

A Rebelião da Alteridade como fundamento de cidadania:
Uma contribuição desde América Latina.

Prof. Dr. Alberto Vivar Flores
Departamento de História – UFAL

I

Falar da “Rebelião da Alteridade como fundamento de cidadania”, compreendidas ambas como uma honesta e sincera contribuição ao presente século desde o contexto histórico da América Latina, implica subentender que a conquista da cidadania latino-americana – quer dizer, o pleno reconhecimento e institucionalização, por parte da sociedade civil, dos Direitos Cívicos, Políticos e Sociais^[1] – percorreu um transcurso espaço/temporal de cinco séculos. Por outras palavras, implica reconhecer que, embora se diga que “Primeiro vieram os Direitos Cívicos, no século XVIII. Logo, no século XIX, surgiram os Direitos Políticos. Por último, no século XX, se conquistaram os Direitos Sociais” (CARVALHO, 1995, p. 10-11), pelo que diz respeito a Latino-América, “tudo começou com Cristóvão Colombo, que deu ao povo o nome de ‘índios’” (BROWN, 2003, p. 11); quer dizer, “quando os europeus chegaram à América aconteceu [...] um ‘pachacuti’. Aconteceu um ‘pachacuti’ e criou-se um mundo ao contrário” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 147).

Pois, embora, também, se dissesse na Época Moderna que

[...] fora do governo civil, estamos protegidos por nossas próprias forças; nele, pelo poder de todos. Fora dele, ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o tem garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência (HOBBS, 1922, p. 178).

na realidade, desde a descoberta do Continente Americano, mas, sobretudo, durante sua invasão, conquista e progressiva colonização, precisamente por Estados que se desenvolvem ao longo da Modernidade,

[...] paradoxalmente, não foi que os cristãos trouxessem a ‘moral do Evangelho’ para humanizar os seres selvagens brutais, como eles diziam; ao

contrário, foi uma ordem moral de valores humanos, os quais, atualmente, os missionários olham com nostalgia, o que se viu destruída – e em seu lugar se estabeleceu a matriz das relações coloniais: os dominados sem a liberdade e sem o reconhecimento de sua condição humana, perdendo seus valores mais sagrados e, inclusive, adaptando-se, em parte, à visão que os colonizadores tinham deles, pois a violência da opressão os fazia regressar a condições subumanas (MENEZES, 1985, p. 15).

Tal e como o certificam os próprios testemunhos da interrupção violenta da história original indo-americana e sua arbitrária integração numa história eurocêntrica inaugurada no nascimento da Modernidade europeia: “Nos cristianizaram, mas nos fazem passar de uns a outros como animais” (EL LIBRO, 1991, p. 69) – registram as Crônicas Maias; e afirma Bartolomé de las Casas (1474-1566):

Aqueles que foram da Espanha para esses países (e se têm na conta de cristãos) usaram de duas maneiras gerais e principais para extirpar da face da terra aquelas míseras nações. Uma, foi a guerra injusta, tirânica e sangrenta. Outra, foi matar todos que podiam, ainda, respirar ou suspirar e pensar em recobrar a liberdade, ou subtrair-se aos tormentos que suportam, como fazem todos os Senhores naturais e os homens valorosos e fortes; pois, comumente, na guerra não deixam viver senão as crianças e as mulheres: e depois oprimem-nos com a mais horrível e áspera servidão a que jamais se tinham submetido homens ou animais (CASAS, 2001, p. 31).

