabedoria, com a Virgem Maria o canal de toda graça e o sorriso da bondade suprema. (...) Essa veneração do homem pela mulher foi contrabalanceada ao longo das eras pelo medo que ele sentiu do outro sexo, particularmente nas sociedades de estruturas patriarcais.

No entanto, é indubitável que, do ponto de vista teórico, as mulheres são seres humanos, embora muitas vezes sua existência como sexo feminino tenha sido experimentada mediante terríveis exclusões que puseram em dúvida sua participação na esfera “humana” (como se o âmbito do propriamente humano” pertencesse exclusivamente ao masculino). Um exemplo dessa consideração ignóbil das mulheres remete ao final do período medieval e início da modernidade. Sobre isso, Delumeau (1989, p. 317) afirma:

mas aos argumentos teológicos ele [santo Tomás de Aquino] acrescentou, para equilibrar, o peso da ciência aristotélica: só o homem desempenha um papel positivo na geração, sendo a mulher apenas receptáculo. Não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino. A mulher é um macho deficiente. Portanto, não é espantoso ser débil, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza – um clichê mil vezes repetido na literatura religiosa e jurídica –, a mulher tenha cedido às seduções do tentador.

Infelizmente, a citação acima retrata um pensamento vigente durante séculos a fio. Para combatê-lo, as questões de gênero em voga atualmente aparecem justamente para demonstrar que a pretensa “igualdade abarcadora” do conceito de “humano” tem sido parcial e tende a consolidar um modelo de “ser humano” que exclui determinados humanos que possuem características outras (sexualidade, etnia, origem, condição social etc.).

Por isso, urge a manifestação de um pensamento que acentue o papel da mulher como agente histórico ativo. A esse respeito afirma Scott (1988, p. 15-16):

Ao aceitar que as mulheres têm características inerentes e identidades objetivas consistentes e predisivelmente diferentes das masculinas, e que elas geram definitivamente necessidades e interesses femininos, os historiadores deixam implícito que a diferença sexual é um fenômeno natural e não social. A procura por uma análise que desse conta da discriminação era apanhada pela lógica circular na qual “experiência” explica as diferenças de gênero e as diferenças de gênero explicam as assimetrias da “experiência” masculina e feminina. É típico das visões sobre o que constitui a experiência masculina e feminina o apelo a incorporação de definições normativas existentes. A história das mulheres escrita dessa perspectiva e a política que ela engendra, termina por endossar as ideias de uma diferença sexual inalterável, que são usadas para justificar a discriminação.

Logo, refletir sobre a história das mulheres requer, dentre outras coisas, repensar os critérios de análise historiográficos, percorrer novos caminhos. Dentro dessa perspectiva, não será raro encontrá-las como seres historicamente excluídos. Tânia Navarro, em seu artigo *De Deusa à Bruxa: uma história de silêncio*³⁵, mostra como as mulheres vêm sendo consideradas e, por conseguinte, excluídas dos processos históricos ou, melhor dizendo, excluídas da reivindicação do reconhecimento histórico de sua atuação na construção da civilização ocidental. Essa descrição vai desde a existência das sociedades matriarcais gregas até os nossos dias.

No que se refere à humanidade dos povos indígenas da América no século XVI, pode-se dizer que, em princípio, seja inegável uma tímida atribuição de “humanidade” aos indígenas pelo colonizador, ainda que não fosse uma “humanidade plena”. Cristóvão Colombo, segundo a análise de Todorov (2010a), teria tido atitudes ambíguas em relação à consideração da humanidade dos indígenas, ora parecendo reconhecer neles traços de humanidade significativos (e isso se prova pelo tratamento dispensado a eles de início: tentativa de comunicação, estabelecimento de “trocas” etc., o que não é feito com os outros animais), ora tratando-os como os mais perversos animais. (Cf. TODOROV, 2010a, p. 47 – 72).

Por outro lado, Las Casas (2010), considerado grande defensor dos indígenas, não tinha dúvidas a respeito da humanidade dos mesmos; tanto que em seu *Oitavo Tratado* (Cf. 2010, p. 576 – 592), discorreu sobre os direitos do homem como criatura divina e incluiu os povos indígenas como possuidores de tais direitos. Sobre esse tratado, na mesma obra, há o seguinte comentário do frei Carlos Josaphat (apud LAS CASAS, 2010, p. 571):

³⁵Esse artigo versa sobre a trajetória da consideração das mulheres ao longo da história ocidental que, por seu turno, como bem indica o título, varia de visão respeitosa e admirável a uma desrespeitosa, deturpada e desumana. Cf. NAVARRO, Tânia. *De Deusa à Bruxa: uma história de silêncio*. Disponível em <http://www.tanianavarrosowain.com.br/brasil/deusa.htm>. Acesso em 11/12/2013, às 19:26h.

Sem dúvida, essa referência aos índios [...] decorre de uma evidência que se exprime em uma inferência constantemente repetida: essa dimensão essencial da justiça é universal, emana da natureza, da dignidade humana, logo deve ser garantida aos índios, pois são seres humanos, em perfeita igualdade de direitos.

A questão da humanidade dos índios, naquela época, foi anuviada por outra questão pungente e de ordem prática: os índios deveriam ser evangelizados à força ou de forma pacífica? Note-se que este questionamento já estaria subentendido que eles devem ser evangelizados, evidenciando-se, assim, a total desconsideração do modo de vida deles.

A questão da evangelização indígena teve vários desdobramentos presentes, principalmente na célebre controvérsia de Valladolid entre o frei Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, da qual, dentre os argumentos presentes na discussão, surgiu a questão da consideração da humanidade indígena, mas não nos termos de “humano” ou “não-humano”, e sim nos de “bárbaros” ou “infiéis”. Las Casas defendia que os índios eram infiéis, pois ainda não haviam se convertido à “verdadeira fé”, ou seja, à fé cristã, mas esses não seriam “bárbaros”, isto porque a “infidelidade” indígena teria fim com a sua conversão. Para tanto, porém, tal conversão deveria ocorrer de modo afável. Sepúlveda, por outro lado, discordava desse ponto de vista, alegando que os indígenas eram de fato “bárbaros” e, por isso mesmo, deveriam ser convertidos à força³⁶.

Para justificar a humanidade indígena, Las Casas parece concordar com os critérios adotados por Aristóteles, quando esse afirma que “o homem é um animal político” (Cf. 2000, p. 146) e dá provas disso ao afirmar:

quando lhes mostramos [aos reis de Castela] que os índios têm povos e aldeamentos, lugares e cidades, reis e senhores, e sociedades bem ordenada, e em muitos reinos muito bom regime de governo, e em alguns bem melhor que o nosso, na medida em que se pode tê-lo entre infiéis (como tudo isso é manifesto), então, desde logo, se haverão de ter por equivocados e por não terem entendido o Filósofo, quando trata de bárbaros bem instruídos. (LAS CASAS, 2010, p. 454).

A enumeração das “posses” dos indígenas, bem como a comparação com os espanhóis parecem deixar clara a visão humanista que Las Casas tem dos mesmos. Nota-se que tudo que foi descrito denota uma vida em sociedade que, na visão aristotélica, é condição primordial para ser “humano”.

³⁶ Todo o debate entre Sepúlveda e Las Casas encontra-se redigido na obra “Liberdade e Justiça para os Povos da América” (2010) de Las Casas, sob o título “Controvérsia entre Sepúlveda e Las Casas”. A questão acima discutida é tratada especificamente na oitava e na nona objeção.

A utilização das ideias de Aristóteles por Las Casas para tentar justificar a humanidade dos indígenas constitui um forte argumento de autoridade, haja vista o prestígio que as ideias desse filósofo, reintroduzidas no mundo Ocidental por Tomás de Aquino no século XIII, gozavam no espaço intelectual espanhol do século XVI. Assim, o *sequitur* que Las Casas quer demonstrar é: *Segundo Aristóteles, todo ser dado à política será considerado humano. Os povos indígenas, por ter sociedades “bem ordenadas” bem como “bons regimes”, são seres políticos. Portanto, os povos indígenas são humanos.*

Todorov (2010a) também parece identificar alguns traços de consideração de humanidade dos indígenas por parte de Cristóvão Colombo. A perspectiva de pregar-lhes a fé cristã seria um desses traços (Cf. Id., Ibid. p. 62). A própria admiração do colonizador Hernan Cortez também poderia ser considerada um indicativo prévio de uma mínima consideração de humanidade dos indígenas (Cf. Id., Ibid., p. 184).

Essas considerações prévias são importantes porque é a partir delas que terá início a desumanização, seja para impedir o “desenvolvimento” do que foi reconhecido prévia e timidamente como “traços humanos” do indígena, seja para tentar apagar dele esses traços.

Não obstante, pode-se inferir que a ausência de critérios mais contundentes – além do ser ou não cristão – para avaliar a proximidade do indígena com o que era considerado ou não humano, dava aos colonizadores uma suposta liberdade para sopesar os indígenas sob os critérios que bem lhes conviessem. Afinal, encontravam-se a milhares de léguas da Espanha (que por seu turno primária, em seu território, pelo cumprimento de qualquer lei – lei essa que, a tão grande distância, poderia ser facilmente negligenciada)³⁷.

Assim sendo, quem os puniria? Quem os contestaria ao avaliarem, erroneamente, um certo conjunto de seres vivos? Já que não há ninguém nas terras “recém-descobertas” para fazer valer as leis dos Reis de Castela, por que não se poderia ver escravos onde se veem pessoas livres? Não seria absurdo que um colono se fizesse essas perguntas, mesmo porque pode-se ponderar que eles se viam em uma empreitada única, envolvidos em um evento “grandioso”: haviam descoberto novas terras, que pareciam estar cheias de muitas riquezas. O que impediria, então, tomar posse dessas terras? Mas esses motivos ainda não justificam a violência utilizada na colonização nem a necessidade da desumanização dos indígenas

No capítulo 2, foi apresentado como oposição à desumanização o pensamento sartreano de que, para desumanizar um ser humano, é necessário considerá-lo, antes, como

³⁷ O que não significa, diga-se de passagem, que tais leis protegeriam os povos indígenas. No entanto, não é absurdo considerar que, diante da ausência de uma fiscalização contundente, os excessos no trato com os indígenas (assim como no trato dos colonos entre si e com as coisas) seriam bem mais propícios.

humano. Foi dito também que essa concepção corresponde à realidade, embora não impossibilite a existência da desumanização, principalmente na visão de quem a impõe – os “desumanizadores”, que devido à crueldade com que o fazem, estão sendo aqui determinados de “algozes” ou “verdugos” – acreditam na sua efetividade ou, pelo menos, a despeito da impossibilidade de desumanizar um ser humano, mesmo assim, continuam a efetivar práticas e emitir discursos que identificam os/as oprimidos/as com coisas não humanas.

Quando os espanhóis chegaram à América no século XVI e se depararam com os povos indígenas, parece que, em alguns momentos, pairava a dúvida acerca da humanidade destes. Com o tempo, pelo menos para os missionários cristãos, a dúvida dissipou-se: segundo eles, os indígenas eram, de fato, humanos. Las Casas deixa essa visão bem clara. Mas, para os colonos, essa dúvida provavelmente, ou pelo menos em muitos casos, persistia. Todorov (2010a, p. 62) expõe essa dúvida por meio da forma como Colombo encarava a colonização:

propagar a religião significa que os índios são considerados como iguais (diante de Deus). E se eles não quiserem entregar suas riquezas? Então será preciso subjugar-los, militar e politicamente, para poder tomá-las à força; em outras palavras, colocá-los, agora do ponto de vista humano, numa posição de desigualdade (de inferioridade).

Percebe-se que Colombo estaria, segundo a fala de Todorov, diante de um impasse: se os índios não são humanos, não haveria problemas em explorá-los, pois não seria “pecado” nem moralmente errado. Sendo assim, a utilização da força militar poderia ser usada prontamente. Contudo, caso os índios fossem humanos, tirar-lhes suas riquezas à força deveria ser um crime. Mesmo porque, na visão de Todorov, Colombo não vê o problema com essa clareza, visto que “receber as riquezas dos índios” seria um fator inegociável: tal “recebimento” ocorreria ou pela barganha ou pela força. Uma vez estabelecido esse ponto, parece que a questão teria pouca importância se a questão da humanidade indígena não estivesse em jogo.

No entanto, pelo menos *teoricamente*, entrevê-se que até certo ponto os colonos tendiam a concordar com o discurso dos religiosos sobre os indígenas quanto à humanidade desses, (ou humanidade “em potência”, no caso dos infiéis que ainda não teriam sido batizados), embora, na prática, continuavam a tratá-los como “coisas” ou “bichos domésticos”. Essa inicial falta de concatenação entre “teoria e prática” caracterizava a dúvida dos colonos acerca da consideração da humanidade indígena.

Cortez, posteriormente, dá a impressão de resguardar um pouco dessa dúvida ao tecer vários elogios ao modo de viver dos indígenas (Cf. TODOROV, 2010a, p. 184). No entanto, a

despeito dos elogios, ele assim se refere aos autóctones: “considerando que são bárbaros e tão afastados do conhecimento de Deus”. (apud TODOROV, *Ibid.*, p. 184).

Os colonizadores tendiam a considerar como critério de humanidade a relação com a divindade cristã. Tanto que esse foi um dos temas da referida controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda.

Outro grupo, cuja humanidade parecia evidente, mas que tal fator não impediu que seus opressores os submetessem a processos de desumanização, são os negros. Hannah Arendt (1989, p. 225) expõe essa questão de maneira bem objetiva:

a despeito de todas as explicações ideológicas, o homem negro teimosamente insistia em conservar suas características humanas, só restando ao homem branco reexaminar a sua própria humanidade e concluir que, nesse caso, ele era mais do que humano, isto é, escolhido por Deus para ser o deus do homem negro.

É sabido que a humanidade dos negros sequestrados da África foi posta em dúvida por seus captores, bem como pelos colonizadores da América, que chegavam a afirmar que ele sequer possuiria alma. O tratamento diferenciado que os próprios jesuítas davam aos negros em relação aos indígenas também escravizados testemunha essa consideração de desumanidade dos africanos. Contudo, a despeito da cor, a semelhança com o “modelo humano europeu” é demasiado evidente para que essa questão se dê por resolvida. Desse modo, Hannah Arendt parece sinalizar que, uma vez que no plano puramente biológico se torna complicado distinguir brancos e negros, algo precisa ser creditado para que fique patente a inferioridade do negro e a superioridade do branco. Recorrendo, assim, a justificativas ideológicas (morais, religiosas, ontológicas etc.), o homem branco pode até ser foçado a creditar o negro como humano, embora tal humanidade seja “de outra ordem”.

Apesar da virulência com que os nazistas tratavam os/as judeus/judias, a humanidade destes não foi totalmente desconsiderada pelos alemães sob o regime Nacional Socialista. Embora a propaganda antissemita fosse uma constante na Alemanha, muitos alemães se recusavam a ver seus vizinhos/as judeus/judias como seres “não humanos”. Sobre esse tema, assim se expressa Bauman (1998, p. 214):

As tentativas nazistas de insuflar os sentimentos anti-semíticos e dinamizar o ressentimento estático (distinção habilmente formulada por Müller-Claudius) – isto é, de inflamar a população não partidária, sem compromisso ideológico, para cometer atos de violência contra os/as judeus/judias ou pelo menos apoiar ativamente as exhibições de força das SA – fracassaram pela repugnância popular à coerção física, pelas inibições arraigadas a infligir dor

e sofrimento físico e pela teimosa lealdade do ser humano a seus vizinhos, a pessoas que se conhecem e fazem parte do nosso mapa-múndi como pessoas e não como espécimes anônimos de um grupo. (BAUMAN, 1998, p. 214).

Dessas informações, pode-se concluir que, a despeito do massacre judeu, os nazistas não conseguiram uma credibilidade absoluta sobre a identificação das suas vítimas com as coisas pejorativas que se diziam delas. Porém, se por um lado muitos alemães se recusaram a participar do massacre contra judeus, tampouco se opuseram à carnificina perpetrada pela polícia nazista contra estes. No entanto, a julgar pela insistente divulgação da ideologia nazista em descaracterizar os/as judeus/judias como seres humanos, é provável que o Holocausto tenha sido o evento histórico cujas vítimas mais tenham sido desconsiderados como seres humanos por seus algozes.

3.2 A Desumanização

Em que pese o fato de que nem sempre é evidente a consideração de que, para desumanizar, seja preciso antes considerar como “humano”³⁸, a desumanização se deu em vários momentos históricos, sempre regado à violência e possuindo justificativas exíguas, que a história foi ferrenha em expor seu caráter devaneador e exangue.

No que tange a um breve recorte da desumanização das mulheres ao longo da história, Tânia Navarro acentua o fato de que, no processo histórico ocidental, o estatuto do feminino representado pelo culto à “Grande Deusa” (maternal, boa, doadora da vida), presente em várias sociedades rurais, foi sendo difamado a ponto de essa deusa passar a ser identificada com a figura da “bruxa” (malévola, destruidora, demoníaca, assassina).

A perda do poder e do *status* da mulher grega na Antiguidade (matriarcado grego) deveu-se, sobretudo, à passagem de um modo de vida centrado na agricultura de algumas tribos – onde era fundamental o culto de Selene (a lua), haja vista sua influência na colheita e no parto – para uma estrutura social mais complexa, na qual a defesa da tribo/cidade e o ataque aos inimigos se tornou uma necessidade premente. Esse fato alterou a ênfase do valor da geração (alimento, filhos/as) para o valor da guerra, ou seja, das lutas e vitórias). A partir desse momento, os gregos sentiram a necessidade de cultuar deuses mais aguerridos, que

³⁸ Como foi salientado anteriormente, o olhar dos opressores, isto é, a consideração desses sobre a humanidade ou não da vítima, no momento da tortura ou assassinato, é ainda um mistério, pois muitas teorias existem sobre isso e muitas são as respostas – impiedade, ausência de pensamento, medo, necessidade de obediência, crenças, ideologias e preconceitos demasiado arraigadas – e todas elas, embora possuam um teor explicativo relevante, são ainda parciais)

protegessem suas famílias (Zeus, entre outros). (Cf. VERNANT, 2002). Nesse processo, o papel das mulheres foi sendo relegado cada vez mais às atividades domésticas e elas passaram a ser “desumanizadas” na medida em que foram “coisificadas” pela sociedade, isto é, foram feitas objetos, “posse” dos homens.

A visão que o povo hebreu, por seu turno, tinha das mulheres também não era diferente: a falta de compreensão acerca do “segundo sexo” fez com que várias lendas surgissem a respeito delas. Dentre essas lendas, talvez as que envolvem a menstruação feminina sejam a mais marcantes, pois a menstruação tornou-se sinal de impureza³⁹. Delumeau (1989, p. 314) atribui a construção do descaso à mulher ao medo que o homem foi construindo a partir da não compreensão dos “mistérios” que envolvem o “ser-mulher”. Assim, ele se expressa:

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se fossa viscosa do inferno.

O advento do cristianismo trouxe uma certa redenção para as mulheres na medida em que o próprio Jesus de Nazaré acercou-se delas e fez delas sua constante companhia (Cf. DELUMEAU, 1989, p. 314). Portanto, pode-se dizer que Cristo não parece acentuar, em nível de culto ou hierarquia, distinções significativas entre homens e mulheres. No entanto, o “apóstolo” Paulo, advindo de uma rígida cultura hebraico-romana, faz questão de salientar distinções entre sexos que marcarão a forma arquetípica de tratamento das mulheres, a qual vigorará durante todo o período medieval – e, do ponto de vista doutrinal da Igreja Católica Apostólica Romana, perdura até hoje. Desse modo, assim se expressa Paulo sobre as mulheres: “As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos”⁴⁰. (BÍBLIA, 1995, p. 1389).

³⁹ Na Bíblia, no Livro Levítico, mais precisamente no capítulo 15, há todo um conjunto de normas e descrições que demonstram a menstruação como algo impuro. Tal impureza seria na visão bíblica, inclusive, contagiosa.

⁴⁰ Ef. 5, 22-24

Contudo, mesmo sob os auspícios de seus pais e maridos – pois, segundo mostra Delumeau (1989, p. 320 e 338), as mulheres seriam incapazes de cuidar de si mesmas, e, mesmo louvando-se a castidade como virtude feminina *par excellence*, as mulheres também vão se tornando símbolo do mal, da vaidade e fonte de pecado para o homem, haja vista que foi por meio de uma delas, Eva, que o mal surgiu no mundo. (Cf. Id., Ibid., p. 322).