O contingente maciço provindo da África negra, na qualidade de escravos, acrescentará um ingrediente a essa situação anômala do Continente Americano, criada na aurora da Modernidade. Escreve Robin Blackburn (2003, p. 15):

A aquisição de cerca de doze milhões de cativos na costa da África entre 1500 e 1870 contribuiu para possibilitar a construção de um dos maiores sistemas de escravidão da história humana. O próprio comércio atlântico de escravos tornou-se notável por seus métodos empresariais e por sua dimensão e capacidade de destruição. Mais de um milhão e meio de cativos morreram durante a ‘passagem média’ entre a África e o Novo Mundo; um número ignorado, embora grande, morreu antes de embarcar; e uma vez no Novo Mundo, entre um décimo e um quinto dos escravos morria antes que se passasse um ano. Os que sobreviviam encontravam suas vidas drasticamente organizadas de forma a extrair deles o máximo de trabalho possível.

Os elementos constitutivos da formação colonial das futuras sociedades mestiças americanas, pois, serão os sobreviventes ao tão falado “genocídio americano” ^[2], cujos integrantes iniciais – como sabemos – entrarão na qualidade de índios crucificados e negros coisificados, junto a um punhado de europeus que desencadeiam um processo violento de

colonização. E “A colonização – disse-nos Sartre (1965, p. 21) – não é um conjunto de azares, nem o resultado estatístico de milhares de empresas individuais. É um sistema”.

II

Nesse contexto ou, para melhor dizer, nesse sistema, claro está, consideramos que o primeiro grito por Cidadania manifesta-se na oposição

[...] encarnçada e sistemática a partir do momento em que, passada a surpresa e a confusão do encontro, a crença na chegada dos supostos deuses anunciados pelas tradições é substituída pela consciência sobre a natureza terrena dos invasores. A resistência é decidida e valente, chegando a ser até suicida, com alguma frequência. Encontramos homens e mulheres desnudos e indefesos que lutam contra as armas de fogo, contra os cavalos, contra os cães amestrados ‘cevados em índios’ que os despedaçavam cruelmente. (COLL, 1986, p. 9)

Nesse contexto e sistema, também, consideramos que o primeiro reclamo pela Cidadania se identifica com o Sermão do Dominicano Antônio Montesinos, pronunciado em 1511, em defesa dos índios:

Dizei com que Direito e com que Justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? E que cuidados tendes de que alguém os doutrine, conheçam seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e os domingos? Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? (SUESS, 1992, p. 407-408)

Assim sendo, consideramos que a conquista da Cidadania na América Latina se identifica simultaneamente, desde o tempo de sua formação colonial, com a conquista da dignidade plena do homem:

Porque se nas coisas de minha pátria – nos diz José Martí (1853-1895) – me fosse dado escolher um bem entre todos os demais, um bem fundamental que de todos os do país fosse base e princípio, e sem o qual os demais bens

seriam falácias e incertezas, esse seria o bem que eu escolheria: eu quero que a lei primeira de nossa república seja o culto dos cubanos à dignidade plena do homem. (MARTI, 1987, p. 216).

Nesse sentido, “a disputa de Valladolid, em 1550, entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas – nos diz Enrique Dussel (1985, p. 155) – é a disputa mais importante sobre o estatuto ontológico, e à luz da fé, que se realizou na Europa acerca da natureza do homem e das culturas do Terceiro Mundo”. Pois a conquista da Cidadania na América Latina, como dizíamos, desde seu próprio nascimento, identifica-se, necessariamente, com a luta pela conquista do reconhecimento da própria humanidade latino-americana.

III

Nesse caso, não é difícil encontrar, durante os trezentos anos de colonização (1492-1800), movimentos sociais de resistência ao servilismo, à discriminação e à servidão impostas pelo imperialismo capitalista da Modernidade européia.

O sistema escravista não foi – nos diz Hermes Tovar Pinzon – só um cenário de caçada humana e de longas marchas até os portões de embarque, senão um drama de correntes, controles e humilhações nos navios que faziam as travessias do Atlântico. Não que fosse só um rito de marcas, impostos, escrituras e discussões nos barracos onde florescia seu comércio, senão que também foi uma história da rebeldia e da frustração, da impotência e da insubordinação. (PINZON, 1992, p. 9-10)

O fenômeno do “cimarronismo”, dos “Palanques” ou “Quilombos” – onde “os escravos mantinham dentro de suas unidades de trabalho, [...] sistemas de representação social e de poder, com os quais mantinham um controle sobre os mesmos escravos e guardavam ritos, mitos e expectativas sobre sua liberdade” (PINZON, 1992, p. 27) – são exemplos suficientes que ilustram esse esforço de libertação.