Nesse contexto, o homem aparece sempre como “ser vitimado” pela malícia das mulheres e por sua grande capacidade de se deixar levar pelas artimanhas de Satanás: “Assim, para a Igreja Católica de então, o padre é um ser constantemente em perigo e seu grande inimigo é a mulher” (Id., Ibid., p. 329). Inicialmente, a culpa por essa consideração misógina seria dos religiosos eremitas que, tendo dificuldade em guardar a própria castidade, ou querendo justificar o absurdo do concubinato de muitos padres, passaram a culpar as mulheres pelos “desvios sexuais” dos homens. (Cf. Id., Ibid., p. 329).

Essa pretensa culpabilização não se manteve somente na ordem dos discursos, mas também se cristalizou num medo e num ódio profundo pelas mulheres, que por sua vez, acabaram servindo como “bode expiatório” para justificar as dificuldades de se viver uma religião que, no fundo, era opressora e alimentava um profundo ressentimento pela vida.

O medo e o ódio pelas mulheres foram preponderantes para a criação do tribunal da Inquisição com o intuito de julgar e punir crimes (heresias) contra a Igreja Católica. Dentro de todo o contexto exposto, é notório que as mulheres foram as principais vítimas desse tribunal. Sinteticamente falando, grande parte dessas mulheres eram acusadas de bruxaria pelos vizinhos, que observavam algum comportamento “diferente” dessas. Assim, elas eram submetidas a julgamentos parciais e ignóbeis, cujo veredito já estaria retoricamente dado de antemão⁴¹.

Muitas mulheres eram torturadas até a morte para confessarem seus supostos “crimes demoníacos”. Outras, para que cessassem as torturas, acabavam confessando o que seus algozes queriam ouvir e, por conta disso, passavam a ser reconhecidas como “bruxas” e, por essa razão, eram queimadas ou enforcadas em praças públicas. (Cf. Id., Ibid., p. 350 – 368).

Há um curioso paradoxo nessas ações: o cristianismo, a religião que pregava o amor de Deus aos homens e as mulheres, tanto que por eles sacrificou-se numa cruz, tornou-se o “instrumento divino” para o assassinato cruel a seres humanos. Como compreender isso? Aqui cabe expor a tese da existência de um fator que, vez por outra, se insurge na história. Tal fator constitui um dos modos da *desumanização* das mulheres. Essa desumanização aparece

⁴¹ Um exemplo similar ao que ocorria nesses julgamentos pode ser vista na obra *As Bruxas de Salém* de Artur Miler (1996).

como um encadeamento de discursos e ações que desumaniza a vítima (ou as vítimas – quando se trata de toda um conjunto de oprimidos) com o intuito de identificar o conteúdo pejorativo dos discursos da época sobre as mulheres com as próprias mulheres em si. A finalidade da desumanização seria justamente desumanizar as vítimas, ou seja, pretensamente destituí-las de sua humanidade aos olhos do algoz e da comunidade em que as pretensas “bruxas” estariam inseridas, para que se tornasse supostamente “justificável” sua destruição, ao mesmo tempo em que toda piedade e suposta culpa dos assassinos eram retiradas.

No caso específico das mulheres, a sexualidade que lhes é inerente acaba se tornando um agravante utilizado pelos poderes hegemônicos para a desumanização delas. Esse fato pode ser ponderado a partir da fala de Lauretis (1987, p. 220)

O primeiro volume da *História da Sexualidade* de Foucault se tornou influentíssimo, especialmente por sua audaciosa tese de que a sexualidade, normalmente considerada com uma questão natural, particular e íntima, é de fato totalmente construída na cultura de acordo com os objetivos políticos da classe dominante. A análise de Foucault se inicia a partir de um paradoxo: as proibições e regulamentações dos comportamentos sexuais, ditados por autoridades religiosas, legais ou científicas, longe de constranger ou reprimir a sexualidade, produziram-na e continuam a produzi-la, da mesma forma que a máquina industrial produz bens e artigos, e, ao fazê-lo, produz relações sociais.

Assim, dentro de uma construção religiosa sobre a sexualidade feminina efetivada pelo clero da época, essa sexualidade passou a ser vista como algo pejorativo à própria mulher e, uma vez que é impossível separar as mulheres de sua sexualidade, restou aos homens – os opressores – tentar pelo menos inibir – castrar, ocultar, disfarçar – qualquer manifestação da referida sexualidade. Com a desculpa do “pecado”, o discurso sobre o corpo das mulheres passou a ser usado como instrumento para sua dominação. Desse modo, o pecado já não recaía no olhar cobiçoso e no desejo insólito masculino, mas sim na “tentação” manifesta pela exposição do corpo feminino. Destarte, foi-se constituindo no final do medievo as relações de opressão entre o opressor (a Igreja, encarnada no clero) e as oprimidas (as mulheres de então).

Um dos casos mais ricos em documentação no qual se pode perceber a desumanização, refere-se à invasão europeia à América no século XVI. Em muitos discursos divulgados naquela da época, os indígenas autóctones são descritos como “quase humanos” pelos europeus. Ora, afirmar que são “quase” é dizer que não o são. Outra conotação possível desse “quase” é a de que eles “podem vir a ser”. Isso porque, como foi dito, os colonizadores tendiam a identificar como sinal pleno de humanidade a aquisição da fé cristã. Nesse sentido, pelo menos a visão dos missionários cristãos era que os indígenas seriam “cristãos em

potência” (e, por conseguinte, humanos em potência). Tais missionários, como Las Casas, acreditavam tanto na atualização dessa potencialidade, que, defendiam a ideia de que, após a conversão, os indígenas deveriam gozar dos mesmos direitos de qualquer outro humano.

Todavia, os colonos continuavam tratando-os da mesma forma grotesca que sempre os trataram, mesmo tendo sido convertidos e batizados, ou seja, mesmo estando supostamente e “plenos em sua humanidade”. Para esses colonos, parecia óbvio que a conotação do “quase” era a afirmação de que os nativos “não eram humanos” e ponto final.

Colombo, em princípio, compartilhava dessa visão, “e conclui, com surpresa, que apesar de nus os índios parecem mais próximos dos homens do que dos animais”. (apud TODOROV, *Ibid.*, p. 48). Esse “parecer” já denota uma ênfase para uma distinção essencial que, no momento do olhar sobre o indígena, o qual, ainda que não possa ser claramente definido, é assinalado como “outra coisa” que não humano, embora “pareça” com humano.

Por seu turno, Cortez também parece considerar, em princípio, os indígenas como “quase humanos”: “Cortez fica em êxtase diante das produções astecas, mas não reconhece seus autores como individualidades humanas equiparáveis a ele”. (Id., *Ibid.*, p. 187). Ora, nesse fragmento entrevê-se uma sutil consideração de humanidade: na visão de Cortez, pode até ser que se considera os indígenas como humanos, mas essa humanidade é diferente – é não “equiparável” à humanidade de um espanhol. Todorov não usa esse termo à toa: essa não equiparação denota a superioridade de um e a inferioridade do outro (isso na visão do colonizador). Nesse sentido, ser “quase humano” é ser, entre outras coisas, inferior.

Todorov (2010a, p. 211) sintetiza toda essa questão da seguinte forma:

O desejo de enriquecer e a pulsão de domínio, essas duas formas de aspiração ao poder, sem dúvida nenhuma motivam o comportamento dos espanhóis; mas esse também é condicionado pela ideia que fazem dos índios segundo a qual esses lhes são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais. Sem essa premissa essencial, a destruição não poderia ter ocorrido.

A certeza da inferioridade e do estabelecimento dos indígenas como seres “quase humanos” insere-se dentro da lógica da desumanização. O “quase” parece ainda incomodar o colono que, estando convicto da inferioridade indígena (por causa do preconceito), tratá-lo-á como se nem quase humano fosse, como se quisesse até lhe retirar os resquícios da humanidade que ainda lhe garantia o status de “quase” humano.

E quais seriam os critérios para se dizer que determinado grupo humano é ou não inferior ao outro? No caso da colonização espanhola da América, o único critério é a vontade

do colonizador, ou seja, “os índios são automaticamente colocados como inferiores, pois são os espanhóis que decidem as regras do jogo” (Id., Ibid., p. 214). Nesse caso, haveria aí uma abertura para a possibilidade de um desfecho cruel para a consideração e, conseqüentemente, o tratamento dos povos indígenas: se é o espanhol quem decide quem é inferior e quem não é, então, a ele pertenceria à prerrogativa de escolher como tratar o que é inferior, ainda que, logicamente falando, não haja nenhum séquito entre essas proposições. Mas foi isto que aconteceu com os indígenas: seu destino foi traçado por aqueles que os taxaram de inferiores e arrogaram a si o direito de tratar aquilo que consideram como inferior da maneira que bem entendessem.

No século XX, houve uma das experiências mais terríveis acerca da desumanização, a saber, o holocausto judeu. Muitas são as teorias sobre as motivações que induziram ao ódio dos nazistas pelos/as judeus/judias e a para a conseqüente desumanização desses. É grande o número de pensadores que ainda se questionam sobre como alemães comuns puderam, do dia para a noite, seres transformados em frios assassinos. Dentre esses pensadores, Bauman (1998, p. 41) assim se expressa:

Na opinião de Herbert C. Kelman, inibições morais contra atrocidades violentas tendem a ser corroídas se satisfeitas três condições, isoladas ou em conjunto: a violência é *autorizada* (por práticas governadas por normas e a exata especificação de papéis) e as vítimas da violência são *desumanizadas* por definições e doutrinações ideológicas. (BAUMAN, 1998, p. 41).

Bauman era partidário da ideia de que se as pessoas acreditam que, por trás de suas ações, encontra-se uma autoridade que a autorize a cometer determinados atos, então, tais pessoas tenderão a realizar tais atos sem questionar. Essa explicação é sintomática, uma vez que muitos criminosos nazistas, em seus respectivos julgamentos, alegaram ter cometido crimes contra os/as judeus/judias porque havia recebido ordens para isso, isto é, havia uma autoridade por trás desses criminosos que respaldavam a ação criminosa dos mesmos. Hannah Arendt (2004) argumenta que tal justificativa não procede, pois a ordem dos superiores não eximiria, em princípio, a capacidade de pensar dos algozes, que poderiam refletir sobre seus atos e não colaborar com os crimes dos quais foram acusados. Goldhagen (1997), por seu turno, não concorda com Bauman, pois acredita que a verdadeira motivação dos nazistas para a violência, a tortura, os maus tratos e os assassinatos seria o antissemitismo.

A segunda condição que, para Bauman, faria com que não houvesse inibição moral para a perpetração de violência contra os/as judeus/judias seria a desumanização dos mesmos, pois, uma vez identificados com seres “não-humanos” ou “subumanos”, não haveria qualquer

razão para violentá-los e dizimá-los. O nazismo preocupou-se com a construção de uma imagem judaica pejorativa, imagem essa que, ao se cristalizar como verdade única desse povo, corroborou para que seus algozes fossem impiedosos ao eliminá-los, pois acreditavam estar fazendo um bem à sociedade alemã ao matarem judeus. Assim identificados, os nazistas começaram a tomar atitudes discriminatórias contra os/as judeus/judias:

Antes que o poder burocraticamente organizado possa contar com a cooperação da própria categoria a ser destruída ou ferida, essa categoria deve ser ‘selada’: removida fisicamente do contexto da vida e preocupações diárias de outros grupos ou separada psicologicamente por definições abertas e inequivocamente discriminatórias e por uma ênfase na sua singularidade. (BAUMAN, 1998, p. 148/149).

Uma vez vistos como “subumanos”, os nazistas cuidaram para que os/as judeus/judias fossem colocados em guetos e, futuramente, em campos de concentração, separados de todos os outros “humanos de fato”. Para manter essa distância do povo judeu do povo ariano, muitos discursos eram proferidos e divulgados fazendo associações absurdas dos/as judeus/judias com todo aquilo que era pestilento e causava asco. É curioso notar que os militares nazistas, bem como as polícias especializadas acreditavam nesses discursos de forma veemente. Tanto que levaram a cabo o empreendimento nazista de querer eliminar aqueles que eram o objeto de tais discursos.

Uma das associações mais significativas que o nazismo fazia com os/as judeus/judias era a desses com as doenças. Foi por esse motivo que

Acima de tudo, em afinção com a sensibilidade higiênica da civilização moderna, medos e fobias normalmente despertados por vermes e bactérias foram insuflados, apelando-se à obsessão do homem moderno com a saúde e o saneamento. A condição de judeu foi apresentada como uma doença contagiosa e seus portadores como uma versão atualizada da febre tifóide. Ter relações sexuais com judeus era abraçar o perigo. Os mecanismos sócio-psicológicos usados para produzir a razão de nojo e aversão diante, digamos, da carne crua ou do cheiro de urina humana – descritos de forma tão convincente por Norbert Elias no seu balanço do processo civilizador – foram utilizados para tornar a própria presença dos/as judeus/judias nauseante e repulsiva. (BAUMAN, 1998, p. 149-150).

A afirmação de que os/as judeus/judias seriam os transmissores de patologias insidiosas e contagiosas exemplifica sobremaneira o nível de desumanização que seus algozes chegaram a ter. Porém, esse discurso se tornava realidade na medida em que os/as judeus/judias eram submetidos a uma forma de vida degradante, vivendo sem os recursos

necessários para a manutenção da própria vida (alimentação e higiene básicas). Em outras palavras, o campo de concentração nazista, por exemplo, “Foi um mundo em que os alemães remodelaram suas vítimas para adaptá-las a sua imagem sobre elas, validando, portanto, sua própria visão de mundo alemã. (GOLDHAGEN, 1997, p. 187). Dentro dessa realidade, parece conjecturável que a doença tenderia a se alastrar pelos guetos. Sobre isso, Bauman (1998, p. 174) declara:

A opressão, que aumentava a racionalidade da autopreservação e sistematicamente desvalorizava as considerações morais, conseguia de fato desumanizar as vítimas. Ela atuava como uma profecia que se cumpre. Primeiro os judeus foram declarados imorais e inescrupulosos, egoístas e avarentos detratores dos valores, que usavam o culto ostensivo do humanismo como uma capa conveniente para encobrir o mais cru interesse próprio; foram então forçados a viver numa condição desumana, em que a definição oferecida pela propaganda podia tornar-se verdadeira. Os câmeras do ministério de Goebbels passavam dias inteiros filmando os mendigos morrendo de fome em frente a restaurantes luxuosos.

Até mesmo muitas considerações morais eram deixadas de lado pelos/as judeus/judias nos guetos e campos de concentração em prol da luta pela sobrevivência dos seus. Essa luta, em princípio, segundo as análises de Hannah Arendt (1999), chegaram até a redundar em colaboração das vítimas – principalmente algumas lideranças judaicas – com seus verdugos. Bauman explica essa situação nos seguintes termos:

Em outras palavras, [as vítimas do holocausto] *tinham algo a salvar*. Para tornar previsível o comportamento das vítimas e portanto manipulável e controlável, os nazistas tinham que induzi-las a agir de ‘modo racional’; para obter esse efeito, tinham que fazer as vítimas acreditarem que havia de fato alguma coisa a salvar e que existiam regras claras sobre como salvá-la. Para acreditar nisso, as vítimas tinham que ser convencidas de que o tratamento do grupo como um todo não seria uniforme, e que cada indivíduo teria sorte diferente, de acordo com o mérito. As vítimas tinham que pensar, em outras palavras, que sua conduta importava; e que sua provação poderia, pelo menos em parte, ser influenciada pelo que fariam. (BAUMAN, 1998, p. 155/156).

Destarte, a crença de que cada um pudesse salvar sua própria vida, caso colaborassem com as demandas nazistas, fez com que a maioria dos/as judeus/judias se submetessem às demandas de seus algozes. Nesse sentido, a deterioração dos/as judeus/judias também ocorria por meio da utilização das próprias crenças que lhes eram insufladas. Tal degradação foi se fazendo evidente por quem lidava diretamente com os assassinatos e torturas, de modo que a desumanização de judeu se tornava notória para muitos soldados:

Outro membro do batalhão [101], em meio a um comentário sobre “bandidos” explica por que esses homens [os soldados nazistas do batalhão 101] não tinham nenhum escrúpulo sobre o que faziam. Como ele mesmo diz [...] os judeus eram, como um axioma, identificados com “bandidos” e suas atividades consideradas antigermânicas. Como é que esse alemão e seus camaradas concebiam os judeus? “A categoria de seres humanos não lhes era aplicável. (GOLDHAGEN, 1997, p. 299)

A crença na “não humanidade” do judeu foi ganhando cada vez mais força e era compartilhada por inúmeros membros das instituições militares. Ora, associando os/as judeus/judias a algo “não humano” e também a algo que prejudica a humanidade (“bandidos”), os nazistas construíram uma compreensão de ser que só poderia desembocar num genocídio. Outro exemplo da ignóbil consideração dos nazistas sobre os/as judeus/judias é a do médico alemão Heinz Thilo, que atuava em Auschwitz e que “[...] descreveu o campo como “*anus mundi*”, o ânus do mundo, o orifício através do qual os alemães estavam eliminando o excremento sócio-biológico da humanidade: os/as judeus/judias. (GOLDHAGEN, 1997, p. 411).

A associação dos/as judeus/judias até mesmo a fezes torna patente a tentativa de querer desumanizá-los de qualquer maneira. Os discursos de ódio aos/as judeus/judias pelos nazistas eram inflamados e deixavam entrever, não só pela ênfase no discurso, mas também pelo tratamento vil a eles perpetrado, que tais discursos não eram metafóricos ou simbólicos. A crença na desumanidade do judeu era uma constante entre os encarregados das matanças, perseguições e extermínio judaicos. Um último exemplo da desconsideração dos/as judeus/judias nos é dado por Goldhagen (1997, p. 438), nos seguintes termos:

Walter Buch, juiz supremo do partido nazista, deixou claro em uma contribuição ao respeitado jornal *Deutsche Justiz* que essa “criatura perversa” não deveria ser vista como similar nem mesmo das raças “inferiores”: “Os nacional-socialistas têm reconhecido [que] o judeu não é um ser humano”. Os judeus não pertenciam à hierarquia da raça humana, mas formavam uma raça *sui generis*, uma “anti-raça” (*Gegenrasse*). O termo “subumano” (*Untermensch*) usado com liberalidade pelos alemães, foi aplicado às “raças inferiores”, tais como os eslavos, como uma descrição de sua suposta capacidade diminuta. (GOLDHAGEN, 1997, p. 438).

Observe que o discurso que evidencia uma consideração de desumanização dos/as judeus/judias acima descrito foi publicado em um “respeitado jornal”, mostrando, assim, a possibilidade de alcance desse virulento discurso. Até mesmo a própria ausência de um “furor moral” dos leitores (nunca discutido porque nunca existiu) é indício de que essas noções eram amplamente compartilhadas pelos alemães de um modo geral.

3.3 Motivações para a desumanização

É importante salientar que uma das dificuldades no trato da análise da desumanização diz respeito à compreensão dos seus motivos, da necessidade de sua existência, isto é: por que alguns grupos “hegemônicos” (opressores) utilizam discursos e práticas para desumanizar os oprimidos, uma vez que, muitas vezes, essas não oferecem qualquer ameaça (pois já se encontrariam ideologicamente alienadas) ou já estariam submetidas ao poder hegemônico? Essa questão fica mais clara com a seguinte pergunta: qual necessidade teria a Igreja em emitir discursos desumanizadores sobre as mulheres, que por seu turno, de certa forma, já estariam subjugadas ao seu domínio? Em princípio, nenhuma necessidade haveria para tais discursos, se pensarmos neles somente como instrumentos para dominação e, nesse âmbito, o discurso desumanizador não seria pronunciado para fins militares e pouco serviria para doutrinação ou divulgação de uma ideologia.

Entretanto, Delumeau (1989, p. 313) atribui como principal motivo para os referidos tratamentos às mulheres o *medo*. Assim ele se manifesta:

O medo masculino da mulher vai portanto além do temor da castração identificada por Freud. [...] Dossiês clínicos, mitologias e história confirmam, com efeito, o medo da castração no homem [...]. No inconsciente do homem, a mulher desperta a inquietude, não só porque ela é o juiz de sua sexualidade, mas também porque ele a imagina de bom grado insaciável, comparável a um fogo que é preciso alimentar incessantemente, devoradora como o louva-a-deus.

Assim, é provável que além do medo, a incompreensão do sexo feminino por parte do homem tenha sido também fundamental para a construção do preconceito contra as mulheres. Além disso, pesavam sobre as mulheres do Medievo, considerações religiosas e supersticiosas que, a partir dessas, explicavam ao homem sua vida de miséria e desolação. Dentre as crenças dos homens que os faziam temer as mulheres no começo da modernidade, pode-se ainda citar que

Porque mais próxima da natureza e mais bem informada de seus segredos, a mulher sempre foi creditada, nas civilizações tradicionais, do poder não só de profetizar, mas também de curar ou de prejudicar por meio de misteriosas receitas. Em contrapartida, e de alguma maneira para valorizar-se, o homem definiu-se como apolíneo e racional por oposição à mulher dionisíaca e instintiva, mais invadida que ele pela obscuridade, pelo inconsciente e pelo sonho (DELUMEAU, 1989, p. 311).

De qualquer forma, o homem, assumindo-se no papel de opressor, sempre fez questão de diferenciar-se da mulher, supervalorizando suas próprias capacidades e desvalorizando aquilo que ele mesmo atribuía como “coisas de mulher”. Pode-se compreender que o homem, por não ser capaz de gerar filhos, possui uma incapacidade primária de compreender esse fenômeno e, como é possível perceber ao longo da história, a humanidade liderada sobretudo por homens custou muito (e ainda custa) a lidar com aquilo que não compreende.

Outro motivo que serviu para uma pretensa desumanização das mulheres no início da modernidade seria de ordem psicológica:

Ele [o homem] teme o canibalismo sexual de sua parceira, assimilada por um conto do Mali a uma enorme cabeça que, ao rolar, devora todas as coisas à sua passagem. Ou ainda ele imagina Eva como um oceano no qual seu frágil navio flutua com precariedade, como um sorvedouro que o aspira, um lago profundo, um poço sem fundo. O vazio é a manifestação fêmea da perdição. Assim, é preciso resistir aos turbos apelos de Circe e de Lorelei. Pois, de qualquer maneira, o homem jamais é vencedor no duelo sexual. A mulher lhe é “fatal”. Impede-o de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação. Esposa ou amante, é carcereira do homem. Esse deve, pelo menos, às vésperas ou no caminho de grandes empreendimentos, resistir às seduções femininas (Id., Ibid., p. 313).

Encontradas, pois, as responsáveis pelo sofrimento e a perdição do homem, restava a eles submetê-las e dominá-las. Nesse processo de submissão e domínio, a violência não se fez ausente e a identificação da mulher com o mal tornou-se uma constante nas relações de gênero.

Já no que se refere às motivações para o acontecimento da desumanização, tal questão apresenta uma variedade de teorias e explicações, muitas vezes até conflitantes. Uma das explicações mais contundentes é a proposta por Bauman (1998, p. 128-129), nos seguintes termos:

A desumanização liga-se de modo inextricável à tendência mais essencial, racionalizante, da moderna burocracia. Como todas as burocracias afetam em alguma medida alguns objetos humanos, o impacto negativo da desumanização é muito mais comum do que sugeriria o hábito de identificá-lo quase totalmente com seus efeitos genocidas. Mandam os soldados atirar em *alvos*, que *caem* quando são *atingidos*. Os empregados de grandes companhias são encorajados a destruir a *concorrência*. Funcionários de agências previdenciárias operam com *abonos discricionários* numa hora e *créditos pessoais* em outra. Seus objetos são os *segurados com benefícios extras*. É difícil perceber e lembrar os seres humanos por trás de todos esses termos técnicos. A questão, no que concerne às metas burocráticas, é que é melhor não percebê-los e não lembrá-los.

Uma vez efetivamente desumanizados e portanto cancelados como sujeitos potenciais de demandas morais, os objetos humanos da execução de tarefas burocráticas são vistos com indiferença ética, que logo vira desaprovação e censura quando sua resistência ou falta de cooperação torna mais lento o fluxo macio da rotina burocrática. Objetos desumanizados não podem possivelmente ter uma ‘causa’, muito menos uma causa ‘justa’; eles não têm interesses a serem considerados, com efeito nenhuma reivindicação à subjetividade. Objetos humanos tornam-se portanto um ‘fator incômodo’. Sua rebeldia reforça mais a auto-estima e os laços de camaradagem que unem os funcionários. Esses vêm-se então como companheiros numa luta difícil, que pede coragem, auto-sacrifício e dedicação desinteressada à causa. Não são os objetos da ação burocrática mas os seus sujeitos que sofrem e merecem compaixão e exaltação moral. Podem com justiça sentir orgulho e confiança na própria dignidade, por esmagarem as vítimas recalcitrantes – da mesma forma que sentem orgulho de superar qualquer outro obstáculo. A desumanização dos objetos e a auto-avaliação moral positiva reforçam-se mutuamente. Os funcionários podem servir com lealdade a qualquer meta e manter sua consciência moral intacta. (BAUMAN, 1998, p. 128-129).

As explicações de Bauman, embora contundentes, singularizam as condições que levaram à desumanização dos/as judeus/judias e, por conseguinte, a tentativa de aniquilação total desses. Nesse ínterim, a criação de uma “linguagem técnica” para abordar questões relativas ao assassinato em massa de judeus, integrada a uma estrutura burocrática que não se permite visualizar de onde partem as ordens, mas dá a essas mesmas ordens um crédito e uma autoridade inexplicável, constituíram num mecanismo de morte e destruição daqueles que eram considerados inimigos pelos nazistas.

Bauman ainda parece compartilhar da crença de que, uma vez desumanizados, ou seja, uma vez que os nazistas estão convencidos de que os/as judeus/judias não são seres humanos e, mais do que isso, são um incômodo e um escândalo para a proposta ariana nazista de humanidade, então, sua destruição torna-se mais que apropriada: torna-se necessária. Por esse motivo, muitos nazistas acreditavam piamente que, ao chacinarem judeus, além de cooperar com legislação Nacional Socialista vigente – numa sociedade que se pretendia “superior” –, eles estavam fazendo um bem à própria humanidade em si. O depoimento da esposa de um oficial da SS, que também era oficial, é sintomático quanto a essa questão:

[...] Quando o interrogador perguntou a Petri como, sendo ela mãe de dois filhos, pôde matar crianças judias inocentes, ela respondeu: “Não posso entender hoje como é que naquele tempo eu estava em tal estado que me conduzi tão brutal e repreensivelmente – atirando em crianças judias. No entanto, antes (antes de chegar à propriedade na Ucrânia) eu fui tão condicionada pelo fascismo e as leis raciais que estabeleciam uma visão das pessoas judias. Como me disseram, eu tinha que destruir os judeus. Foi com essa ideia na cabeça que cheguei a cometer um ato tão brutal (LOWER, 2014, p. 170).

Percebe-se com essa fala que a obediência irrestrita a uma ordem (“Como me disseram”) aparece como verdadeira motivação para o assassinato. Porém, a justificativa do condicionamento, embora ele, de fato, pareceu ter existido por meio da propaganda antissemita e dos discursos inflamados sobre as ações benévolas do nazismo que levariam a sociedade aariana a um futuro próspero, não parecem convincentes. Concordar com essa justificativa seria o mesmo que aceder à noção de que todos os crimes cometidos durante o regime nazista foram frutos de um mero contexto de época e, portanto, foram inevitáveis.

Hannah Arendt (2004), por seu turno, classificava os atos nazistas contra os/as judeus/júdiás como uma incapacidade de pensar dos opressores, transformados em meros “dentes de engrenagem” da maquinaria estatal totalitária, em que os expedientes de assassinatos, torturas e demais violências foram enquadrados dentro de uma rotina de expedientes burocráticos, fazendo com que tais atos se tornassem banais.

Entretanto, Goldhagen (1997) discordava de Hanna Arendt. Segundo ele, os nazistas eram perfeitamente capazes de refletir sobre seus atos, tanto que colaboraram voluntariamente com as demandas nazistas que visavam ao aniquilamento judeu. Em sua obra *Os Carrascos Voluntários de Hitler*, ele demonstra vários exemplos dessa voluntariedade dos verdugos em matar judeus. A justificativa que ele oferece para a onda antijudaica era que

[...] A única explicação adequada para responder a essas tarefas [ou seja, o assassinato e maus tratos dos judeus] sustenta que um anti-semitismo demonológico, de uma variedade racial virulenta, era estrutura comum de cognição dos perpetradores e da sociedade alemã em geral. Os perpetradores alemães, segundo essa visão, foram assassinos de massa coniventes, homens e mulheres fiéis a suas próprias crenças anti-semíticas eliminacionistas, que eram fiéis a seu credo cultural anti-semítico e consideravam que o massacre era justo. (GOLDHAGEN, 1997, p. 418).

Apesar da realidade do fato de que havia na Alemanha nazista um tenaz antissemitismo, parece equivocada atribuir como motivação única para os processos de extermínio dos/as judeus/júdiás apenas esse virulento antissemitismo. Concordar com isso seria admitir um gigantesco poder de um regime estatal de insuflar na mente de seus cidadãos qualquer tipo de ideologia, até mesmo as mais perniciosas. Parece mais plausível acreditar que fatores psicológicos, sociológicos e políticos devem ser sopesados com mais cautela para oferecer uma resposta mais abrangente à questão das motivações nazistas para o holocausto.

A desumanização, muitas vezes, como foi ponderado anteriormente, passa por certas ritualizações. No caso do extermínio judeu, o ritual que antecedia e preparava sua aniquilação era o sofrimento:

Os judeus deveriam sofrer. Esse era um segundo elemento do modelo subjetivo. Não se tratava apenas de as vidas dos judeus serem “indignas de ser vividas” e portanto apropriadas para o extermínio. Como vivos, os judeus deveriam também ser punidos e degradados. [...] Como a percepção de sofrimento era, com algumas exceções, prática comum a todo o pessoal alemão desses campos (tais como as repentinas e persistentes chibatadas), um entendimento genericamente compartilhado entre os algozes, embora sem codificação, parece ter sido que tornar a vida miserável para os judeus era parte essencial de seu trabalho. (GOLDHAGEN, 1997, p. 342-343).

A crença na verdade do discurso de que os/as judeus/judias não compartilhavam da mesma humanidade dos outros e de que eram indivíduos naturalmente maus (cujas vidas eram “indignas de ser vividas”) parece tão forte, que a humilhação do judeu, principalmente nos campos de concentração, torna-se rotineira e banal. Goldhagen (1997) dá a impressão de que os atos degradantes cometidos contra os/as judeus/judias não são fruto de um simples sadismo dos perpetradores, mas sim algo que “fazia parte” da tarefa de lidar com judeus. Mesmo porque é difícil compreender a necessidade de brutalidade para com os/as judeus/judias, uma vez que todo mecanismo dos campos de concentração já garantiria que eles seriam exterminados. Sendo assim, para quê humilhá-los antes de matá-los? Além disso, em outra passagem, Goldhagen (1997) também afirma que a degradação dos/as judeus/judias não era autorizada por qualquer lei nazista, embora as autoridades fizessem “vista grossa” para a violência contra eles.

3.4 Aspecto atributivo da desumanização

Foi dito anteriormente que o aspecto atributivo da desumanização refere-se à atribuição de características e discursos a grupos ou indivíduos humanos com o intuito de desumanizá-los. Tal atribuição não seria consentida pelo referente do discurso, mas a crença em sua pretensa verdade geralmente estimulou ou, pelo menos, construiu um quadro difuso de considerações, que podem ter desembocado em ações contra as vítimas desses discursos, cuja presença na história é uma constante.

Os poderes religiosos instituídos desde o medievo têm criado/atribuído, por exemplo, por meio de vários discursos divulgados através de uma literatura misógina (contidos na Bíblia, cartas, sermões etc.), uma consideração da sexualidade feminina que tem sido efetivada a partir de uma sórdida concepção de sexualidade construída pelos homens da Igreja. Diz-se sórdida porque, dentre outros fatores, tenta apresentar razões que identificam a pretensa “inferioridade” sexual das mulheres como algo “natural” – e, desde então, o sexo

feminino tem sido visto com “maus olhos” pelos opressores (isto é, a Igreja e os homens que seguem suas leis). Essa construção foi a responsável por um tratamento desigual e torturante, que negou a elas um olhar e uma consideração que as permitissem desenvolver sua singularidade humana. Assim, a questão da sexualidade feminina tem pesado sobre as mulheres desde que o sexo passou a ser visto como “pecado” e, conseqüentemente, as mulheres passaram a ser identificadas como a fonte desse pecado.

Até mesmo o próprio corpo feminino é enclausurado num terrível paradoxo: louvado como algo digno de desejo e belo é, por isso mesmo, vilipendiado como algo vil e entorpecedor. Nesses termos, o corpo das mulheres vai se tornando *abjeto*, conforme apregoa Butler (2002, p. 161): “o abjeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ cuja materialidade é entendida como ‘não importante’”. Essa “não importância” do corpo e, conseqüentemente, da vida das mulheres é já a efetivação da desumanização das mesmas.

Sabe-se que, não obstante, a desumanização pode ter como base inicial o preconceito, ou seja, uma consideração prévia a respeito do outro, sem qualquer justificativa racional para tal. Aliás, a justificativa só aparecerá como consideração “racional” (ou, pelo menos, como tentativa de fazer-se racional) após o estabelecimento do preconceito, o qual, uma vez estabelecido, torna possível a efetivação da desumanização por meio de discursos que “desumanizam” as mulheres. Nesse âmbito, importam os discursos que são pronunciados a respeito delas que já foram marcados pelo preconceito. Tais discursos cristalizarão as crenças presentes nas pseudoverdades estabelecidas pelo olhar preconceituoso. No que tange ao aspecto atributivo propriamente dito da desumanização das mulheres, observe os fragmentos a seguir, anteriores ao período Moderno:

1) “A mulher é uma ‘quimera’ [...]. Seu aspecto é belo; seu contato fétido. Sua companhia mortal”. (Catão de Utica apud DELUMEAU, 1989, p. 327).

2) Mulher víbora, não ser humano, mas fera selvagem, e infiel a si mesma.

Ela é assassina da criança e, bem mais, da sua em primeiro lugar,
Mais feroz que a áspide e mais furiosa que as furiosas [...].
Mulher pérfida, mulher fétida, mulher infecta.
Ela é o trono de Satã; o pudor está a seu cargo; foge dela, leitor.
(Bernard de Morlas apud DELUMEAU, *Ibid.*, p. 326).

3) “Haveria mais evidência em dizer que foi a força da cupidez bestial que reduziu a mulher à miséria por gozar desses apetites ou por vingança. E parece que por essa razão Platão colocou a mulher entre o homem e o animal bruto”. (Jean Bodin apud. Id., *Ibid.*, p. 335).

Os três recortes acima, sendo o primeiro deles anterior ao cristianismo e os outros pertencentes ao Medievo, contêm discursos que denotam a desumanização de mulheres. Percebe-se que há, nos dois últimos fragmentos, a indicação de discursos que identificam as mulheres a animais. Observe-se ainda que não se trata de querer simplesmente ofender, sujar a moral delas: o que se pretende é identificá-las com coisas desprezíveis para que, supostamente, fique mais fácil sua aniquilação (nos casos específicos das mulheres que eram julgadas como bruxas) ou subjugação. Tais discursos eram geralmente proferidos em igrejas ou mesmo em pregações públicas nas praças, além de serem notórios também em tribunais. E, uma vez que o Clero e os juristas da época eram vistos como “autoridade moral”, bem como a Igreja, sobretudo, era o lugar do “discurso verdadeiro”, as palavras contra as mulheres proferidas nesse espaço e por esses homens denotavam muito mais um “querer que seja assim”, um imperativo, do que a exposição de fatos contundentes sobre a realidade.

Alguns desses discursos subsistiram até o século XX. Quando se especulou sobre a participação feminina nos crimes nazistas, por exemplo, segundo Lower (2014, p. 172), as explicações que puderam ser ouvidas assim consistiam:

Como alguns “especialistas” explicam o que essas mulheres fizeram? O criminologista do século XIX Cesare Lombroso, conhecido por medir a cabeça dos sujeitos de suas pesquisas para determinar o comportamento deles, afirmou que as matadoras tinham o cérebro menor e eram excepcionalmente cabeludas, assemelhadas a primatas subdesenvolvidos. Sigmund Freud sugere que esse comportamento desviante das mulheres tem raízes em seu desejo de serem homens, baseado na inveja do pênis. Outra teoria duvidosa propõe que as mulheres cometeram mais crimes do que os documentados, dado que as mulheres são “naturalmente traiçoeiras” e dissimuladas. A “prova” está na habilidade delas para esconder a menstruação e simular orgasmos.

Percebe-se, nessas teorias que tentam explicar crimes hediondos cometidos por mulheres, que há uma notória diferenciação seguida de um menosprezo às mulheres em relação ao homem: elas jamais poderiam ser “tão perversas” como os homens, pois tal perversidade não seria própria da sua natureza “meiga”. Portanto, as atrocidades por elas cometidas só poderiam ser fruto de sua inegável ignorância: tanto que poderiam ser até comparadas com primatas. E, se há algo de pervertido na suposta “natureza feminina”, esse

algo reflete a consideração masculina acerca da sexualidade feminina ou ao seu “caráter enganador”. Tudo isso evidencia uma certa desumanização das mulheres: não que elas deixassem de ser humanas por serem criminosas – e isso parece estar claro para os “teóricos” das motivações femininas para o crime –, mas a insistência em dar uma explicação diferenciada para as referidas motivações parece querer qualificar as mulheres num campo tão específico de avaliação, que a comparação aos animais foi até possível.

É verificável também a presença do aspecto atributivo da desumanização no que concerne à colonização dos povos indígenas pelos espanhóis no século XVI. Eis um exemplo de uma análise da ação desses colonizadores sobre os indígenas: “[...] Notoriamente, são os índios tímidos e pusilânimes, ou, melhor dizendo, pelas crueldades que contra eles foram cometidas, lhes entranharam o medo nos corações, o que os converteu quase em natureza de lebres e os degenerou de ser homens”. (LAS CASAS, 2010, p. 39). À revelia dos critérios e modos dantes mencionados pelos quais se desenrola a desumanização, em cada contexto histórico, em cada situação específica, dependendo da minoria que é desumanizada, tal desumanização apresentará algumas especificidades.

Las Casas tenta apresentar a desumanização de um ponto de vista diferente até então: o da vítima (embora, como não poderia deixar de ser, ainda mediado pelo seu olhar europeu). Ele dá a entender, por meio do fragmento citado, que a desumanização não só é possível como também é notória: a ação cruel de eliminar qualquer resquício de humanidade dos indígenas está aí instaurada.

Em sua obra, Las Casas (Cf. 2010, p. 528) apresenta vários relatos do tratamento atroz que os colonos davam aos indígenas. Dentre eles, fala-se de um colono que saiu para caçar e, não encontrando caça e percebendo a fome de seus cães, esquartejou uma criança, dando seus membros de comida aos cães. Também é descrita a forma vil como os colonos desprezavam os índios escravizados que estavam doentes ou eram idosos (Cf. Id., Ibid., p. 563). A crueldade era tamanha, que não se pode deixar de se perguntar se os colonos tinham consciência de que tratavam daquela forma seres humanos como eles. De fato, esses relatos parecem confirmar o que foi dito no capítulo 2 sobre a indiferença total que se pode ter sobre o oprimido.

Estabelecido o preconceito, a emissão de discursos preconceituosos e a sua identificação aos indígenas, o que se segue é fruto de uma relação imposta nos termos de opressor/oprimido pelo colonizador. Nesse âmbito, a questão do tratamento devido à alteridade é colocada nos termos de exclusão total até se atingir uma indiferença absoluta. É isso que parece levar Todorov (2010a, p. 69) a afirmar que: “Toda história da descoberta da

América, primeiro episódio da conquista, é marcada por essa ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada”.

O indígena aparece assim como o totalmente outro: não-espanhol, infiel, bárbaro, “não-falante” etc. Essa alteridade é tão díspar, que o colonizador a recusa e demonstra essa recusa tentando destruí-la. Note-se que, em princípio, não haveria qualquer justificativa para tal destruição, isto é, a recusa do outro não implica a necessidade da sua destruição. Mas a lógica aqui parece irrelevante, dada a efetividade prática dos fatos ocorridos.

Destarte, a distinção entre “humanidade” e “não humanidade” indígena aparece dentro de um quadro sutil de considerações. Tanto que, até hoje, nas análises estudadas para a confecção desta pesquisa, não se pode afirmar com segurança que os colonos consideravam os índios como seres não-humanos, embora os tratassem como tais. As referências abordadas apresentam os indígenas como “quase” humanos, inferiores, que “parecem” ou agem como “animais”, mas nada é categórico nessas afirmações. Diferentemente do tratamento concedido aos negros alguns anos mais tarde, os quais eram taxativamente considerados *não humanos*, pois, segundo a apresentação desse discurso pela literatura em voga (que diz respeito àquela época) os mesmos não teriam alma; contudo, não se pode dizer que eles foram “mais escravos” que os indígenas.

As práticas cruéis sobre negros e indígenas, pelo menos em princípio, eram as mesmas e já diziam por si que as vítimas assim tratadas não eram humanas; mas o discurso sobre cada uma dessas minorias era diferenciado. Percebe-se que essa distinção de discursos se deva, principalmente, aos padres cristãos, que tendiam a ver com benevolência os indígenas, defendendo-os; mas desprezavam os negros.