Os povos autóctones ameríndios, desde Caonabo e Anacaona, também registram a heróica resistência aos “mecanismos de aniquilamento destas humanidades originárias – constituindo o preâmbulo do genocídio que seria em grande medida completado ao longo do século XIX” (PUNTONI, 2002, p. 17). A exemplos como a “Confederação dos Tamoios”

(1575) ou a famosa “República ‘comunista’ cristã dos Guaranis” (1610-1768) – da qual se afirma que “A vida econômica e social aí se enriquecera e diferenciara progressivamente, num ritmo surpreendente, sem que o princípio de comunidade se alterasse. A fé cristã alimentava o espírito de amizade, de unidade e de igualdade no corpo social, reduzindo ao mínimo o sentido de coerção” (LUGON, 1977, p. 17) – somam-se a “guerra dos bárbaros” (1650-1720) e a solitária oposição de José Gabriel Túpac Amaru Condorkanki (1738-1781), o qual

[...] hasteia a bandeira dos andino-americanos, com base no direito de pertinência à mesma terra, fator de união entre as raças e armas de luta contra a exploração espanhola [...] O caráter precursor de sua gesta a converte no primeiro dos movimentos independentistas da América Espanhola (CEBRIÁN, 1988, p. 124).

IV

O impacto da Revolução Francesa (1789-1815) nas colônias franco-luso-hispano-americanas – dando como fruto o nascimento de um punhado de Nações soberanas e independentes, regidas por Constituições de caráter liberal –, manifestar-se-á, em primeiro lugar, na “transformação dos escravos, que, mesmo às centenas, tremiam diante de um único homem branco, em um povo capaz de se organizar e derrotar as mais poderosas nações europeias daquele tempo” (JAMES, 2000, p. 15), declarando, a 1º de janeiro de 1804, a independência do Haiti e, com isso, criando “a primeira república negra do mundo” (PONS, 1991, p. 130). Seguirá à República do Haiti, o resto dos territórios latino-americanos que, sob o comando de homens como Simón Bolívar, reconheceram sua originalidade de “povos novos” (Darcy Ribeiro) e, conseqüentemente, sua necessidade de existir como povos soberanos, independentes e livres, ao dizer:

[...] não somos europeus, não somos índios, senão uma espécie mestiça entre os aborígenes e os espanhóis. Americanos por nascimento e europeus por direitos, nos encontramos no dilema de disputar com os naturais os títulos de posse, e de mantermo-nos no país que nos viu nascer, contra a oposição dos invasores; assim, nosso caso é o mais extraordinário e complicado. (BOLÍVAR, 1993, p. 443).

Sociedades mestiças americanas, Povos/Nações nascidas invertebradas serão submetidas, após suas Revoluções de Independência, ao neo-colonialismo imposto pelo imperialismo do modo de produção capitalista; uma vez que, embora seja verdade que “durante muito tempo o imperialismo foi identificado com esta etapa do fim do século XIX e início do século XX. Na realidade, conforme vimos, trata-se apenas de um aprofundamento e intensificação do mecanismo de exploração internacional que já funcionava desde o século XVI” (DOWBOR, 1994, p. 43).

Atualizando a relação “Metrópole-Colônia”, própria e específica do colonialismo, o neo-colonialismo estabelecerá a relação “Centro-Periferia”, acrescentando ao “colonialismo externo” o fenômeno do “colonialismo interno” e desenhando, internamente, uma singular formação social com uma lumpemburguesia divorciada do Povo, manifesta através do contraponto liberal/conservador, cidade/ campo, moderno/ arcaico, civilização/ barbárie, progresso/ atraso, desenvolvimento/ subdesenvolvimento; assim como através das inúmeras guerras civis que inundaram de sangue o território latino-americano.