No que concerne ao aspecto atributivo aplicado aos/as judeus/judias no século XX pelo regime nazista alemão, Goldhagen (1997, p. 416) expõe as seguintes informações:

a concepção sobre as vítimas mantida pelos perpetradores era uma fonte de importância fundamental para alimentar seu desejo de assassiná-las. Esse reconhecimento requer, então, que se especifiquem aqueles atributos imputados aos judeus pelos alemães. Atributos esses que os levaram a considerar os judeus em condição apropriada para a total aniquilação. Ou até mesmo para o total extermínio. (GOLDHAGEN, 1997, p. 416).

Goldhagen, diferentemente de outros pensadores como Hannah Arendt (2004), parece encontrar uma estreita relação entre a concepção que se tem dos/as judeus/judias e a atitude de matá-los. A tônica nesse âmbito recai sobre aquilo que se diz sobre os/as judeus/judias e é encarada como verdade pelos nazistas. Todavia, há que se ponderar mais acuradamente acerca

do poder motivador desses discursos: embora possam exercer grande influência na ação, será que eles poderiam suplantar a singularidade da percepção de cada assassino? A constante repetição dos discursos ideológicos sobre a suposta “natureza pérfida” dos/as judeus/judias seria suficiente para impedir o surgimento de uma consideração diferente a partir da percepção do sofrimento judeu? Muito há aqui que se refletir sobre essas questões. Por ora, parece coerente concordar com a intersecção do pensamento desses dois autores, pois Hannah Arendt (1999, p. 122) acredita que tais discursos tiveram principalmente o papel de suspender a piedade dos verdugos frente ao massacre das vítimas. Segundo ela, “[...] Por isso problema era como superar não tanto a sua consciência [de Eichmann], mas sim a piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento físico”. Tal posicionamento não parece discordar das conclusões de Goldhagen.

3.4.1 O discurso desumanizador

No que concerne ao uso dos discursos, Foucault (2009, p. 8-9) afirma:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Foucault parte desse conceito para falar, principalmente, da loucura. Mas há algo aí que concerne ao tratamento/discurso dado (atribuído) aos povos indígenas da América colonial espanhola do século XVI.

A primeira constatação a esse respeito é que não se pode atribuir uma inocência dos discursos feitos sobre os indígenas: se se afirmavam deles que eram “quase humanos” ou “animais”, tal discurso tinha sua razão de ser e essa razão não era somente a observação pura, despojada de qualquer valoração.

Esses discursos poderiam parecer inúteis à primeira vista, pois independentemente das considerações que eram tecidas pelos colonos, quando esses perceberam sua suposta superioridade estratégico-militar sobre os indígenas, o destino desses nativos da América já começaria a ser selado. O olhar sobre eles estava envolto em uma rigidez fixa.

Mesmo sem qualquer pretensa necessidade desses discursos, ainda que, inicialmente, justifiquem os atos cruéis que se impuseram sobre os indígenas, os discursos eram emitidos. Essa “emissão” não era somente “verbal”, mas também exposta a partir da forma como os

colonos tratavam os indígenas: tratava-os da forma como era reiterado pelo discurso que deles se tinha, ou seja, se se dizia, por exemplo, que os índios eram animais, então, seriam tratados como tais; se o discurso em voga denotasse a mansidão ou agressividade dos mesmos, a ação para com eles se alterava.

Nesse sentido, a ação sobre os indígenas como reafirmação do preconceito a eles impingido denota a existência de uma constante relação de discursos entre o que se diz e, por conseguinte, o que se faz com eles. A ordem aqui pouco importa. Não se trata de um processo linear. O que importa é que os discursos “práticos” ou “linguísticos” reiteravam, ou melhor, constituíam a condição do indígena como ser inferior, a meio caminho entre o ser humano e o animal. Nessa perspectiva, a tentativa de identificação entre os discursos proferidos, forma de tratamento aos nativos dispensada e a própria realidade indígena, o seu ser e as suas vicissitudes, constitui o desenrolar da desumanização.

Isso porque a visão do colonizador, de um ponto de vista existencial, não retrata o “em si” dos povos indígenas. “Em si”, seriam outra coisa, escapariam à maioria das categorias de compreensão dos colonizadores; possuiriam modo de vida diverso, valores outros, outras perspectivas. Mas nada disso foi levado em consideração ao se tentar identificá-los com discursos rígidos e agiram como se tais discursos esgotassem a essência do “ser indígena”.

Desse modo, os discursos que propulsionam a desumanização seriam os “procedimentos” ditos por Foucault que, sobretudo, delineariam a forma “adequada” ou “verdadeira” de dizer o outro que me escapa.

A partir dessa perspectiva, tem-se a questão da alteridade do indígena. Sobre esse tema, Todorov (2010a) alega que a desconsideração do indígena acontece por meio de dois excessos: seja pela via da “proximidade” (assimilação – tal como a pensada por Las Casas), seja pela exclusão total (almejada por Cortez) – ambas as atitudes privariam o indígena do seu “ser como é”. (Cf. TODOROV, 2010a, p. 269 - 271).

Tudo isso traz à tona a seguinte questão: por que inferiorizar, desumanizar e destruir os povos indígenas? Parece que há uma necessidade, antes de tudo, de provar a existência de um distanciamento real/existencial entre espanhol e indígena. O paradoxo “muito semelhante a mim” e “muito diferente de mim” parece não ser bem digerido, nem pelos indígenas e tampouco pelos colonizadores: esses últimos exigem de si uma diferenciação rígida – há aí um querer de uma verdade que justifique essa distinção.

Aqui é importante reiterar: a quem pertence a necessidade de justificar essa distinção colono/indígena? Certamente não ao indígena, e muito menos à Coroa Espanhola, mas sim ao próprio colono. Não é, portanto, uma justificativa para o mundo, mas para si mesmos. Essa

justificativa íntima⁴² serviria para dois fins possíveis: denotar a grandeza do ato de destruir, de tirar a vida, assim como um “ser superior” o faz e a realização da já referida “suspensão da piedade animal” para com o indígena.

No primeiro fim, há que se ponderar as análises de Dussel (1993, p. 36 e 44) sobre a alteridade na medida em que, de certa forma, considerava que a negação do outro era necessária para afirmação de si mesmo:

O *ego* moderno desapareceu em sua confrontação com o não-*ego*, os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do *ego* moderno.

A Europa tornou as outras culturas, mundos pessoas em ob-jeto: lançado (-*jacere*) diante (*ob-*) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente “en-coberto” como Outro. O Outro constituído como o Si-mesmo. O *ego* moderno “nasce” nessa autoconstituição perante as outras regiões dominadas.

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como “si-mesmo”. O outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado” [...]. A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis.

Dussel salienta que na colonização, os povos indígenas não eram vistos como “outros”, ou seja, outros seres pertencentes a outras culturas, e com modos de vida diferentes dos europeus. Pelo contrário, os colonizadores tendiam a ver os indígenas como “outro de si”, isto é, como seres carentes de cultura, de objetos para manutenção da vida, de espiritualidade, como se os valores e o modo de vida europeus fossem absolutos e aqueles que não estivessem sob tais valores e modos de vida estariam errados.

Esse “poder de assimilação” do colonizador, ou melhor, essa crença de que ele está fazendo um bem aos povos dominados ao impor-lhes sua cultura, será preponderante para a construção de sua própria subjetividade, construção essa que desembocará na autopercepção de que o colonizador é “superior” ao indígena e de tal consciência seguem-se práticas lamentáveis de colonização e, por conseguinte, de destruição do outro.

Vê-se, a partir dessa consideração, que os colonos reafirmam-se como protótipo de “ser humano” mediante a exclusão do indígena que, comparado ao modelo eurocêntrico de humanidade, parece ainda não tê-lo alcançado. Percebe-se com isso que a magnitude arrogada a si mesmos pelos colonizadores, sob o discurso de serem “civilizados”, “cristãos”,

⁴² Ainda que não possa ser generalizada, haja vista os que maltratavam os indígenas por puro prazer ou porque os outros assim procediam.

“europeus” e “brancos”, só se concretiza quando seu poder é enfim demonstrado; quando sua força e violência são dirigidas a qualquer coisa que possa, apenas com seu ato de existir, ameaçar a “grandiosidade do ser humano”.

Não obstante, se é verdade o que foi dito até aqui e ainda que houvesse dúvida sobre a humanidade dos indígenas, isso não teria impedido os colonos de massacrá-los. O fato é que todos esses fatores se encaminham para que os colonos deixassem cada vez mais claro para si mesmos a distinção entre eles e os indígenas. As impostas distinções não bastavam: tinham que ser mais viscerais. Destarte, a forma mais visceral de se demonstrar essa distinção é por meio da violência. Por meio desta, supõe-se, os colonos afirmavam para si mesmos que o indígena era, de fato, tudo aquilo que se dizia dele: manso, fraco, bicho, coisa etc.

O poderio demonstrado nas carnificinas dava aos colonos a sensação de glória, que só um guerreiro teria ao vencer uma batalha. A vitória estabelece o lugar devido a cada um: vencedor e vencido, senhor e escravo, humano e índio. Essa situação parece reafirmar a velha história de que a verdade nada mais é do que a versão dos “vencedores”.

Assim, os massacres cometidos pelos colonos concretizavam, pelo menos do ponto de vista do colonizador, a própria desumanização dos indígenas. Todavia, é curioso perceber que esse massacre parece apresentar um discurso a ser concretizado pela matança. Um discurso pressuposto. Por que isso?

Esta pesquisa considera, pelo menos para alguns colonos, era crucial que se fizesse crer que o que estavam fazendo era compatível com seu código moral de conduta. Para eles, supõe-se, pensar que se está matando um indígena, sendo este “não humano”, é mais fácil (no sentido de que não “dói na consciência”) do que se acreditasse que se tratava de um ser humano como o próprio colono que o mata. Fala-se aqui do segundo fim possível para justificar a desumanização, ou seja, sobre uma suposta “superação da piedade” dos colonos. Vejamos um exemplo:

Os cristãos, com seus cavalos, espadas e lanças começaram a fazer matanças e estranhas crueldades com eles [os índios]. Entravam nos povoados. Não deixavam crianças, nem velhos, nem mulheres grávidas ou paridas sem que lhes rasgassem os ventres e as fizessem em pedaços [...]. Tomavam as crianças das tetas das mães, pelas pernas, e batiam com suas cabeças nas rochas. (LAS CASAS, 2010, 499).

Não há dúvidas de que esse relato denota a existência efetiva da desumanização. O ato em si já parece dizer que as vítimas são menos que humanos: não são inimigos, nem perigosos (muito pelo contrário: se levarmos em conta os discursos de Colombo e Cortez e do

próprio Las Casas, seriam mansos, frágeis e amistosos). Será que os colonos que assim procederam eram sádicos? Se não, o que eles viam quando assim procediam? Matavam os indígenas sem qualquer piedade e sem qualquer explicação? Será que, segundo o olhar de Hannah Arendt, tais colonos teriam uma piedade humana que teria sido “suspensa” para que pudessem realizar atos tão cruéis? Se assim o for, não se poderia dizer que essa “piedade” já teria sido “suspensa” pela desumanização?

Crê-se, ainda, que, se de fato houve a necessidade de se “suspender a piedade” desses colonos para que conseguissem cometer (ou justificar) tais assassinatos, então a existência de uma pretensa crença de que talvez aqueles a quem matavam não eram humanos teria sido preponderante para o alcance de tal “estado de frieza”. Ora, a crença, até certo ponto, torna-se mais efetiva quando subscrita nos moldes de discurso. Mas pode uma crença tornada discurso suspender totalmente o sentimento de piedade frente o sofrimento físico do outro?

Quanto aos discursos desumanizadores do povo judeu, há uma vasta literatura e um número considerável de análises que afirmam a sua existência, bem como uma ampla divulgação dos mesmos e uma tendência a se crer neles como verdades. A própria propaganda nazista encarregou-se de manter viva na mente alemã todo conteúdo pérfido desse discurso, pois, segundo Lower (2014, p. 160), “Na propaganda nazista, era comum associar judeus ao crime, e Hitler e Goebbels martelaram nessa tecla até o amago fim”.

Um dos estudiosos mais contundentes dos discursos desumanizadores do nazismo foi Bauman (1998, p. 93-94). Em seus estudos, ele selecionou as seguintes informações:

O discurso, a linguagem de Hitler era carregada de imagens de doença, infecção, infestação, putrefação, pestilência. Ele comparava o cristianismo e o bolchevismo à sífilis e à peste, falava dos judeus como bacilos, micróbios da decomposição, vermes. ‘A descoberta do vírus judaico’, disse Himmler em 1942, ‘foi uma das grandes revoluções que tiveram lugar no mundo. A batalha em que estamos empenhados hoje é semelhante à que travaram, no século passado, Pasteur e Koch. Quantas doenças têm sua origem no vírus judaico... Só recobramos a saúde eliminando o judeu’. Em outubro do mesmo ano, Hitler proclamou: ‘Exterminando a peste, estaremos servindo à humanidade’. Os executores da vontade de Hitler falaram do extermínio dos judeus como *Gesundung* (cura) da Europa, *Selbstreinigung* (autopurificação), *Judensäuberung* (expurgo dos/as judeus/judias). Num artigo em *Das Reich* publicado em 5 de novembro de 1941, Goebbels saudou a adoção do símbolo da estrela de Davi para marcar os judeus como uma medida ‘higiênica profilática’. Isolar os judeus de uma comunidade racialmente pura era ‘regra elementar de higiene, racial, nacional e social’. Havia pessoas boas e pessoas más, argumentava Goebbels, assim como há bons e maus animais. ‘O fato de que o judeu ainda vive entre nós não significa que ele pertence ao meio, assim como uma mosca não vira animal doméstico pelo fato de viver na casa’. A questão judaica, nas palavras do

assessor de imprensa do Ministério do Exterior, era ‘eine Frage de politischen Hygiene’ [“uma questão de higiene política”].

Hitler era conhecido pelo furor de seus discursos políticos. Esses insuflavam no ego alemão uma vontade de verdade tocante, capaz de movê-los às ações mais espúrias para realizar os ideais de seu *Führer*. No que tange à questão judaica, como demonstra a citação acima, Hitler parece deixar clara sua concepção odienta dos/as judeus/judias. Os discursos de Himmler fazem eco em suas considerações. A comparação de judeus com pestes e doenças não é um dado vão. Na história da humanidade, as doenças sempre vitimaram milhões de pessoas. No auge das grandes pestes, a principal preocupação dos povos que por elas eram acometidos era a cura, entendida como “o fim daquilo que faz mal ao ser humano”.

Ao associar os/as judeus/judias com doenças, as lideranças nazistas, sub-repticiamente, já deixavam a entender que uma “cura” seria necessária para o “problema judeu”. Já se poderia entrever nessa consideração uma intencionalidade se formando para aquilo que ficou conhecido como “solução final”.

Nesse âmbito, não parece haver dúvidas de que tanto Hitler como Himmler não estavam sendo “metafóricos” ao associar judeus com doenças. Muitos médicos e até soldados nazistas, ao se referirem aos/as judeus/judias, diziam que esses eram um “câncer”, um “órgão gangrenado” que precisava ser extirpado. Ainda sobre a associação da “questão judaica” com a saúde pública, Bauman (1998, p. 259, nota 14) afirma:

Há ampla evidência de que a linguagem usada por Hitler quando discutia a ‘questão judaica’ não era escolhida apenas por seu valor retórico ou propagandístico. A atitude de Hitler em relação aos judeus era visceral, não cerebral. Ele de fato sentia a ‘questão judaica’ como uma questão de higiene – código comportamental com que tinha forte ligação e que o obcecava. Poderemos facilmente entender como a repugnância de Hitler pelos judeus emanava de e estava ligada a sua suscetibilidade autenticamente puritana face a tudo que dizia respeito a saúde e a higiene se considerarmos a resposta que deu em 1922 a uma pergunta do seu amigo Josef Hell: o que faria com os judeus se tivesse plenos poderes decisórios? Prometeu enforcar todos os judeus de Munique em patíbulos especialmente erguidos ao longo de Marienplatz, sem esquecer de frisar que os enforcados permaneceriam pendendo das forcas ‘até federem: ficarão pendurados lá até onde permitirem os princípios da higiene’ (...). Acrescentemos que essas palavras foram proferidas num acesso de raiva, num ‘estado de paroxismo’, com Hitler aparentemente descontrolado; mesmo assim – ou talvez justamente por isso – o culto da higiene e a obsessão da saúde revelaram a que ponto submetiam a mente de Hitler.

A força desse tipo de discurso advém de sua cristalização em ideologia. A preocupação com a divulgação da ideologia nazista pelo partido Nacional Socialista foi

sempre uma constante durante o governo de Hitler. Tanto que a propaganda antissemita se fazia presente não só nos discursos das lideranças nazistas, como também nos meios de comunicação de massa (rádio) e nas artes (cartazes, cinema, contos) e até na educação dos jovens. Acerca da relação ideologia – persuasão, Hannah Arendt (1989, p. 189/190) promove a seguinte análise:

A extraordinária força de persuasão decorrente das principais ideologias do nosso tempo não é acidental. A persuasão não é possível sem que o seu apelo corresponda às nossas experiências ou desejos ou, em outras palavras, a necessidades imediatas. Nessas questões, a plausibilidade não advém nem de fatos científicos, como vários cientistas gostariam que acreditássemos, nem de leis históricas, como pretendem os historiadores em seus esforços de descobrir a lei que leva as civilizações ao surgimento e ao declínio. Toda a ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica. É verdade que, às vezes, como ocorreu no caso do racismo, uma ideologia muda o seu rumo político inicial, mas não se pode imaginar nenhuma delas sem contato imediato com a vida política. Seu aspecto científico é secundário. Resulta da necessidade de proporcionar argumentos aparentemente coesos, e assume características reais, porque seu poder persuasório fascina também a cientistas, desinteressados pela pesquisa propriamente dita e atraídos pela possibilidade de pregar à multidão as novas interpretações da vida e do mundo.

Como se pode observar, Hannah Arendt deixa entrever que a eficácia da persuasão por meio da ideologia nazista (principalmente a antissemita) só foi possível dada uma certa correspondência entre aquilo a que se quer persuadir e uma certa ponderação prévia que se tem a partir das próprias experiências.

Com o intuito de associar as experiências cotidianas das pessoas àquilo que a ideologia quer persuadir, grande foi o uso da ciência da época, o qual foi, sobretudo, político. Por esse motivo é que pululavam explicações científicas da suposta “inferioridade judaica” em relação ao povo alemão ariano. Um exemplo um tanto caricato desse uso encontra-se no filme *Filhos da Guerra* (HOLLAND, 1990), na cena em que um professor de uma escola nazista utiliza um conjunto de apetrechos tecnológicos que servem para identificar quem é e quem não é judeu. A respeito de exemplos similares recorrentes no período nazista na Alemanha, Hannah Arendt (1989, p. 434), avaliando as conclusões mentirosas que esses tipos de experimentos chegavam, aponta que

[...] Cerca-as [as mentiras] um sistema cuidadosamente elaborado de provas ‘científicas’ que não precisam ser convincentes para os ‘leigos’, mas que satisfazem certa sede popular de conhecimentos através da ‘demonstração’

da inferioridade dos judeus ou da miséria dos que vivem sob o regime capitalista.

Portanto, a ciência nazista foi uma importante produtora de discursos desumanizadores sobre os/as judeus/judias, discursos esses que o caráter científico a que pertenciam suas afirmações buscava a todo custo justificar inclusive a necessidade de aniquilar e exterminar os/as judeus/judias. Nesse ponto, chega-se a um viés prático-discursivo dos discursos desumanizadores, quando a ação fala por si acerca das considerações que os algozes teriam dos/as judeus/judias. Sobre esse viés, pode-se afirmar

Que algumas pessoas sejam por outras consideradas socialmente mortas nos é revelado, portanto, ainda que de forma limitada, pela forma como são tratadas pelos opressores. O modelo cultural cognitivo aplicado aos socialmente mortos pelos opressores configura suas práticas de modo fundamental. Dado o modelo cultural cognitivo alemão predominante acerca dos judeus, as instituições utilizadas para seu internamento e manipulação praticamente asseguravam a esses lugares um status de miséria e, no momento oportuno, a morte. (GOLDHAGEN, 1997, p.184).

Logo, o tratamento vil dispensado aos/as judeus/judias acaba por afirmar as considerações presentes no modelo cultural cognitivo alemão. A morte do povo judeu – e não era uma morte qualquer, nem por motivo vário – dizia por si o modo como os alemães o consideravam. Outro exemplo contundente da existência do viés prático-discursivo da desumanização é proposto por Hannah Arendt (1989, p. 463) quando afirma que “(...) dada a possibilidade de exterminar os/as judeus/judias como se fossem insetos, isto é, com gás venenoso, já não há necessidade de propagar que os/as judeus/judias sejam insetos”. Mesmo assim, o discurso verbal que desumanizava os/as judeus/judias não deixou de se efetivar na realidade:

O ataque verbal contribuiu, tanto quanto qualquer outra política, para transformar os judeus em seres socialmente mortos, a quem os alemães deviam poucas obrigações morais, se é que deviam alguma, e concebidos como criaturas desonradas, de fato incapazes de se comportar com honra. Um sobrevivente judeu registrou esse aspecto da política nazista durante os desdobramentos do boicote do dia 1º de abril: “A barragem de propaganda era direcionada contra os judeus com veemência e intensidade. Em incessantes repetições, era martelado nas cabeças dos leitores e ouvintes que os judeus eram criaturas subumanas e fonte de todo mal...”. (GOLDHAGEN, 1997, p. 151)

É interessante perceber que tais discursos, a julgar pelo ocorrido na Segunda Grande Guerra com os/as judeus/judias, chegaram a se encarnar de tal modo na realidade, que

aparentemente não seria impossível verificar a compatibilidade entre eles e a realidade. De fato, a aparência dos/as judeus/judias no fim da guerra, diante dos maus tratos e da violência recebidos e por causa da fome e das jornadas de trabalho desumanas a que foram submetidos, era a de seres que aparentavam traços semelhantes a seres humanos, mas não humanos. Isso porque, em si, a humanidade era a única que coisa que lhes restava, embora até mesmo sua condição humana parecesse lhes faltar, tendo em vista a precária situação em que se encontravam. É por isso que Goldhagen (Ibid. p. 449) afirma que “[...] A extensão e a virulência da violência verbal proferida contra os/as judeus/judias por parte de seus próprios concidadãos e a rápida elaboração de uma legislação discriminatória, debilitadora e desumanizante não têm paralelo na história moderna”. (GOLDHAGEN, 1997, p. 449).

3.4.2 A animalização

Dentre os discursos proferidos pelos desumanizadores, a história da civilização ocidental está repleta de identificações de seres humanos a animais. Tal identificação se apresenta pejorativamente na medida em que serve para caricaturar seres humanos e promover uma visão outra desses seres, que justifique os maus tratos e muitas vezes até mesmo o assassinato das vítimas dessa identificação com esse tipo de discurso. Uma parcela significativa das mulheres no final do Medievo foi vítima frequente desses discursos.

Assim sendo, diante da visão pejorativa construída pelo homem ao longo dos anos sobre as mulheres, apareceram na história ocidental vários discursos que justificavam o tratamento subserviente delas em relação aos homens. Especificamente durante a denominada “caça às bruxas” promovida pelos tribunais da Santa Inquisição, em vários lugares da Europa, entre os séculos XV e XVII, muitas mulheres de então sofreram abusivamente com discursos vis que as identificavam com demônios e animais. O resultado dessa prática se pode sentir na grande quantidade de mulheres enforcadas, maltratadas e queimadas pelas fogueiras da Inquisição. É interessante notar que esse tipo de discurso ainda persiste em nossos dias, uma vez que as associações a ele vinculadas ocorrem visando enfatizar a atividade sexual feminina e, a partir disso, ofender as mulheres⁴³.

Contudo, mais do que simplesmente ofender, os discursos pronunciados parecem almejar a identificação entre o que se diz das mulheres e as próprias mulheres. A simples

⁴³ Sobre a relação entre os xingamentos – dentre esses, alguns que envolvem animais como “galinha” e “piranha” – e a atividade sexual feminina, há um artigo esclarecedor sobre esse assunto. Conferir LOYOLA, Valeska Zanello. Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder. *Xingamentos, Entre a Ofensa e a Erótica*. Disponível em http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST33/Valeska_Zanello_33.pdf.

atribuição do título de “animal” já demarca a especificidade do ser feminino segundo alguns autores do final do medievo. Dentre eles, encontra-se o médico Jean Wier que, em sua obra *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*, tendo vários pensadores como referência, assim se expressa sobre elas: “Pelo que Platão parece duvidar, bem civilmente, a respeito de em qual número deve colocar as mulheres, se no número dos humanos ou dos animais”. (Wier apud DELUMEAU, 1989, p. 332).

Essa consideração compõe um pouco do discurso médico sobre a mulher em voga na época. Em razão da notória diferença entre os corpos e os comportamentos masculinos e femininos, tendeu-se a compreender tal diferença como traços não humanos, embora aqui já esteja pressuposta a concepção de homem como modelo de humanidade – proposta, inclusive, pelo próprio homem. É curioso notar que, ao levantar essa questão, Jean Wier estaria, na verdade, querendo defender as mulheres do maltrato de seus maridos: se elas são “animais” e, portanto, não sabem o que fazem (não são responsáveis por seus atos), seria justo espancá-las por não saberem aquilo que a natureza já não as permitiu saber? (Cf. Id., Ibid., p. 332).

Já, no que diz respeito ao discurso jurídico da época, em algumas situações, a mulher também é mencionada como animal: “a mulher é um animal mutável, variável, inconstante, leviano, incapaz de guardar um segredo”. (Chasseneuz apud DELUMEAU, 1989, p. 334). Com essa afirmação, o jurisconsultor B. Chasseneuz explanava uma justificativa para que a sucessão do trono da França fosse masculina. Logo, se a mulher é rotulada como um animal, não faria sentido dar a um animal direitos políticos.

Na esfera privada, também eram recorrentes discursos, cristalizados em provérbios e ditados, que consideravam as mulheres como animais: “Se a mulher vale, vale um império. Se não, não há no mundo animal pior. [...] Não suportes por nada que tua mulher ponha o pé sobre o teu. Pois amanhã o ignóbil animal desejaria pô-lo sobre tua cabeça” (DELUMEAU, Ibid., p. 343). Percebe-se nessas falas que os discursos não parecem simplesmente querer ofender as mulheres, mas sim legitimar um conjunto de práticas vigentes que redundaram, sobretudo, em tratamento abjeto às suas vítimas.

Uma percepção que se tem a partir de tais discursos é que eles minam os aspectos graciosos e elogiáveis dantes louvados pelos homens de outrora em relação às mulheres. Alguns adágios franceses da época inclusive tentavam identificar partes da mulher com coisas repulsivas: “O cérebro da mulher é feito com óleo de macaco e de queijo de raposa”. (Id., Ibid. p. 344).

Os povos indígenas da América espanhola no século XVI também foram vítimas de discursos animalizadores, pois uma das maneiras mais comuns de se tentar desumanizar um

indígena era animalizá-lo, isto é, pronunciar discursos que o identificassem a um animal. Mas dito dessa forma, parece um modo simplista de tratar a questão. Na verdade, a identificação com animais era feita de dois modos: pelo discurso e pela ação. Pelo discurso, os colonos falavam dos indígenas como se eles de fato fossem animais (e não raro dirigiam-se a eles como se assim o fossem). Pela ação, os colonos *tratavam* os indígenas como animais.

Aqui é importante notar que a identificação com animais, para o colono, é razão suficiente para tratá-los mal ou dizimá-los, ainda que não haja qualquer sequitur entre o fato de “ser animal” e a “necessidade de ser destruído”. A ausência de justificativa para tal identificação, portanto, não incomodava os colonos, pois, como vimos, era os espanhóis quem “davam as cartas do jogo”.

Mas, se a justificativa não era tão importante a ponto de sequer os colonos se darem ao trabalho de expressá-la, por que haveria necessidade de tal identificação? Os colonos não poderiam abrir mão dessa consideração e simplesmente maltratar e dizimar os indígenas sem qualquer justificativa?

Novamente adentramos na cáustica questão da “suspensão da piedade”. Acredita-se que, ao identificar os indígenas com animais, o que se queria evidenciar, em primeiro lugar, era a evidência de que eles possuíam características animais, não dignas de serem praticadas por seres “humanos”. Assim, o seu assassinato, tendo como pano de fundo a identificação com animais, não se dava pela razão: *tu és um animal, portanto, tem que morrer*, mas sim *tu possuis características animais não condizentes com as características humanas, portanto deves morrer*. Todavia, mesmo não sendo formulado dessa forma, o referido argumento ainda não serve como justificativa plausível para o assassinato, pois da existência de um ser que supostamente teria características não humanas não se pode inferir que ele tenha que ser morto.

Outro fator que justificaria a existência de tal identificação seria que ela não era relacionada a qualquer animal. Muitas vezes, buscou-se identificar o indígena com um animal normalmente considerado como repulsivo. Parece que o que se quer imputar a ele são os atributos repulsivos de determinados animais. Desse modo, o animal em si seria apenas uma espécie de “estímulo condicionado”, isto é, o meio para alcançar o sórdido objetivo de tentar fazer da sua vítima um ser abjeto a partir de características a ele impostas, mas que jamais lhe pertenceram. O que os colonos ganham com tudo isso? Acredita-se que a completa suspensão da piedade humana, facilitando, assim, a matança indiscriminada dos povos indígenas.

O asco costuma exercer sobre os(as) homens/mulheres o efeito da repulsa. Em tese, parece que é mais fácil destruir aquilo que é considerado feio, fútil, mau, fétido, viscoso,

repulsivo do que aquilo que possui características opostas. Quem se apiedaria de tais seres? Parece ser essa questão que, pelo menos teoricamente, justificaria a identificação dos indígenas com animais.

Em vários momentos da obra de Las Casas (2010), é evidenciado que os colonos tratavam os índios como “bestas” e assim também os infamavam (Cf. p. 288). Em um trecho, assim ele discorre:

Para manter os citados cães, trazem muitos índios acorrentados pelos caminhos, que andam como se fossem manadas de porcos, e os matam, e fazem carnificina pública de carne humana; e dizem-se uns aos outros: empresta-me um quarto de um velhaco desses, para dar de comer a meus cães, até que eu mate outro. Como se emprestassem pernis de porco ou de carneiro. (LAS CASAS, 2010, p. 557).

A comparação de Las Casas evidencia a ação sobre os indígenas, mas há também menção de diálogos entre colonos que deixa nítido a forma como os indígenas são vistos. Logo, a série preconceito – discurso – identificação – maltrato, que é própria da desumanização faz-se evidente.

Todorov (2010a, p. 208-209), por sua vez, repetidamente insiste em expor a existência da identificação que os colonos faziam entre indígenas e animais:

Quanto mais longínquos e estrangeiros forem massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais. A identidade individual do massacrado é, por definição, não pertinente (se não, seria um assassinato): não há nem tempo nem curiosidade de saber quem está matando nesse momento.

A animalização dos indígenas insere-os num contexto de total generalidade: mata-se um indígena assim como se mataria um animal repulsivo. Nesse caso, perguntar-se por uma pretensa “identidade” de um indígena a ser morto, na visão do colono, sequer fazia sentido.

Todorov (2010a, p. 218) também chega a narrar em sua obra uma descrição de como o dominicano Tomás Ortiz vê o indígena. Ei-la:

Comem carne humana na terra firme. São sodomitas mais do que qualquer outra nação. Não há justiça entre eles. Andam completamente nus. Não respeitam nem o amor nem a virgindade. São estúpidos e tolos. Só respeita a verdade quando lhes é favorável; são inconstantes. Não fazem ideia do que seja a previdência. São muito ingratos e amantes das novidades. [...] São brutais. Gostam de exagerar seus defeitos. Não há entre eles nenhuma obediência, nenhuma complacência dos jovens para com os velhos, dos filhos para com os pais. São incapazes de receber lições. Os castigos de nada

adiantam. [...] Comem piolhos, aranhas e vermes, sem cozê-los, e onde quer que os encontrem. Não praticam nenhuma das artes, nenhuma das indústrias humanas. Quando se lhes ensinam os mistérios da religião, dizem que essas coisas convêm aos castelhanos, mas não valem nada para eles, e que não querem mudar seus costumes. Não têm barba e, se porventura ela cresce, arrancam-na e depilam-na. [...] Quanto mais envelhecem, piores ficam. Lá pelos dez ou doze anos, pensamos que terão alguma civilidade, alguma virtude, porém, mais tarde transformam-se em verdadeiras bestas brutas. Assim posso afirmar que Deus nunca criou raça mais cheia de vícios e de bestialidade, sem mistura alguma de bondade e cultura. [...] Os índios são mais idiotas do que os asnos, e não querem fazer esforço no que quer que seja.

Observe-se que a descrição possui notórios exageros (“não praticam nenhuma das indústrias humanas”) e também mentiras (“não praticam nenhuma das artes”). Outros pontos, apresentados de modo descontextualizado, ainda que sejam verdades, aparecem ao leitor como forma vil de ação, como se o objetivo de quem escreve fosse literalmente difamar os indígenas e não descrevê-los. A referida descrição também está recheada de valores e ideologias que pretensamente justificariam a “bestialidade” indígena (por exemplo, qual o problema de não se ter barba ou depilá-la?). Sob o olhar do espanhol, todas essas considerações parecem ser um detalhe, uma vez que o que vale é o que já está pressuposto no discurso, a saber, a não humanidade dos autóctones oprimidos.

A animalidade também era atribuída aos indígenas para salientar e justificar a ausência da sua “civilidade”. Sepúlveda, a esse respeito, reitera:

Os maiores filósofos declaram que tais guerras podem ser travadas por uma nação muito civilizada contra gente não-civilizada, que são mais bárbaros do que se possa pensar. Pois falta-lhes absolutamente qualquer conhecimento das letras, ignoram o uso do dinheiro, geralmente andam nus, inclusive as mulheres, e carregam fardos sobre os ombros e as costas, como animais, por longos percursos. E eis as provas de sua vida selvagem, semelhante à dos animais: suas imolações execráveis e prodigiosas de vítimas humanas para os demônios; o fato de se alimentarem de carne humana; de enterrarem vivas as mulheres dos chefes com os maridos mortos, e outros crimes semelhantes. (Sepúlveda apud TODOROV, 2010a, p. 227).

Nem sequer passa pela cabeça de Sepúlveda (e, acredito, dos colonos que, certamente, concordariam com ele) a ideia de que esses atos, considerados como “semelhantes aos dos animais”, seriam não uma negação de uma cultura dita “inferior”, mas sim “outra cultura”, com características próprias e não compatíveis ao modelo espanhol (embora Las Casas representando uma parcela significativa dos missionários espanhóis, discordasse dessas ideias).

Sepúlveda também parece querer, sobretudo, difamar os indígenas em vez de descrevê-los. A prova disso seria a ausência de uma certa coerência de suas afirmações: ele elenca como “prova de vida selvagem” as “imolações execráveis e prodigiosas de vítimas humanas aos demônios”, como se fosse natural que todo animal selvagem fizesse sacrifícios humanos como oferenda a seres demoníacos.

A identificação dos indígenas aos animais, por fim, marca a oposição mais radical entre alteridades: “antes de mais nada o *outro* é nosso próprio corpo: daí também a assimilação dos indígenas àqueles que, apesar de animados, não têm alma”. (TODOROV, 2010a, p. 224). A existência da alma em um ser como critério de estabelecimento da humanidade do outro indica, sobretudo, o papel exercido pela ideologia religiosa na construção de discursos e práticas desumanizadoras.

Se, por um lado, a animalização nega a humanidade indígena, a fé religiosa se apresenta como discurso humanizador (só aquele capaz de crer em Deus é humano): eis outro importante fator de distanciamento de alteridades. No entanto, a crença religiosa (e os valores que supostamente advêm dela – bondade, mansidão, humildade, amor etc.) como critério de “humanidade”, evidencia um sutil paradoxo: o cristão (bom, humilde, generoso) que se vê como “o” humano é o mesmo capaz de cometer atrocidades contra os indígenas – atrocidades que os próprios cristãos condenam quando as veem sendo praticadas contra outros cristãos. Destarte, na perspectiva do colonizador, os valores cristãos deveriam ser corretamente direcionados apenas aos iguais, assinalando, desse modo, a exclusão dos indígenas.

No início do século XX, a existência de discursos que tentavam identificar judeus/judias a animais tornou-se mais evidente e odiosa. É possível verificar em várias falas de ferrenhos nazistas a consideração de que os/as judeus/judias não seriam mais do que vermes (Cf. Goldhagen, 1997). Tais falas sempre tentavam apresentar os/as judeus/judias de modo a produzir o maior asco possível no ouvinte. Pereira (2012, p. 409) sintetiza essa abordagem da seguinte forma:

Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro, todas as representações de judeus colocavam o espectador diante de personagens maldosas, feias, demoníacas e animais. Imagens como essas eram elaboradas para reforçar a mentalidade antissemita alemã, ressaltando a necessidade de exclusão dos judeus da Alemanha. O objetivo principal da mensagem propagandística era produzir reações negativas, incitando o ódio e o desprezo em favor de uma Alemanha “limpa de judeus”. Dessa forma, o judeu apareceu no cinema nazista como o destruidor do *Volk* (“Povo”), na figura do conspirador, do usuário, do banqueiro, do comerciante desonesto, do comunista etc. Figuras caricaturadas de macacos, vermes, cogumelos venenosos e serpentes

viscosas eram também habilmente empregadas para representar os judeus, rebaixando-os na sua condição humana. Na propaganda nazista, era comum representar os judeus sob a forma de insetos (*Ungeziefer*). Ironicamente, o gás utilizado pelos nazistas nas câmaras de gás era produzido por uma indústria química especializada no combate de vermes.

Se partirmos da veracidade das informações supracitadas, poder-se-á intuir que parecia haver uma preocupação nazista expressiva com a imagem do/a judeu/judia. Dá a impressão de que as lideranças nazistas acreditavam que, quanto mais disforme e horripilante fosse a imagem do judeu transmitida, mas fácil seria para os perpetradores do genocídio realizarem seu trabalho.

Pode-se dizer que, em certa medida, houve sucesso na tática de “produzir reações negativas, incitando o ódio e o desprezo” aos/as judeus/judias: milhares de nazistas cooperaram para a “solução final” das suas vítimas, sendo por meio de assassinatos diretos ou por meio de trabalhos nos campos ou transporte apertados e sufocantes para estes. Toda uma máquina estatal foi posta em movimento para levar os/as judeus/judias até seu destino final e isso só foi possível graças à colaboração dos soldados nazistas, bem como dos batalhões de polícia especializada. (Cf. Goldhagen, 1997).

A maneira fria com a qual a maioria dos nazistas executavam seu “trabalho” de transportar, violentar e assassinar judeus dão a entrever que eles realmente acreditavam nos mais variados discursos desumanizadores, até mesmo os animalizadores. O tratamento vil dispensado aos/as judeus/judias afirma a consideração desses como animais peçonhentos e dignos de asco. Tratá-los como animais hediondos é a prova de que os discursos animalizadores não pretendiam apenas ofendê-los: não se tratavam de metáforas.

Existem exemplos ainda mais contemporâneos de animalização. No caso de Ruanda, em 1994, houve um genocídio no qual as rádios da capital Kigali motivava frequentemente a população hutu a matar ou a entregar às autoridades membros da minoria tutsi, denominada de “baratas” pelos seus opressores. Além disso,

a propaganda do jornal *Kangura*, difundida pelos intelectuais e, mais lamentavelmente ainda, pelos representantes das Igrejas, irá traduzi-la de forma obsessiva, acentuando a estigmatização e multiplicando as alusões assassinas grosseiramente codificadas. Surgem, assim, novas representações animalizadas dos tutsis, que passam do estado repugnante de “baratas” ao de “serpentes”, claramente mais inquietante. (BRUNETEAU, 2004, p. 254).

O resultado para o qual essa propaganda contribuiu foi devastador: aproximadamente 800 mil mortos em cem dias. Boa parte das vítimas morreram de forma rudimentar,

dilaceradas por facções – que muitas vezes sequer matavam no momento do golpe, mas causavam ferimentos que levavam à morte após alguns dias de sofrimento, causando imensa dor e agonia ao vitimado –. Parece notório também nesse caso que a crença nos discursos animalizadores se fizeram tão críveis, que esses verdugos não pouparam de violência para dizimar o que eles consideravam uma “praga” em seu meio.

3.4.3 A demonização

Pelo que se pôde entrever até então, a utilização de discursos desumanizadores por parte dos opressores poderia ter o intuito de fazer acreditar que os seres a quem eram dirigidos eram realmente consonantes com o que deles era dito – tendo-se, assim, uma utilização ideológica de tais discursos. Pode-se ler na literatura advinda da Antiguidade e do Medievo considerações deste nível:

Toda malícia não é nada perto de uma malícia de mulher [...]. A mulher, o que é ela senão a inimiga da amizade, a pena inelutável, o mal necessário, a tentação natural, a calamidade desejável, o perigo doméstico, o flagelo deleitável, o mal por natureza pintado de cores claras? [...] Uma mulher que chora é mentira [...] Uma mulher que pensa sozinha pensa para o mal. (*Malleus* apud DELUMEAU, 1989, p. 327).