“Deste modo – nos diz João Manuel Cardoso de Mello (1998, p. 23-24) – não seria difícil imaginar a História Latino-Americana como uma sucessão de ‘situações de dependência’: dependência colonial, dependência primário-exportadora e dependência tecnológico–financeira”; ou, como escreveu com irritação e lucidez crítica Horácio González (1998, p. 98): “Não é subdesenvolvimento, não é dualidade, é o próprio Capitalismo funcionando sobre uma base original”.

Desde esse contexto, como não entender positivamente a frase de Hegel (1770-1831) quando – referindo-se a “nossas repúblicas dolorosas de América levantadas entre as massas mudas de índios, ao ruído das pelejas do livro com o castiçal, sobre os braços de uma centena de apóstolos” (MARTI, 1987, p. 38) – registra que “sua história é uma contínua revolução”? (HEGEL, 1986, p. 173).

V

De tudo o que foi dito até agora, em nossa exposição sobre a América Latina, “está claro que, estruturalmente falando, há duas notas distintas e muito básicas em sua certidão de nascimento: um corte violento de sua peculiar historicidade (quer dizer, na autodeterminação de seu ser) e o desprezo de sua humanidade” (CASALLA, 2003, p. 374). Tudo “o qual, de

passagem, deixa muito claro, o caráter sucessivamente ‘periférico’ de nossa região: de Espanha e Portugal, primeiro, da Inglaterra, mais tarde e dos Estados Unidos, finalmente (CASALLA, 2003, p. 143). Mas, também,

[...] a permanente resistência à opressão (vontade de libertação) que o latino-americano tem exercido desde sempre e sob diferentes vias e projetos históricos. De maneira tal, que América Latina é, simultaneamente, as duas coisas: Terra da opressão e da dominação, por um lado; mas, também, da conseqüente vontade libertadora, por outro. E é, precisamente, a partir desta dialética básica (dependência/libertação) desde onde devemos pensar o projeto de “Povo” e sua rica dinâmica histórica em situação latino-americana. (CASALLA, 2003, p. 374)

Quer dizer, neste caso, desde onde devemos pensar o projeto de Cidadania do Povo Latino-Americano, uma vez que

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um Povo, mais que uma pessoa singular. O rosto mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto de ébano do escravo africano, [...] são a irrupção de uma história, de um povo, de grupos humanos, [...] Cada rosto, [...] é rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma Nação; de um grupo cultural, de uma idade da História. (DUSSEL, 1996, p. 60)

Assim sendo, apesar do século XX iniciar-se com a inusitada e inédita Revolução Mexicana (1910-1917) – na qual “os generais camponeses triunfaram, mas não sabem o que fazer com a vitória” (GALEANO, 1988, p. 48); e “A nova burguesia mexicana, filha voraz da guerra e do saqueio, entoa hinos de louvor à Revolução enquanto a engole com faca e garfo em mesa de toalha bordada” (GALEANO, 1988, p. 57) – e com a promessa feita tacitamente pela Revolução de Outubro de 1917 da construção de uma sociedade socialista – inspirada no pensamento que sustenta: “Com esta organização social termina, [...] a Pré-História da sociedade humana” (MARX, 2003, p. 6) –, na realidade, o século XX se desenvolverá dolorosamente através de duas guerras mundiais que negam, no dizer de Leopoldo Zea (1985, p. 119), “a humanidade do homem ocidental que em seu progresso, desenvolvimento e opulência terminou por converter-se em instrumento de tudo isso, renunciando a sua própria humanidade”; concluindo, inclusive, com a desintegração da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991) e o estabelecimento mundial do fenômeno da Globalização e do Neoliberalismo capitalistas, tal e como registra, entre outros, o Subcomandante Marcos (1999, p. 523-524), do Exército Zapatista de Libertação Nacional:

Nos últimos anos, o poder do dinheiro utilizou uma nova máscara sobre seu rosto criminoso. Acima de fronteiras, sem importar raças ou cores, o poder do dinheiro humilha dignidades, insulta honestidades e assassina esperanças. Conhecido como ‘Neoliberalismo’, o crime histórico da concentração de privilégios, riquezas e impunidades, democratiza a miséria e o desespero. Uma nova guerra mundial eclodiu, só que agora ela é contra toda a humanidade. Como em todas as guerras mundiais, busca-se uma nova divisão do mundo. Esta guerra moderna que assassina e esquece recebe o nome de ‘Globalização’.

VI

No meio de todos esses acontecimentos, porém, surgiram e surgem um pouco por todas as partes, diversos movimentos de libertação nacional que desafiam o *status quo* imperante.

No caso da América Latina, o paradigma está representado pelo triunfo da Revolução Cubana (1º de janeiro de 1959) que, embora aos trancos e barrancos, seus detratores não conseguiram colocar na longa lista das “revoluções inconclusas” (BORDA, 1981); talvez porque, muito cedo, suas lideranças revolucionárias compreenderam o seguinte: “Como marxistas, temos mantido o entendimento que a coexistência pacífica entre nações não engloba a coexistência pacífica entre exploradores e explorados, entre opressores e oprimidos” (CHE GUEVARA, 1985, p. 288). Ou, também, quiçá, porque puseram em prática, à exaustão, o conselho de José Carlos Mariátegui (1969, p. 249), quando disse: “Não queremos, certamente, que o Socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao Socialismo Indo-Americano”.

O desencadeamento de “guerrilhas e guerrilheiros no drama da América Latina” (BERNARDO, 1981), tentando a passagem “da guerrilha ao socialismo” (FERNANDES, 1979), após o exemplo da Revolução Cubana e sob a experiência impossível da “via pacífica ao socialismo”, ao estilo de Salvador Allende (2003), constituíram-se nos movimentos sociais de maior envergadura, tanto de resistência ao imperialismo, como de esforço de construção de Cidadania; uma vez que, “[...] este tipo de luta – dizia o Che Guevara – dá-nos a oportunidade de convertermo-nos em revolucionários, o escalão mais alto da espécie humana, mas,

também, nos permite graduarmos de homens; os que não possam alcançar nenhum desses dois estágios, devem dizê-lo e abandonar a luta”. (GUEVARA, 1985, p. 169)

Em outras palavras, é dentro dessa práxis histórica de libertação que

[...] todos os dias, vem nascendo com o frescor da montanha, um homem – pode parecer mentira –, um tanto cândido, sem egoísmos, um homem que já não é mesquinho, um homem terno, que se sacrifica pelos demais, um homem que dá tudo pelos demais, um homem que sofre quando sofrem os demais, um homem, além do mais, que ri quando riem os demais. Começa a nascer o homem novo que se vai apropriando de uma série de valores, os vai encontrando, e os vai tomando e os vai cuidando e os vai mimando e os vai cultivando em seu interior (CABEZAS, 1987, p. 112).

Portanto, se “através da luta contra a miséria, a injustiça e a exploração, o que se pretende é a criação de um homem novo” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 123); ou seja, para dizê-lo com as palavras de Aníbal Ponce, a passagem de um “humanismo burguês” para um “humanismo proletário” – uma vez que “A história contemporânea nos ensina que em mãos da burguesia, o humanismo está em transe para a morte” (PONCE, 1981, p. 13) –; então, esse “humanismo mágico e heróico”, “de difícil desenlace e que só vemos e do qual só participamos em estágio toscamente inicial” (CORTÁZAR, 1998, p. 101), ao mesmo tempo que vitalmente constitui as “crônicas do real maravilhoso” (CARPENTIER, s/d, p. 79) americano, também manifesta a rebeldia em favor de uma nova sociedade e, conseqüentemente, do exercício de uma nova Cidadania, pois,