Percebe-se que há em tal literatura uma tentativa premente de identificar seu conteúdo com seres específicos. Não há qualquer metáfora nessa identificação, ou, melhor dizendo, as metáforas nesse caso são *mortas*, pois abre-se mão do sentido conotativo para tentar referir-se às mulheres de modo literal, claramente pejorativo. Nesse âmbito, a literatura da época também emitia discursos que tentavam identificá-las com o mal, mais especificamente com a personificação do mal, expresso pela figura do demônio, tal como esse ser era pensado pelos cristãos.

O início da Modernidade foi marcado por um medo irrestrito de Satã, o anjo decaído (Cf. Id., Ibid., p. 239). Desse modo, na tentativa de explicar os dissabores e reveses de suas vidas, os homens tendiam a culpar Satã e seus ardis, bem como seus “agentes”, por tudo de ruim que lhes acontecia, ou mesmo pelo acontecimento de fatos cuja explicação racional lhes escapava.

Dentre os considerados “agentes” do demônio, as mulheres ocupavam um patamar privilegiado – segundo a visão religiosa/patriarcal da época – devido ao seu poder de sedução sobre os homens. Assim sendo, gigantesco foi o número de mulheres torturadas e/ou

assassinadas (principalmente queimadas em fogueiras ou enforcadas) sob a acusação de conluio com o diabo. A crença de que elas conspiravam com os demônios baseava as superstições que acabaram por torna-se discursos sobre as mulheres de então, os quais, muitas vezes, eram expressos por meio de práticas violentas que visavam “livrá-las” da “posse” do demônio ou ainda fazer aparecer a “verdade” que se pretendia ouvir, a saber, o reconhecimento da possessão demoníaca⁴⁴. Essa demonização ocorre, portanto, ou quando se produzem discursos que as identificam com seres malignos (espíritos maus ou o próprio demônio), ou quando dispensam a elas um tratamento que faria jus a um verdadeiro “ser das trevas” (tortura, assassinato, humilhação pública etc.).

Sobre as acusações de feitiçaria, Delumeau (1989, p. 312) assim se expressa: “[...] Por trás das acusações feitas nos séculos XV – XVII contra tantas feiticeiras que teriam matado crianças para oferecê-las a Satã encontrava-se, no inconsciente, esse temor sem idade do demônio fêmea assassino dos recém nascidos”. Não é difícil supor que a taxa mortalidade de crianças nesse período fosse alta, dadas as precárias condições de sobrevivência de então. No entanto, na visão da época, qualquer mal que atingisse um homem ou uma mulher adviria do “maligno”. Nesse ponto, as mulheres serviram como “bode expiatório” para toda maldade sofrida, pois, uma vez identificadas com “o” mal, seria fácil culpá-las.

A Igreja, por meio de seus clérigos, também era responsável por difundir uma imagem pervertida e diabólica das mulheres. Acerca dessa consideração, exemplifica Delumeau (1989, p. 320):

Nas obras do pregador alsaciano Thomas Murner, principalmente a *Conjuração dos loucos* e a *Confraria dos diabretes* – ambas de 1512 – o homem certamente não é poupado, mas a mulher é ainda mais vilipendiada. Em primeiro lugar, ela é um “diabo doméstico”: à esposa dominadora é preciso portanto não hesitar em aplicar surras – não se diz que ela tem nove peles? Em seguida, é comumente infiel, vaidosa, viciosa e coquete. É o chamariz de que Satã se serve para atrair o outro sexo ao inferno: tal foi durante séculos um dos temas inesgotáveis dos sermões.

Logo, ao identificar as mulheres com o diabo, a obra citada tenta justificar o uso da violência contra esse “chamariz de Satã”. Nesse ponto, a demonização delas se efetiva por meio do tratamento violento a elas sugerido: qual homem se sentiria culpado em, ao espancar sua esposa, acreditar estar fazendo mal a um ser maligno e, portanto, um bem a ela?

⁴⁴ Muitas mulheres acusadas de bruxaria foram queimadas ao admitirem tais atos, mas assim admitiam não porque fossem feiticeiras de fato, mas sim para fugirem das torturas dos inquisidores.

A questão do sexo também é relevante: o cristianismo nunca soube lidar muito bem com a expressão sexual natural do ser humano, visto como a fonte para o pecado e, por conseguinte, caminho para o inferno (pelo menos assim o seria caso o ato sexual fosse praticado fora das normas cristãs). Por isso, a doutrina cristã sempre limitou ao máximo a relação sexual (deve ser feita somente após o casamento, com a única intenção de procriação). A fuga desses limites impostos pela Igreja era sempre imputada às mulheres, uma vez que essas eram as “sedutoras” e mais facilmente “corruptíveis” por definição.

Outra vítima da demonização foram os/as judeus/judias alemães no século XX. A esse respeito, Pereira (2012, p. 406) assim explicita:

O antissemitismo tradicional, com conotação econômico-religiosa (séculos XV-XIX), foi marcado pelas ideias de deicídio (responsabilização dos judeus pela morte de Jesus Cristo); de traição (associando todo o povo judeu a figura de Judas); de suspeita em relação aos textos sagrados judaicos (representada pela dificuldade de compreensão do Talmud e incapacidade dos judeus de aceitarem o Novo Testamento), tendo sido também associado à prática de usura (empréstimo de capital a juros), papel desempenhado pelos judeus por razões históricas, uma vez que essa prática era vedada pela Igreja aos católicos, principalmente durante a Idade Média; e, por acusações de assassinatos rituais.

É curioso que o partido Nacional Socialista, no poder durante o regime nazista, embora não parecesse compartilhar com a ideologia cristã nem com os seus pressupostos de fé, tenham acusado os/as judeus/judias por terem matado Jesus Cristo, como se a Bíblia fosse uma fidedigna fonte histórica da humanidade, e não um livro de espiritualidade. No entanto, uma vez que a moral e a doutrina cristã encontravam-se disseminadas em boa parte do mundo ocidental, associar a figura do judeu como antagônica à de Cristo fez com que o nazismo tivesse a possibilidade de angariar a simpatia de muitos cristãos à sua causa.

Parecia não ser problema para aqueles que culpavam os/as judeus/judias pela morte de Cristo o fato de tal assassinato ter ocorrido há mais de dois mil anos. Como poderia todo um povo (incluindo mulheres e crianças) ser responsabilizado por uma única morte⁴⁵ e ter que pagar por isso tanto tempo depois? Mas o fato é que, como denotam as afirmações supracitadas, a figura emblemática dos/as judeus/judias, envolta em mistérios e alaridos, contribuiu para a construção da visão dessa etnia de forma caricata e pejorativa.

⁴⁵ Se bem que teria sido uma “morte não definitiva” pois, segundo a doutrina cristã, Cristo teria “ressuscitado”. Assim sendo, parece ainda mais absurdo que no século XX todo um povo seja condenado por uma morte que, no fim das contas, nem diferença fez, já que o morto voltou à vida. E ainda, se o centro da fé cristã é a ressurreição de Cristo, ele precisava ser morto para “vencer a morte”. Nessa perspectiva, os/as judeus/judias daquela época teriam feito um grande favor à denominada “história da salvação”.

Uma vez identificados com aquilo que parece injusto, ficou fácil associá-los a qualquer outra coisa vil. Por isso que “O tratamento dado aos/as judeus/judias – vistos como a encarnação secular do Demônio – era tão terrível que dificilmente pode ser comparado ao concedido aos demais povos. (GOLDHAGEN, 1997, p. 190). Desse modo, mais do que associá-los a “praticantes do mal”, aos poucos eles foram sendo identificados ao “mal em si mesmo”. Essa compreensão foi importante para que os carrascos nazistas não se apiedassem nem mesmo de mulheres e crianças judias, acreditando que essas eram a própria “personificação do mal”. Em outras palavras,

Por que esses carrascos do povo judeu não agiram como meros carrascos? Por que esses alemães comuns tornaram-se executores, quase do dia para a noite, exibindo tanta ousadia, espontaneidade e uma crueldade desavergonhada? A resposta a essas questões reside em sua concepção sobre os judeus. A seus olhos, *der Jude* não era meramente um odiado criminoso capital. Ele era um demônio terrestre, o “demônio plástico da humanidade”, em uma frase cunhada por Richard Wagner e cujo original alemão “*der plastische Dämon der Menschheit*” transmite uma ressonância ameaçadora capaz de inspirar medo. (GOLDHAGEN, 1997, p. 424).

A tentativa nazista de personificar os/as judeus/judias ao demônio é emblemática, pois, nos Estados de cultura cristã, o demônio costuma ser considerado a fonte de todo mal. Ora, se determinado Estado padece de certos males (como a Alemanha acreditava padecer com a presença dos/as judeus/judias em seu seio), parece lógico querer eliminar aquilo que é fonte de todo mal. O/a judeu/judia, assim demonizado/a pelos seus/suas opressores/as, tornou-se a vítima mais que adequada para “expiar” a “maldade” que impediria os alemães arianos de construir uma “civilização superior” na Terra.

3.5 Aspecto Destitutivo da desumanização

Como já foi discorrido, o aspecto *destitutivo* da desumanização apresenta-se como impedimento que o opressor impõe às minoras de se desenvolverem como seres humanos, ou mesmo retirando-lhes o que seria necessário para tal desenvolvimento – se inscrevendo assim sob uma ordem *prática*.

Na história ocidental (e até mesmo global), é perceptível a presença do referido aspecto em várias situações específicas, aplicadas aos mais variados seres humanos. O abjeto tratamento doméstico conferido às mulheres no início da Modernidade europeia, por exemplo, é sinal incisivo do aspecto destitutivo da desumanização: “Na vida de casal, o homem terá de

qualquer maneira necessidade do bastão: Bom cavalo, mau cavalo quer espora. Boa mulher, má mulher quer o bastão”. (DELUMEAU, 1989, p. 343). A violência doméstica, como se observa, tem retirado da mulher a possibilidade da construção de uma existência digna e feliz.

Com tantas considerações supersticiosas a seu respeito, as mulheres do final do Medievo (séculos XV a XVII), viviam numa clausura de autovigilância. Parece que todo esse clima de desconsideração dos possíveis modos de constituição de sua própria vida, as deixava amedrontadas, tanto com a possibilidade do que poderiam sofrer em vida (castigos, humilhações, torturas, morte na fogueira) como na suposta “vida após a morte” (penúrias do inferno).

Parece ter sido a partir dessa época que o papel da mulher no seio da família foi incisivamente consolidado somente como o de “procriadora”. A maternidade passa a ser louvada como bênção divina, mas a mulher se torna, com esse “*status*”, somente um “receptáculo”, uma função a ser exercida em prol do seu opressor mais próximo: o homem.

Todo esse conjunto de imposições não deixou margem para as escolhas das mulheres. O mais preocupante de todos esses fatores é a clara reverberação que tais imposições e conjecturas advindas dessa época têm na atualidade. Ainda hoje as mulheres lutam pelo direito ao próprio corpo, ao exercício livre de sua própria sexualidade. Buscam exercer uma fala sobre si mesmas a partir de seu próprio lugar de fala, ignorando todo discurso patriarcal sobre elas, o qual só se sustenta sob o viés do machismo.

Não obstante, a coisificação do corpo feminino ainda é uma realidade a ser vencida: o estupro, a exploração sexual, a comercialização da imagem da mulher associada ao sexo e, por fim, o pensamento que associa a felicidade feminina ao matrimônio e à maternidade são realidades que ainda hoje impedem muitas mulheres de projetarem sua humanidade do modo que lhes aprouver. É por isso que, atualmente, as reflexões acerca das questões de gênero têm apontado novos caminhos para a defesa e a reabilitação da humanidade feminina.

Também é possível perceber que o aspecto destitutivo da desumanização é infligido diretamente à própria condição humana dos/as homens/mulheres na medida em que se retiram deles/as tal condição para que eles/as “se tornem” humanos/as, para impedi-los/as de criar suas próprias condições de existência dentro do mundo. Todo tratamento escuso conferido a seres humanos que se creem “não humanos”, por meio da desumanização, também está contido nesse contexto.

O modo mais antigo (e tolerado socialmente por um bom tempo) de impedir a potencialidade humana de se atualizar plenamente é a escravidão. Sobre isso, Hannah Arendt (2008, p. 94) declara:

Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fado pior que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico.

Entende-se, portanto, que a liberdade da necessidade (como por exemplo, a necessidade de produzir alimento para se manter vivo) foi sendo realizada pela escravidão de outros seres humanos: os escravos sim, continuariam imersos no reino da necessidade, a qual era bem mais rígida, diferenciada por ser cerceada, limitada, no sentido que, sob a escravidão, o/a homem/mulher, por exemplo, não come nem dorme quando quer. Tudo o que faz é para satisfazer, em primeiro lugar, as necessidades do seu senhor e não as suas. Nessas condições, a degradação parece inevitável.

No entanto, a escravidão não é a única forma de supostamente se destituir seres humanos de sua condição humana. O excesso de opressão sobre grupos oprimidos pode retirar deles a vontade de continuar existindo. No caso dos povos indígenas da América do século XVI, a destruição de famílias, tribos e cultura fazia com que muitos sobreviventes se matassem. O mundo deles de repente se configura como algo sem perspectiva. Acerca disso, Las Casas (2010, p. 75) testemunha:

Ela [a opressão] é tão violenta e horrível, e tão contra a vontade daquelas gentes, e tão triste e perniciosa para elas, de tal modo que inúmeros índios, homens e mulheres, para não sofrê-la, se desesperaram e se mataram a si mesmos; muitos se enforcando; muitos tomando certas ervas e bebidas peçonhentas, com as quais morriam logo; outros fugindo para os montes, onde são comidos pelos tigres e leões; outros, de pura tristeza, vendo que sua vida, tão amarga e calamitosa, não tem consolo nem qualquer remédio, se ressecam e enfraquecem até cair mortos, como nós temos visto com nossos próprios olhos.

Las Casas (Cf. 2010, p. 499-505) ainda relata vários outros exemplos. Sob o excesso de trabalho, os indígenas ainda não escravizados retornavam às suas casas exaustos, não conseguindo trabalhar para prover o sustento de suas famílias e sequer conseguiam se reproduzir.

Já Todorov (2010a, p. 193) também cita atitudes opressoras elevadas ao extremo, que impediam os indígenas de construir suas próprias vidas.

Os conquistadores-colonizadores não têm tempo a perder, devem enriquecer imediatamente; conseqüentemente, impõem um ritmo de trabalho insuportável, sem nenhuma preocupação com a preservação da saúde e,

portanto, da vida, de seus operários; a expectativa de vida média de um mineiro da época é de vinte e cinco anos. Fora das minas, os impostos são tão despropositados que levam ao mesmo resultado. Os primeiros colonizadores não dão atenção a isso, pois as conquistas se seguem então com tal rapidez que a morte de uma população inteira não os deixa muito inquietos: é sempre possível trazer uma outra, das terras recentemente conquistadas.

Esse empecilho de desenvolvimento se caracteriza como opressão física que impede o trabalho e a ação livre do indígena. Os exemplos mostrados por meio dos fragmentos supracitados também demonstram o impacto dessa opressão no psicológico indígena. Nesse âmbito, aos poucos, eles sofreram alteração na consciência, no pensamento e na percepção da alteridade, tornando-se alheios a todo um mundo de expectativas e compreensão da realidade.

A consciência, tratada aqui como o “saber-de-si” e, além disso, o saber-se “ser para”, que requer todo um conjunto de investimentos, compreensões e organização da forma de se ver e de estar no mundo, vai sendo minada com o excesso de opressão. A perda de sentido nas mínimas ações cotidianas é o sinal mais contundente dessa perda.

O aspecto destitutivo, portanto, volta-se contra a condição humana *par excellence* que, segundo Hannah Arendt, seria o campo da ação: ao indígena, sob o domínio dos colonos, a ação se torna cada vez menos uma possibilidade. Não que não tivesse havido resistência, mas a crueldade dos colonizadores e sua cobiça indiscriminada parecem ser tão fora da realidade indígena que, ao que parece, é até difícil enquadrá-las dentro de um conjunto de ações prováveis que se poderia sofrer mediante a opressão.

Se, para Hannah Arendt (2008) a ação ocorre principalmente no âmbito público, entre outros humanos, percebe-se claramente que, mediante a realidade opressiva instaurada pelos colonos, os indígenas são completamente privados de “agir”, pois já não possuem uma esfera “pública”. Aliás, como muitas tribos foram dizimadas, sequer restou aos poucos sobreviventes uma sociedade na qual se pudesse “agir com o outro” (uma vez que o “outro”, já não existia).

É provável que esse aspecto persista em grande parte dos países que ainda possuem povos indígenas. No Brasil, a constante delimitação e exploração das terras indígenas, bem como a insistência do “homem branco” em tomar contato com as tribos mais longínquas, constituem a faceta atual da desumanização indígena sob o aspecto destitutivo; visto que, tirando suas terras e explorando-as, retira-se deles as condições que possuem para construírem sua subsistência da forma que lhes convém.

No século XX, um dos exemplos mais notório da existência e da efetividade do aspecto destitutivo foi o genocídio judeu. Dentre as ações que caracterizam a palpabilidade desse aspecto está a tentativa de isolá-los, conforme denuncia Bauman (1998, p. 46):

O sucesso técnico-administrativo do Holocausto deveu-se em parte à hábil utilização de ‘pílulas de entorpecimento moral’ que a burocracia e a tecnologia moderna colocavam à disposição. Dentre elas destacavam-se a natural inviabilidade das relações causais num sistema complexo de interação e o ‘distanciamento’ dos resultados repugnantes ou moralmente repulsivos da ação ao ponto de torná-los invisíveis ao ator. Mas os nazistas se sobressaíram especialmente num terceiro método, que também não inventaram mas aperfeiçoaram a um grau sem precedentes. Foi o método de tornar invisível a própria humanidade das vítimas. O conceito de Helen Fein de *universo de obrigação* (“o círculo de pessoas com a obrigação recíproca de se protegerem cujos laços derivam de sua relação com uma divindade ou fonte sagrada de autoridade”) faz um bocado para iluminar os fatores sócio-psicológicos por trás da aterradora eficiência desse método. O ‘universo de obrigação’ designa os limites exteriores do território social dentro do qual se pode colocar alguma questão moral com algum sentido. Do outro lado da fronteira não há preceitos morais amarrando ninguém e avaliações morais não fazem sentido. Para tornar invisível a humanidade das vítimas é preciso apenas retirá-las do universo da obrigação.

A deportação dos/as judeus/judias para guetos e, posteriormente, para os campos de extermínio foi um dos mais fortes atos de desumanização, pois passaram a isolá-los de um convívio social mais amplo. Seguindo as análises de Hannah Arendt (1989), percebe-se que esse isolamento foi construído a partir de várias sanções eles/elas imputadas, a ponto de impedi-los de fazer uma série de coisas, limitando significativamente seus contatos com o mundo “não judeu”. Além disso, os assassinatos cometidos nos institutos de eutanásia nazista, bem como a violência acontecida, ocorriam em locais bem específicos, distantes da vista da população em geral (embora os autores aqui utilizados para embasar essas informações – Hannah Arendt (1989), Bauman (1998) e Goldhagen (1997) – sejam unânimes em afirmar que a população alemã estava ciente e bem informada acerca do que ocorrida nos guetos e nos campos de concentração).

Tirar os/as judeus/judias “de vista” foi um passo decisivo para a efetivação do seu massacre. Uma vez distantes dos olhos de grande parte⁴⁶ da população, um outro tipo de “separação” era posto em evidência: a separação do judeu de sua própria condição humana. Tal processo ocorria incisivamente sob a visão da maioria daqueles que eram responsáveis

⁴⁶ Diz-se “grande parte” porque muitos massacres, principalmente ocorridos na Polônia, ocorreram sem que os/as judeus/judias fossem isolados em campos ou guetos. Goldhagen (1997) narra muitos casos onde batalhões especializados tiravam os/as judeus/judias de suas próprias casas, conduzia-os à praça central ou a bosques próximos ao vilarejo em que morava e ali eram friamente executados.

diretos por lidar com judeus/judias nos campos de extermínio e nos guetos. Esses “colaboradores” da causa nazista já não viam nessas vítimas um ser humano e, por isso mesmo, não havia sentido em apiedar-se delas. Tanto que, embora o objetivo – principalmente dos campos de concentração – era o assassinato em massa de judeus, a violência gratuita era totalmente desnecessária, porém, excessivamente frequente (Cf. Goldhagen, 1997).

Em outras palavras, não vendo o/a judeu/judia como humano, ficava fácil manipulá-lo/a. O Estado alemão, então totalitário, também fez sua parte para isolar esse grupo até mesmo do “universo de obrigação” dos cidadãos alemães. Para alcançar tal fim, crê-se que a principal atitude do governo nazista foi privar os/as judeus/judias de sua nacionalidade alemã. Tornados apátridas, sem a tutela de um Estado que os/as protegesse, esses/as passaram a ser um “peso morto” que, quando escapava às garras nazista, quando não tinham oportunidade para fugir para outro continente, vagavam pela Europa, sendo mal recebidos em vários países.