Em nossas sociedades subdesenvolvidas e, por isso mesmo, descontentes consigo mesmas, tudo deve estar em causa. Cumpre a todos indagar dos fundamentos de tudo, perguntando a cada instituição, a cada forma de luta e até a cada pessoa, se contribui para manter e perpetuar a ordem vigente, ou se atua no sentido de transformá-la e instituir uma ordem social melhor. Esta ordem melhor não representa qualquer enteléquia que possa confundir quem quer que seja. Representa, tão somente, aquilo que permitirá ao maior número de pessoas comer mais, morar decentemente e educar-se. (RIBEIRO, 1983, p. 10)

VII

Atrevo-me a pensar, no início deste século XXI, o qual tem como contexto de longa duração, quinhentos anos latino-americanos de resistência à opressão (ZWETSCH, 1992):

- que “A busca da libertação do subcontinente vai mais longe que a superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o devir da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da História, orientado para uma sociedade qualitativamente diferente, na qual se sinta o homem livre de toda servidão, seja o artífice do seu próprio destino” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 87);
- que “para os povos que estão em circunstâncias como as nossas, a rebeldia é a maturidade da cultura” (HEREDIA, 2006, p. 211);
- que muitas pessoas poderiam dizer: “Conheci de perto a dialética entre o ascenso popular e o terror, a esperança tantas vezes renascida e a repressão sempre implacável. A terrível sucessão entre democracias, ditaduras e democracias” (SANTOS, 2004, p. 7);
- que uma grande quantidade de pessoas reconhecem que “Neste momento, tudo indica que estamos nos afundando no pântano da dependência, da concentração de renda, da miséria e exclusão, da corrupção e violência” (SANTOS, 2004, p. 19);
- que “Quando as forças socialmente subjugadas crescem a ponto de questionar as formas sociais existentes, o terror passa a ser a arma fundamental para deter a rebeldia e a insurreição” (SANTOS, 2004, p. 5);
- e que, vista desde essa peculiar realidade latino-americana, “para que seja autêntica e plena, deverá a libertação ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 87-88); o qual, ao longo dos séculos, foi, segundo J. Capistrano de Abreu (1988, p. 33), “capado e recapado, sangrado e ressangrado”.

É desde dentro dessa descomunal realidade histórica que reflete, no dizer de Octavio Ianni (1993, p. 133), “Um exotismo eclético caleidoscópico paródico”, cujos movimentos sociais^[3] aparecem “sublinhando o dissenso de modo constante, em relação com um exercício vivo da função utópica e uma afirmação de alteridade como o não compreendido nos marcos de uma lógica imperante, expressa como resistência” (ROIG, 1994, p. 174), que surge o marco teórico de referência que nos permite identificar a rebeldia da alteridade como fundamento de cidadania.

Tal marco teórico, elaborado por Enrique Domingo Dussel Ambrosini como “Filosofia da Libertação”, caracteriza a filosofia como “um saber teórico articulado à práxis de

libertação dos oprimidos, fato que pensa em primeiro lugar e como condição de possibilidade de todo outro tema”; e a define como “crítica da opressão e esclarecimento da práxis de libertação” (DUSSEL, s/d, p. 247-248). O fato de ser a Filosofia da Libertação um filosofar que se elabora a partir dos que padecem a dominação do “World-System” (Immanuel Wallerstein) vigente, dos maltratados, dos “condenados da terra” (Frantz Fanon), dos que estão “fora” do sistema sócio-econômico-político ou, dizendo melhor, “a partir da exterioridade do outro, do que se situa além do sistema opressor” (BOFF, 1988, p. 268), a constitui em uma filosofia cuja coluna vertebral se entende como Metafísica da Alteridade, uma vez que declara que a Totalidade do sistema de dominação não é tudo, que “além da Totalidade está o Outro” (DUSSEL, 1988, p. 85), isto é: “que o Outro como Outro é liberdade metafísica” (DUSSEL, s/d, p. 110).

O “Outro”, considerado pelo “Ser” hegemônico da Totalidade como “Não-Ser” (ZIMMERMANN, 1987), como “Nada” – Leonardo Boff chega a falar do “Não-Homem”, dizendo: “A expressão ‘Não-Homem’ não é usada ontologicamente, o que seria um absurdo, senão historicamente. O homem oprimido é ontologicamente homem como qualquer outro; no entanto, histórica e analiticamente ele foi violentamente despojado de sua dignidade e de seus direitos” (BOFF, 1979, p. 82, Nota 4); e Gustavo Gutiérrez fala do “Não Pessoa”, quer dizer, “aqueles que não são considerados como seres humanos pela atual ordem social: classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 353-354) –, ergue-se desobediente e desafiante como interpelação de justiça, de dignidade, de liberdade e de Direito ante a Lógica da Totalidade vigente, pois “é outra maneira de viver o Ser” (DUSSEL, 1988, p. 99), quer seja apenas exemplificada por um ser humano qualquer, um pequeno grupo de pessoas ou por um povo inteiro; pois, ser pobre não é só carecer dos bens necessários para viver: “Ser pobre é, igualmente, uma maneira de sentir, de conhecer, de raciocinar, de fazer amigos, de amar, de crer, de sofrer, de festejar, de orar. Os pobres constituem um mundo” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 139).

Pois bem, a experiência do “Ser” do homem latino-americano, enquanto experiência humana, encontra-se aparentada com a experiência do “Ser” feita por toda a Humanidade; porém, e ao mesmo tempo, nela podem-se encontrar rasgos, no dizer de Mayz Vallenilla (1969, p. 108), “de uma genuína originalidade. A originalidade consiste na diversa forma de compreender o Ser e, portanto, de objetivar seu sentido e até suas significações categoriais” Neste objetivar a América Latina, o sentido do “Ser”, a sua experiência do “Ser”, “suas obras não se parecem às dos demais povos, senão como se parece um homem a outro” (MARTI, 1987, p. 78-79).

É verdade que

Muitos dos ensaios filosóficos, históricos ou sociológicos sobre a América Latina, como um todo, questionam uma concepção globalizante do Hemisfério e chegam, inclusive, em alguns casos, a negar a existência de uma América Latina como sujeito de uma realidade própria e de vigência permanente. Entretanto, para além das elaboradas diferenças e definições que levam a essa controvérsia, é um fato que a América Latina tem uma presença histórica, econômica, política e cultural no mundo contemporâneo que tende progressivamente a se afirmar, e essa realidade é a expressão de um ‘Ser’ latino-americano (HERRERA, 1983, p.75).

Portanto, se concedemos estatuto de realidade, o qual significa dizer estatuto de “Ser”, ao continente latino-americano, *ipso facto*, também devemos conceder que a “experiência do Ser”, feita desde Latino-América, é uma experiência distinta da dos homens europeus. Os homens europeus sempre se pensaram, etnocentricamente, como Totalidade e no interior da Totalidade, produzindo uma filosofia de opressão. Inclusive, quando ousam criticar a si mesmos, sua crítica mais aguda e corrosiva à Totalidade é uma crítica da própria Totalidade, no interior e no conforto dela mesma e com vistas apenas a seu aprimoramento narcisista. Desde esse ponto de vista, a rigor, os filósofos europeus nunca pensaram uma verdadeira “Alteridade” frente à “Mesmidade”, uma real “Exterioridade” em confronto com a “Totalidade”.