Outro modo que os nazistas encontraram para supostamente realizar tal prática consistia em privar as suas vítimas da própria individualidade, confinando muitas delas em espaços muito ínfimos. Além disso, ao deixarem os corpos oprimidos entregues às próprias vicissitudes – fome, doenças, desespero – os/as nazistas acabaram por construir corpos que, à primeira vista, não se assemelhavam aos dos humanos. Esses fatos são assim resumidos:

Desumanizar a pessoa através da privação de sua individualidade, da transformação do corpo aos olhos alemães, em parte de uma massa indistinguível, nada mais foi que um primeiro passo em direção à construção dos “subumanos”. Os alemães mergulharam os habitantes do sistema de campos em condições físicas, mentais e emocionais de privação e desespero muito piores do que qualquer coisa vista na Europa em séculos. Ao negar à população do sistema uma nutrição adequada – na realidade, submetendo muitos à fome –, ao forçá-la a realizar trabalho árduo durante longas e intermináveis horas, ao fornecer a ela vestimenta e abrigo grosseiros e inadequados, para não mencionar a falta de assistência médica, e ao perpetrar violência sistemática contra corpos e mentes, os alemães obtiveram êxito na tarefa de fazer muitos dos internos do sistema de campos assumir a aparência – infecta, com ferimentos abertos e marcas de doenças e debilidade – e o comportamento atribuídos aos “subumanos” por eles imaginados. (GOLDHAGEN, 1997, p. 191).

Portanto, a privação de saúde, alimentação e abrigos adequados, e até mesmo da esperança na capacidade de resistência a essas mazelas, marcou tão profundamente o modo de viver dos/as judeus/judias, que muitas vezes a morte aparecia como uma perspectiva desejável.

3.5.1 Coisificação

A coisificação foi definida anteriormente como um tratamento concedido a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos tornados “coisas” por seus opressores. Assim sendo, conclui-se que ela foi bastante utilizada no processo da desumanização dos indígenas, os quais foram considerados como “coisas”, objetos, e tratados como tais.

O modo mais perverso e, aparentemente mais eficaz de se coisificar alguém é a escravização. Por meio dela, o/a verdugo/a acredita despojar o/a escravizado/a de sua própria condição de humano/a, tanto que o/a trata como se ele/a não possuíssem tal condição.

A literatura sobre a colonização da América espanhola do século XVI está repleta de exemplos a esse respeito. Eis o testemunho de Las Casas (2010, p. 498) sobre essa espécie de tratamento:

A razão pela qual os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e tão infinito número de almas foi somente para ter, como seu fim último, o ouro e encher-se de riquezas em muitos breves dias, e subir a estados muito altos e sem proporção de suas posses (convém saber) pela insaciável cobiça e ambição que tiveram. [...] E elas [as pessoas que já habitavam as terras recém “descobertas”] não tiveram mais respeito, nem delas fizeram mais conta ou lhes deram mais estima (falo com verdade porque o sei e vi tudo no referido tempo) não digo que de bestas (porque rogaria a Deus que os tivessem tratado e estimado como bestas), mas como e menos que esterco das praças.

Uma das coisificações mais frequentes era tratar o indígena como um reles meio para o colono adquirir riquezas (principalmente ouro). Esse tipo de desumanização acentua ainda mais o caráter cruel da colonização espanhola, pois, considerando os autóctones como “coisas” e tratando-os como tais, não haveria por que sentir qualquer remorso ou culpa ao destruí-los ou torturá-los. Também os indígenas eram frequentemente tratados como meros “meios de transporte” (Cf. LAS CASAS, 2010, p. 504) ou até mesmo como objetos de barganha (Cf. Id., Ibid., p. 524).

Outro importante exemplo da consideração dos indígenas como objetos é apresentado por Colombo, nos dizeres de Todorov (2010a, p. 66): “Mesmo quando não se trata de escravidão, o comportamento de Colombo implica o não reconhecimento do direito dos índios à vontade própria; implica que os considera, em suma, como objetos vivos”.

Por outro lado, Cortez não apresenta esse olhar. Segundo Todorov, Cortez acreditava que os indígenas “[...] são sujeitos sim, mas sujeitos reduzidos ao papel de produtores de

objetos, de artesãos ou de malabaristas, cujo desempenho é admirado, mas com uma admiração que, em vez de apagá-la, marca a distância que o separa dele”. (Id., Ibid., p. 189).

Nessa citação, Todorov parece ser bastante generoso com a visão de Cortez. Ora, se os/as indígenas são tidos *apenas* como produtores, artesãos e artistas, tal afirmação não parece ser critério suficiente para considerá-los tão “sujeitos” como os espanhóis, mas sim parece qualificá-los melhor como objetos. As mesmas qualidades que Cortez atribui aos indígenas como sujeitos poderiam ser aplicadas a alguma máquina de uma fábrica. Nessa perspectiva, o/a indígena continuaria sendo reduzido ao estado de “coisa”, mas que produz outras “coisas”. Em outras palavras, a julgar pelo contexto e pelo tratamento que Cortez dará a eles/as, não me parece que ele chegue a considerá-los como *homo faber*.

Todorov (2010a) apresenta como razões para o massacre cometido contra os indígenas da América pelos espanhóis a cobiça desses estrangeiros e o que ele chama de “evocar certos traços imutáveis da ‘natureza humana’”, traços esses que o vocabulário psicanalítico reserva termos tais como “agressividade”, “pulsão de morte” ou até “pulsão de domínio” (Cf. Id., Ibid., p. 207). Quanto à cobiça, é provável que ela tenha sido o principal motivo de escravização dos indígenas, pois, pelo menos num primeiro momento, os colonos precisavam deles para conseguir as riquezas que almejavam (seja pelo trabalho forçado das minas, seja por meio da venda de escravos). De todo modo, os indígenas também eram tratados como objetos para aquisição de riquezas.

No que diz respeito à segunda razão, ela é mais obscura e difícil de ser provada, embora nem por isso seja menos relevante, apesar que se possa pensar que todos esses “traços imutáveis” só vem à tona quando já é notório que houve uma “suspensão da piedade”: essa não se detém nos modos de domínio e execução, mas abre o caminho para que formas atroz de dominação se efetivem.

Poder-se-ia argumentar que é próprio do humano (e não é incomum, historicamente falando) infligir dor e crueldade até mesmo aos seus semelhantes, como ocorre nas guerras. Contudo, as guerras são outro contexto e, portanto, requerem outros critérios de análise. Nos conflitos bélicos, os/as homens/mulheres têm consciência de que os/as outros/as com os/as quais se guerreia são tão humanos/as quanto eles/elas. Todavia, o/a outro/a é sobretudo o/a inimigo/a, ou seja, aquele/a a quem, por motivos outros, estimula-se o ódio, a sede de vingança, o ressentimento. Impera a questão de sobrevivência (mato para ter que sobreviver; torturo para demonstrar meu poder sobre o outro ou para evitar a morte de outros como eu, razões que não se justificam eticamente, mas que muitas vezes ocorrem).

No caso dos povos indígenas em questão, nada disso acontece: eles não são destruídos porque são “inimigos” ou porque se tenha “ódio” ou ressentimento deles⁴⁷, mas sim porque eram simplesmente considerados inferiores. Pelo menos, esse “argumento” da inferioridade (se é que se pode chamar de argumento) é o que se encontra mais comumente na literatura sobre esse tema.

A citação abaixo (TODOROV, 2010a, p. 256), por fim, sintetiza toda a questão da coisificação indígena:

O escravismo, nesse sentido da palavra, reduz o outro ao nível de objeto, o que se manifesta particularmente em todos os comportamentos que os índios são tratados como menos do que homens: sua carne é utilizada para alimentar os índios que restam, ou até mesmo os cães; matam-nos (sic) para usar sua gordura, que, supõe-se, cura o ferimento dos espanhóis: e assim são considerados como animais de corte: cortam-se todas as extremidades, nariz, mãos, seios, língua, sexo, transformando-os em aleijões, como se cortam árvores; propõe-se utilizar-lhes o sangue para regar o jardim, como se fosse água de rio. Las Casas conta que o preço de uma escrava aumenta se estiver grávida, exatamente como acontece com as vacas. “Aquele homem perdido gabou-se, vangloriou-se desavergonhadamente diante de um venerável padre, de tudo fazer para engravidar muitas índias, de modo a obter melhor peço por elas, vendendo-as grávidas como escravas”.

Os/as judeus/judias alemães no século XX também foram coisificados pelo poder opressor vigente na Alemanha naquela época. Refletindo sobre a situação deles nos campos de concentração nazista, Bauman (1998, p. 127) apresenta um panorama do modo como a coisificação ocorria:

A desumanização começa no ponto em que, graças ao distanciamento, os objetos visados pela operação burocrática podem e são reduzidos a um conjunto de medidas quantitativas. Para os administradores de ferrovias, a única formulação significativa do seu objeto é em termos de toneladas por quilômetro. Eles não lidam com seres humanos, ovelhas ou arame farpado; só lidam com a carga e isso significa uma entidade que consiste inteiramente de medidas e desprovida de qualidade. Para a maioria dos burocratas, mesmo uma categoria desse tipo – carga – é restrição presa demais à qualidade. Eles lidam apenas com os efeitos financeiros de suas ações. Seu objeto é o dinheiro. [...].

Reduzidos, como todos os outros objetos de gerenciamento burocrático, a meros números desprovidos de qualidade, os objetos humanos perdem sua identidade. Eles são sempre desumanizados – no sentido de que a língua em que são narradas as coisas que acontecem a eles (ou que são feitas a eles) preserva seus referenciais de qualquer avaliação ética. De fato, essa língua não se adequa a frases normativo-morais. Só os humanos podem ser objetos

⁴⁷ Pelo contrário; em vários trechos de sua obra, Todorov (2010a) salienta a admiração e encanto que europeus como Colombo ou Cortez nutriam pelos indígenas.

de proposições éticas. (As verdadeiras declarações morais por vezes se estendem com efeito a outros seres vivos, não humanos; mas só podem fazê-lo partindo de sua base antropomórfica original). Os seres humanos perdem essa capacidade assim que reduzidos a cifras.

A vasta literatura sobre esse genocídio informa que as vítimas eram numeradas e passavam a ser identificadas por seus respectivos números. Permeada pela visão desumanizada dos/as judeus/judias, reduzi-los/as a expediente quantitativo acaba por despi-los/as de sua identidade e transformá-los/as em coisas, em objetos, cuja eliminação precisa ocorrer de modo eficiente. Aliás, com o espírito da “coisificação do/a judeu/judia”, acabou-se por criar toda uma linguagem que dava a impressão de que o seu referente era alguma coisa e não alguém.

Bauman (1998, p. 226-227) apresenta como exemplo da utilização dessa linguagem excessivamente técnica um fato intrigante: um relatório de um técnico especialista sobre as constantes falhas nos caminhões que, em princípio, foram os protótipos das câmaras de gás. Nesse documento, ele aponta como uma das causas das falhas o fato de que os “fluidos” escorriam e enferrujavam os “tubos de conexão” por onde passavam os gases venenosos. Percebe-se que, nessa fala, o especialista parece não atentar para o fato de que tais “fluidos” eram emitidos por seres humanos intoxicados com o gás. Esse dado, portanto, pareceu-lhe irrelevante para a questão do defeito do veículo.

Outro aspecto da coisificação dos/as judeus/judias diz respeito à questão da escravização. Sobre esse tema, Goldhagen (1997, p. 183) declara que

Judeus, considerados na Alemanha seres maldosos e destrutivos para a ordem moral e social, deveriam sofrer e morrer. Escravos devem ser alimentados adequadamente e mantidos saudáveis, pois podem enfraquecer e morrer. Os judeus foram propositadamente submetidos à fome, assim poderiam enfraquecer e morrer. Embora ambos os grupos fossem considerados socialmente mortos, foram julgados de forma diferente por seus opressores e, portanto, diferentemente tratados.

Goldhagen, portanto, faz uma distinção intrigante entre o modo de escravização judaico e as outras escravizações ocorridas no início história da civilização ocidental. Nas outras, o escravo era “bem tratado”, na medida em que seu senhor dependia da boa saúde de seu servo para que esse pudesse desempenhar bem seu trabalho. Já o judeu era deveras maltratado. Outra distinção significativa é que o trabalho escravo de antigamente era produtivo, ou seja, visava à execução de algo a ser feito, como que grande parte do trabalho

judeu era insignificante e nada produzia⁴⁸. Desse modo, essa situação inusitada de escravidão pode ser sintetizada do seguinte modo:

Em nenhum sentido os alemães trataram os “trabalhadores” judeus segundo o entendimento comum sobre o que é um “trabalhador”, ou até mesmo de acordo com o entendimento comum sobre o que é um “escravo”. Os alemães não usaram os judeus racionalmente na produção, não avaliaram nem economizaram suas capacidades produtivas, além de proibir sua reprodução. Dentro da sociedade, trabalhadores e escravos são avaliados de acordo com sua produção através do trabalho. Os judeus não o foram; o produto foi irrelevante para seu destino, exceto, possivelmente, em prazos muito curtos. Os alemães trataram os judeus como criminosos condenados à morte, forçados a quebrar algumas pedras antes de seu encontro marcado com o cadafalso. Para trabalhadores e escravos, o trabalho é um meio de vida e reprodução (e para os trabalhadores, ainda, um manancial de dignidade). Para os judeus, o trabalho foi uma via para que chegassem à morte. Como criminosos condenados, sua sorte estava selada. Na realidade, estiveram em situação pior que a de simples criminosos, pois seus algozes sentiam compulsão em ser cruéis com eles. (GOLDHAGEN, 1997, p.341).

Nesse âmbito, a coisificação do judeu ganha uma dimensão ainda mais cruel: ele é tornado uma coisa que “obedece”, mas nada produz. O ato de estar sempre fazendo algo aparentemente inútil mina com a condição humana de *homo faber* e tal transformação deixa sempre exposta a nova condição de “ser sem utilidade”, que acabou redundando em “ser socialmente morto”.

3.6 A indiferença.

Efetivada a desumanização, seria possível falar em algum tipo de indiferença em relação àquilo que foi desumanizado? Como seria essa indiferença? Estabelecida a crença na verdade dos referidos discursos desumanizadores e sua plena identificação, eles não mais seriam necessários. Aqui, sim, poderia entrar, por exemplo, a relação do pai/marido e filha/esposa, ou seja, nesse caso, não há por que se dar ao trabalho de criar um discurso que desumanize dirigido a um ser que já foi subjugado, (e, porque não, “desumanizado” uma vez que lhe foi imposta a condição de “coisa”, “propriedade” de alguém).

Seria nesse nível que faria sentido falar de uma exclusão propriamente ontológica: as propriedades do ser, então desumanizado, já não importariam mais; sua destruição está acertada, e não há nada mais o que se possa fazer; mesmo porque, o que será destruído já foi

⁴⁸ Essa afirmação pode ser significativamente ilustrada por algumas cenas do filme *Bent* (MATHIAS, 1997), que apresentam dois homens cuja tarefa diária consistia em somente carregar pedras de um lugar para o outro, sem se comunicarem.

restringido à condição de “ser nada” por meio da desumanização. A decisão de se levar uma mulher à fogueira ou à força é o maior exemplo dessa indiferença. Nesse caso, já não faz mais sentido elucubrar sobre a demonização da pseudobruxa, ou enfatizar que ela seja uma “filha de Deus” que apenas foi iludida pelas armadilhas de Satã. Seu destino já estaria selado.

A própria forma como os julgamentos e as condenações pela Inquisição eram realizadas já não deixava margens para que a “suposta bruxa” sobrevivesse. Muitas mulheres inocentes morreram justamente durante o processo de comprovação de sua inocência, quando eram submetidas a testes infundados que acabam por tirar-lhes a vida de modo grotesco e cruel. Desse modo, a acusação de bruxaria seria já o prenúncio da morte de uma mulher no final do medievo.

É possível pensar que ainda hoje a desumanização das mulheres seja efetiva. Muito do ranço das considerações moderno-medievais cristalizou-se na forma de machismo, que insiste em querer enxergar as mulheres como seres “inferiores”. A visão/consideração machista se encarna na realidade por meio da violência contra elas. A violência machista contemporânea também possui raízes na desumanização. O próprio ato de se objetualizar as mulheres, tratando-as como meros “pedaços de carne” ou coisas a serem “consumidas” – como no caso do estupro – são exemplos notórios dessa desumanização. (Cf. ADAMS, 2012, p. 86).

Tal objetualização também ainda é persistente nos discursos machistas especificamente do povo brasileiro: seja por meio daqueles que as consideram como “posse” de seus pais e/ou maridos, seja pelo estabelecimento de lugares que supostamente lhes seriam próprios – o trabalho doméstico, o trato com crianças, a maternidade –, como se elas fossem a personificação de uma função e não um ser, ou mesmo pelo tratamento a elas conferido em determinadas situações. Nesse último âmbito, a prostituição, pelo olhar sobre as mulheres como se fossem meros objetos sexuais, seria o exemplo mais manifesto.

As consequências desses discursos e considerações resultam no que hoje está sendo chamado de *feminicídio*, isto é, o assassinato de mulheres sendo motivado pelo simples fato de serem mulheres. Crimes dessa natureza têm ocorrido com bastante frequência no Brasil. (Cf. IPEA, acesso em 26 de Jun. 2014) da cultura brasileira, o feminicídio vem coroar e confirmar um altíssimo grau a que a indiferença em relação às mulheres pode chegar: considerando-as como objetos, muitos homens sentem-se no direito de tratá-las como tais. Quando a mulher/objeto apresenta “defeito”, isto é, não serve às necessidades de seu suposto “senhor”, esse se enfurece e sua fúria é descarregada no “objeto indefeso”. Essa visão machista delinea uma lógica de exclusão da humanidade tão intensa; que o assassinato de inúmeras mulheres passa a compor as representações cotidianas da realidade.

Nessa linha, transcorrida toda a efetivação da desumanização, seu fim, em relação aos povos indígenas da América colonial, também ocorre quando já não há mais necessidade (nem vontade) de se divulgar discursos desumanizadores: a desumanização, nesse ponto, na visão dos colonos, já estaria completa, pois o indígena já foi identificado como “coisa”, “objeto”, “animal” e, portanto, sua destruição pode ser efetivada sem qualquer piedade.

A indiferença, nesse estágio, elimina até a possibilidade de se retomar a desumanização. Não é importante afirmar ou não que o indígena “é” ou “foi”, ou ainda “pode vir a ser” humano: seu destino já está selado. Aqui, a exclusão do/a outro/a do “mundo humano” atinge seu ápice. A desconsideração do ser é total – esse passa a ser tratado até mesmo pior do que se trataria um animal. Las Casas, citado por Todorov (2010a, p. 204), presenciando uma cena de brutal carnificina, assim a narra:

Ver os ferimentos que cobriam os corpos dos mortos e agonizantes foi um espetáculo horroroso e apavorante: de fato, como o diabo, que movia os espanhóis, lhes fornecera as pedras de amolar com que afirmam as espadas, na manhã do mesmo dia, no leito do riacho onde comeram, onde quer que golpeassem aqueles corpos totalmente nus e carnes delicadas, cortavam um homem inteiro ao meio de um só golpe.

Em princípio, não há qualquer razão para o cometimento de tais crueldades. Os indígenas não eram inimigos, nada fizeram contra os colonos (aliás, até costumavam recebê-los com toda cortesia), o que não os impediu de serem brutalmente massacrados. Acredita-se que, a essa altura, perguntar-se qual ideia que os colonos tinham dos indígenas não fazia mais sentido. A indiferença já havia opilado qualquer consideração que porventura pudesse aparecer.

Há ainda um aspecto brutal da indiferença: não é mais o caso de “tratar com” indiferença, mas de “ser indiferente”. É curioso perceber que, com o decorrer dos anos e a escravização dos/as negros/as africanos/as, a substituição da mão de obra escrava indígena pela negra foi seguida de um silêncio absurdo. Em princípio, supõe-se nesse processo em que indígenas e negros/as eram igualmente escravos, tratados da mesma forma, mas só aos negros era imputado o fato de “não possuírem alma” (talvez por conta da resistente concepção missionária que viam os indígenas como seres “com” alma). Mas o fato é que, tendo alma ou não, indígenas ainda escravizados eram tratados iguais aos que, sob a mesma condição, supostamente não a possuísem.

Depois da total substituição dos negros pelos indígenas, o que se fala dos sobreviventes e das tribos remanescentes? Nada. Ou quase nada. Os livros didáticos que

contam a História do Brasil nas escolas brasileiras costumam mencionar os/as indígenas somente até a chegada dos/as negros/as. Depois desse período, são completamente excluídos. Assim, a indiferença se manifesta como tal: já não há qualquer interesse do colono a respeito do indígena. Talvez a expressão “índio bom é índio morto”⁴⁹ sintetize esse tratamento dispensado a eles. Atualmente essa “indiferença” só parcialmente desaparece quando a questão indígena ganha o status de *problema*.

Portanto, dentro do campo de consideração do colono, a indiferença personifica-se na exclusão máxima do indígena, destituindo-o até mesmo da memória de sua própria existência. Pode-se dizer que essa “exclusão máxima” também ocorreu com os/as judeus/judias durante a vigência do governo nazista na Alemanha. Eles foram a tal ponto violentados e maltratados, que a criação de campos de extermínio aparece como uma solução quase lógica, a julgar por tudo que teria sido feito a eles/as até chegar a esse ponto.

Essa indiferença é saliente, sobretudo, pelo fato de seus algozes demonstrarem uma patente insensibilidade em relação aos sofrimentos a que eram submetidos os/as judeus/judias nos guetos e nos campos de extermínio. Nesses locais, matar e/ou maltratar uma vítima era tão comum quanto matar um inseto incômodo. Para chegar a esse nível de indiferença, o que foi preciso que o Estado fizesse? Lavagem cerebral? Imposição de ideologia? Educação alienante? Ou tais atos são simples expressão do modo de ser humano que seria “cruel” por natureza e tenderia sempre a agir de modo desumano, ocorridas as circunstâncias necessárias para tanto? Não só os nazistas que lidavam diretamente com a violência e o extermínio demonstram indiferença à situação judaica. Segundo Bauman (1998, p. 97),

Não havia ‘turba’ suficiente para a violência; a visão do assassinato e da destruição desgostava um número equivalente aos que inspirava, como a maioria esmagadora preferia fechar os olhos, tapar os ouvidos e, sobretudo, pôr uma mordaça na boca. A dizimação em massa foi acompanhada não de comoção emocional, mas de um silêncio mortal de indiferença. Não era motivo de júbilo mas de desinteresse público, que ‘se tornou uma corda a mais no laço que apertava inexoravelmente centenas de milhares de pescoços’.

O desinteresse da população alemã pelo futuro nazista foi tão grande, que se pode dizer que foi quase cooperativa com os assassinatos em massa. Poucos civis (a julgar pela

⁴⁹ A fonte dessa expressão é atribuída aos “cristãos anglófonos” no artigo de Rosa Amelia Plummelle-Uribe, onde ela afirma que os cristãos católicos espanhóis do século XV ao XIX consideravam que matar um índio não era pecado.

quantidade da população civil) fizeram algo para ajudar os/as judeus/judias a escaparem de seu trágico destino.

Todavia, embora Goldhagen (1997, p. 468-469) não dê tanta ênfase à indiferença, ele a especifica e defende que as atrocidades contra os/as judeus/judias tiveram por base a impiedade dos verdugos. Segundo ele,

De fato, as evidências não indicam indiferença por parte dos alemães, apenas falta de piedade. Seria um oxímoro sugerir que aqueles que observavam com curiosidade os infernos da *Kristallnacht*, assim como os “milhares, provavelmente dezenas de milhares de habitantes de Frankfurt”, olhavam essa destruição com “indiferença”. As pessoas em geral fogem de cenas e eventos que consideram horríveis, criminosos ou perigosos. Os alemães, todavia, aglomeraram-se em multidões para presenciar os ataques aos judeus e a seus edifícios, assim como espectadores uma vez haviam se aglomerado para as execuções medievais e como as crianças ainda hoje se aglomeram para ver um espetáculo circense. A evidência de que existia uma suposta indiferença generalizada alemã, pelo que posso dizer, é em geral pouco mais que a ausência (registrada) de manifestações em relação a algumas medidas antijudaicas. Não existindo nenhuma outra evidência que indique o contrário, tal silêncio demonstra uma aprovação tácita em relação a essas medidas. Medidas que consideramos criminosas. Mas, com sua “indiferença”, os alemães obviamente não pensavam nisso.

Portanto, Goldhagen faz uma nítida distinção entre “impiedade” e “indiferença”, de modo que a primeira era latente nos carrascos e a segunda diz respeito a uma “ignorância voluntária” em relação aos crimes perpetrados aos/as judeus/judias. Essa distinção, de certa forma, reafirma as ideias de Bauman e a complementa. Entretanto, muito que há que se refletir ainda sobre a origem dessa impiedade, tão escandalosa que impedia até mesmo que soldados nazistas comparassem suas vítimas com membros de suas famílias. A violência gratuita contra mulheres e crianças, que costuma causar ojeriza na maioria dos lugares do mundo, não parecia ser algo que pesasse na consciência nazista.

É justamente esse o nó górdio da questão a ser retomado: o olhar do algoz sobre a vítima, do/a nazista sobre o/a judeu/judia, do colono sobre o/a indígena ou do inquisidor sobre a mulher/bruxa é carregado de indiferença ou somente de impiedade? Seja por qual motivo for, sua consideração sobre o outro, a negação do outro como “diferente de mim” já é uma afirmação de desumanidade do outro (não é humano *como* eu), pode ser modificada? É provável que um dos primeiros passos para o rompimento das relações de opressão mediada pela desumanização de uns sobre os outros seja a compreensão do olhar do opressor. Sabendo-se o que ele considera, pode-se pensar em estratégias para modificar as relações entre ambos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (ARENDRT, 1989, p. 511).

Esse tom “profético” de Hannah Arendt é bastante pertinente ao se considerar o caminho enveredado até aqui. Discorreu-se sobre a presença da desumanização no Ocidente e, do que foi exposto, a julgar pelas necessárias lacunas existentes, algumas lições podem ser apreendidas.

Esta pesquisa demonstrou que uma parcela significativa dos/as autores/as citados/as parecem concordar com a existência de uma desumanização latente nos atos “políticos” perpassados pela violência, embora quase nenhum/a deles/as tenha se demorado em especificar as diversas nuances desse conceito. Não obstante, sua efetividade parece inegável.

Depreende-se, entretanto, que a desumanização se torna mais evidente nas relações de opressão como consideração de uns seres humanos sobre outros, a qual expressa tanto em discurso sobre o outro como em práticas em que uns tratam os outros como se esses últimos fossem algo que correspondesse à ideia dos primeiros. Destarte, talvez a crítica mais saliente que sopesse a esse quadro diga respeito à seguinte pergunta: seria a desumanização somente um nome para designar tais relações de opressão, sendo essa a alcunha algo que um terceiro (fora da referida relação) afirma daquilo que vê ou a desumanização também se situaria num plano íntimo/psicológico/cognitivo que alterasse o olhar (e concomitantemente a concepção) do opressor sobre o oprimido?

Entrementes, não se nega aqui que a desumanização ocorra somente entre humanos. Tal fato, inclusive, é pressuposto. O que realmente fica difícil justificar é até que ponto o olhar ou consideração/tratamento do outro crê na humanidade daquele/a que é oprimido/a. Como foi mostrado, há quem defenda que o opressor sabia que sua vítima é um ser humano e, talvez por isso mesmo, trate-a de modo impiedoso. Todavia, ao verificar a análise dos discursos dos algozes, bem como suas conjecturas, e ao se perguntar pela raiz dessa impiedade imanente, entrevê-se uma possível dúvida em relação à humanidade do oprimido

(se não até mesmo uma crença, ainda que não nomeada e insinuante) nessa desumanidade do outro.

Também não se negou aqui a possibilidade de, nas relações de opressão, ocorrer uma super-humanização de si em detrimento do outro. Porém, entende-se que esse é apenas mais um foco possível de análise dentro das referidas relações. Portanto, a exploração desse foco requereria uma pesquisa específica.

Na realidade, averiguou-se a efetividade da desumanização na história ocidental, tendo como exemplo alguns fatos históricos intrigantes que nos auxiliam a refletir sobre as demandas da desumanização que ainda vigoram atualmente. Percebe-se que a luta que muitas minorias brasileiras, por exemplo, vêm empreendendo por aquisição de direitos e por respeito tem sido atravessada por casos em que a desumanização se faz presente. A própria escolha do tipo de discurso descaracterizador do outro já testemunha um pretense ato de desumanizar.

Recentemente no Brasil houve um caso de racismo que ganhou notoriedade na mídia: num jogo de futebol, determinado jogador foi chamado por alguns membros da torcida adversária de “macaco”. Esse episódio foi ainda posterior a um outro ocorrido na Espanha, onde um torcedor jogou uma banana para um jogador negro brasileiro. O que há de ofensivo em tais atos?

Também os recorrentes casos de homofobia e feminicídio estão carregados de conteúdo desumanizador. A fuga do padrão de sexualidade proposto pelo modo de ser LGBTTTI ainda costuma fazer com que essa comunidade, muitas, vezes seja vista como coisa outra que não se constitui de seres “totalmente” humanos. Do mesmo modo, poder-se-ia ainda falar da desumanização que sofrem aqueles submetidos ao sistema carcerário, os pobres e moradores de rua, os nordestinos, os pacientes de determinadas “clínicas psiquiátricas”, os catadores de lixo e aqueles que retiram dos grandes “lixões” o seu sustento. Diante desse quadro, parece que a desumanização sempre esteve em voga no Brasil!

Na esfera internacional, os atos de genocídio que continuam grassando no século XXI também estão repletos de práticas e discursos desumanizadores. Os atuais conflitos no Oriente Médio, nos quais os palestinos são tratados de forma desumana pelos soldados israelenses (e até mesmo a negligência desses soldados em relação aos civis palestinos) afirmam uma consideração desumana das vítimas que sofrem constantemente com bombardeios e incursões militares. Poder-se-ia falar também do vírus Ebola e do desinteresse dos países ricos em financiar um tratamento não só para proteger as possíveis vítimas de seu país, mas também para minimizar o sofrimento do povo africano. O que há por trás desse desinteresse?

Em todos esses acontecimentos, é perceptível um descaso, uma desconsideração de uns sobre os outros que parece reafirmar o outro como não participante da condição humana, a ponto de não merecer os mesmos benefícios daqueles que os oprime. Nesse sentido, esta pesquisa pode servir para embasar um importante e necessário ponto de partida para uma reflexão militante contra a desumanização. Entende-se que, para combatê-la, inicialmente seja fundamental a compreensão de seu funcionamento e, assim, espera-se que as reflexões aqui contidas sirvam, pelo menos parcialmente, a esse propósito.

A compreensão acerca dos processos sócio/históricos que levam alguns seres humanos a atribuir características não humanas a outros ainda precisa ser ponderada com mais profundidade. Nesse âmbito, muito contribuem para esse estudo algumas análises da psicologia social, antropologia e sociologia. Há que se refletir, seguindo a sagacidade do pensamento de Lévinas, sobre esse tão incômodo olhar do outro, que tanto diz, que tanto pesa, que tanto violenta, e tão pouco se sabe. As razões que motivam um olhar desumanizador e o peso que ambos (motivação e olhar) têm no que concerne à ação são questões passíveis de investigação. Além disso, até que ponto o atribuir algo em relação ao outro “afirma” algo de mim mesmo? Se o olhar do outro é “motivado”, é possível escolher suas motivações? Sob quais critérios? E quanto há de crença na veracidade desse olhar?

Também não é menos intrigante o tratamento que se dá ao outro a partir das considerações que se tem dele. Quanto de ignorância das potencialidades e singularidades do outro são manifestas quando tratamos o outro do modo como achamos “certo”, “conveniente”, “necessário”? Por que o que há de ser preservado com a degradação do outro é “melhor” e mais “digno de existência”?

Ainda há que ser escrita a perspectiva do oprimido acerca da desumanização. O poder opressor pode até tirar a possibilidade do oprimido de argumentar em favor de sua própria causa, mas não retirar sua capacidade de gritar, nem toda sua possibilidade de agir. O que poderia fazer o oprimido diante da desumanização que o assola? Gritar para se fazer ouvir? Contar suas próprias histórias? Enveredar por uma concepção estética da existência? Assumir o discurso desumanizador e revalorá-lo? (Criar o desumano que tem direito à vida?).

Nesse ponto, há um notório retorno à tentativa de compreensão dos processos das relações de opressão e seus desdobramentos e adaptações. Processos esses que se desenrolam desde as relações parentais mais basilares (pai/filho, marido/esposa) até as mais exorbitantes (luta de classes, maioria/minoria). Estando a desumanização no âmago de diversos modos das relações de opressão, empreendê-la acaba por desembocar também no entendimento do modo como se estabelecem as referidas relações.

Desse modo, assumindo parcialmente um vocabulário deleuziano, poder-se-ia perguntar sobre os devires do desumano que possibilitariam a criação de um desumano – vivente (afinal, por que ser “humano” é bom, viável ou desejável?) ou mesmo se pensar em quais máquinas de guerra poderiam ser construídas para a luta contra o opressor que desumaniza e quais linhas de fuga (e sobre quais planos de imanência) poderiam ser traçadas dentro das relações de opressão.

Por hora, um possível primeiro passo para o rompimento da desumanização poderia ser o adotar a postura do porqueiro⁵⁰, que nada tem, nem mesmo o próprio nome, e cuja denominação lhe é imposta por quem o oprime; mas, por mais que ainda não saiba (e, muitas vezes, não possa) justificar seu estado de subserviência, há algo nele, inquietante, como o pulsar de coração, que não se convence da “verdade” do opressor.

⁵⁰ Vide epígrafe dessa dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Carol J. **A Política Sexual da Carne: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina.** (Trad. Cristina Cupertino). São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto – o homem e o animal.** (Trad. Pedro Mendes). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** (Trad. Roberto Raposo). 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal.** (Trad. José Rubens Siqueira). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo.** (Trad. Roberto Raposo). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** (Trad. Rosaura Eichenberg). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. **A POLÍTICA.** São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).

BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna.** (Trad. João Rezende Costa). São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Modernidade e Holocausto.** (Trad. Marcus Penchel). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** 33 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1995.

BRUNETEAU, Bernard. **O Século dos Genocídios: Violências, massacres e processos genocidários da Arménia ao Ruanda.** (Trad. Isabel Andrade). Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas.** Amsterdã, Jan. /Jul. 2002. p. 155 – 167.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito.** (Trad. Carlos Felipe Moisés). São Paulo: Palas Atenas, 1990.

CASSIRER, Ernest. **Mito e Linguagem**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Conversações 1792 – 1990**. (Trad. Peter Pál Pelbart). Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente – 1300 – 1800**. (Trad. Maria Lúcia Machado). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques. **O Animal que Logo Sou**. (Trad. Fábio Landa). São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do Outro (A origem do “mito da modernidade”)**. (Trad. Jaime A. Clasen). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004

FABRI, Marcelo. Reminiscência, Responsividade, Desejo: três faces do humano. In: SAYÃO, Sandro (Org.). **Faces do Humano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010. p. 43-60.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário Aurélio**: dicionário da Língua Portuguesa. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. (Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio). 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os Carrascos Voluntários de Hitler**. (Trad. Luís Sérgio Roizman). São Paulo: Companhia das letras, 1997.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. (Trad. João Paulo Monteiro). 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

IPEA. *Violência Contra a Mulher: Feminicídios no Brasil*. Disponível em <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_femicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em 26/06/2014, às 01:29h.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana**. Danças, piruetas e mascaradas. (Trad. Alfredo Veiga-Neto). 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomás Tadeu (org.). *O Sujeito da Educação. Estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Liberdade e Justiça para os povos da América – Oito tratados impressos em Sevilha em 1552**. São Paulo: Paulus, 2010.

LAURETIS, Teresa. *Scribd. Tecnologias do Gênero*. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/81873993/A-Tecnologia-do-Genero-Teresa-de-Lauretis>>. Acesso em 11/12/2013 às 20:34h.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós – Ensaio sobre a Alteridade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LOWER, Wendy. **As Mulheres do Nazismo**. (Trad. Ângela Lobo). Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

LOYOLA, Valeska Maria Zanello. **A Metáfora no Trabalho Clínico: ensaios teórico-clínicos acerca das funções da metáfora no processo analítico**. 2005. 257 f. Tese (doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília.

_____. Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder. *Xingamentos, Entre a Ofensa e a Erótica*. Disponível em <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST33/Valeska_Zanello_33.pdf>. Acesso em: 19/06. 2014, às 00:28h.

MATTUELLA, Luciano Assis. Considerações sobre a Relação entre o Homem e a História em Freud e Nietzsche. In: SAYÃO, Sandro (Org.). **Faces do Humano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010. pp. 61 – 74.

MEIRELES, Cecília. **Os Melhores Poemas de Cecília Meireles**. (Seleção de Maria Fernandes). 8 ed. São Paulo: Global, 1996.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001. (Tomo I - IV).

NADARI, Paulo César. Liberdade e Perfectibilidade em Rousseau. In: SAYÃO, Sandro (Org.). **Faces do Humano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010. p. 75 – 104.

NASCIMENTO, W. Filosofia e subjetividade: questões esparsas. **Debates do ISEF**, Brasília, Out./Dez. 2003. p. 4.

NAVARRO, Tânia. *De Deusa à Bruxa: uma história de silêncio*. Disponível em <<http://www.tanianavarrosuain.com.br/brasil/deusa.htm>>. Acesso em 11/12/2013, às 19:26h.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zarathustra**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

PEREIRA, Wagner Pinheiro. **O Poder das Imagens: cinema e política nos governos de Adolf Hitler e de Franklin D. Roosevelt (1933 – 1945)**. São Paulo: Alameda, 2012.

RIIDIGER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: elementos de genealogia e criticismo, *E Compós*, Rio Grande de Sul, s/a, s/n, Abr. 2007. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/145/146>>. Acesso em: 06/10/2014 às 20:56h.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. (Col. Filosofia – vol. 1).

RESISTIR.INFO. *Da Barbárie Colonial à Política Nazista de Extermínio*. Disponível em <http://resistir.info/europa/colonialismo_nazismo.html>. Acesso em 6/12/2013 às 00:39h.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison Dialectique**. s/l: Éditions Gallimard, 1960. (Livro I, seção B).

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

SAYÃO, Sandro. Como Apresentação: As Faces do Humano. In: SAYÃO, Sandro (Org.) **Faces do Humano**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SCOTT, Johan. O enigma da Igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Princeton, Mar. 1999.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. (Trad. Jefferson Luiz Camargo). 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Política e Desumanização: aproximações entre Agamben e a Psicanálise**. São Paulo: Educ; FAPESP, 2013.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do outro**. (Trad. Beatriz Perrone Moisés). 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **O Medo dos Bárbaros – Para além do choque das Civilizações**. (Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira). Petrópolis: Vozes, 2010b.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. (Trad. Cristina Murachco). 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia Filosófica – vol. I e II**. 11ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.

ZILLES, Urbano. **Pessoa e Dignidade Humana**. Curitiba: Editora CRV, 2012.

Filmes

CHAPLIN, Charles. *Tempos Modernos*. [Filme – vídeo]. Produção de Charles Chaplin. s/l. 1936. 89 min.

HYTNER, Nicholas. *As Bruxas de Salém*. [Filme – vídeo]. Produção de David V. Picker; Mitchell Levin; Robert. A. Miller, direção de Nicholas Hytner. s/l., Fox Video, 1996. 1 DVD/NTSC, 123 min. Color. Son.

HO, A. Kitman; GEORGE, Terry. *Hotel Ruanda*. [Filme – vídeo]. Produção de A. Kitman Ho, direção de Terry George. s/l., Imagem Filmes, 2004. 1 DVD/NTSC, 121 min. Color. Son.

HOLLAND, Agnieska. *Europa Europa/Solomon Hitlerjugen (Filhos da Guerra)* [Filme – vídeo]. Produção de Agnieska Holland. França, Spectra Nova, 1990. 1 DVD/NTSC, 107 min. Color. Son.

MATHIAS, Sean. *Bent* [Filme – vídeo]. Produção de Arts Council of England, Ask Kodansha Company Ltd., Channel Four Films, NDF Inc., direção de Sean Mathias. Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, 1997. 1 DVD/NTSC, 105 min. Color. Son.

TROTTA, Margarethe von. *Hannah Arendt*. [Filme – vídeo]. Produção de Margarethe von Trotta. Luxemburgo, Europa Filmes, 2012. 1 DVD/NTSC. 113 min. Color. Son.

Vídeos

ADICHIE, Chimamanda. *Os Perigos de uma História Única*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>>. Acesso em 07 de Jul. 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *O Pensamento Indígena 1*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cdYpyou8Tpg>>. Acesso em 29 de Jul. de 2014.

RADIO HUNTER. *Olha a raiva do sargento, o que você pensa a respeito?* Disponível em <<https://www.facebook.com/video.php?v=783645418362104>>. Acesso em 17 de Set. de 2014.