Ao contrário, os homens latino-americanos, “no meio de todos os episódios desta profunda história do ‘Mesmo’” (FOUCAULT, s/d, p. 501), junto com outros homens, até agora, “proibidos de ser” (PAULO FREIRE, 1978), são os que têm condições de pensar a Totalidade idêntica, mas, pela primeira vez “desde fora” dessa Totalidade eurocêntrica, portanto, desde uma legítima “Alteridade” e “Exterioridade”. Exterioridade, aqui, sublinha Dussel (s/d, p. 47): “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicional, se revela”; “o Outro como além, sempre exterior de ‘o Mesmo’” (DUSSEL, s/d, p. 113).

Daí por que o nome “Metafísica da Alteridade” (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 15), “Metafísica da Exterioridade” (DUSSEL, 1986, p. 258), “Metafísica Antropológica” (DUSSEL, 1986, p. 230) ou “Metafísica Histórica” (DUSSEL, 1986, p. 190) com que, também, é definida a Filosofia da Libertação; e daí também sua tarefa: “Mostrar como, para além do pensar dialético ontológico, para além da identidade divina do fim da História [...], encontra-se ainda um momento antropológico que permite afirmar um novo âmbito para o pensar filosófico, metafísico, ético ou alterativo” (DUSSEL, 1986, p. 189).

Consequentemente,

a Metafísica, no sentido que lhe damos no presente discurso da Filosofia da Libertação, é o saber pensar o mundo desde a Exterioridade alterativa do Outro [...] É saber pensar o mesmo Ser desde a Exterioridade que o julga; como a Periferia mundial julga hoje o Centro dominador e possuidor da filosofia da dominação [...] É saber pensar o sistema, [...] a partir da negatividade ontológica (DUSSEL, s/d, p. 54).

VIII

Ora, nós não ignoramos, através da História Latino-Americana, os sacrifícios que há custado pôr de pé uma “Metafísica Latino-Americana” (ARGOTE, 1977), quer dizer, a experiência humana do “Ser” dos latino-americanos ante as já tradicionais experiências do “Ser” que têm tido os homens de outros tempos e culturas. Nós sabemos que pôr de pé a experiência latino-americana do “Ser”, não é apenas um exercício escolar: significa uma prometeica luta do ser latino-americano contra um agressivo processo de nadificação e uma rebeldia da Alteridade frente ao imperialismo da Totalidade idêntica.

Daí que a Metafísica Latino-Americana contemporânea, que leva como conteúdo privilegiado uma “ontologia negativa do Mesmo”, encontre-se expressa, de forma paradigmática, naqueles movimentos sociais revolucionários impulsionados por aqueles que tiveram a coragem de “transformar o sofrimento de ‘não-ser’ no sofrimento que a luta ‘por ser’ lhes impõe” (FREIRE, 1978, p. 129-136).

Isso quer dizer que o verdadeiro conteúdo da Filosofia Latino-Americana não é tanto os conceitos utilizados para exprimi-la, mas, sim, as atitudes e os gestos de homens e mulheres de carne e osso comprometidos numa práxis de libertação.

E se fomos e somos secularmente castigados pelo “delito de ser Outro”, por praticar uma cultura diferente ou, pura e simplesmente, pelo “delito de ser”; então nossa filosofia deve ser o esforço “de denúncia da univocidade do ‘Ser’” (ANGULO, 1980, p. 45). Pois, uma vez que “temos sido colonizados e depois explorados. Por isso, podemos ter outra experiência do ‘Ser’: a experiência da Alteridade” (ANGULO, 1980, p. 143). Tal Alteridade “não foi expressamente buscada, senão que foi fruto do encontro com o único que nos faz originais, a realidade” (ROIG, 1994, p. 174). Desde tamanha realidade, Gabriel García Márquez (1997, p. 472) questiona:

Por que a originalidade que se nos admite sem reservas na Literatura nos é negada com toda sorte de subterfúgios em nossas tentativas tão difíceis de

mudança social? Por que pensar que a justiça social que os europeus de vanguarda tratam de impor em seus países não pode ser também um objetivo latino-americano com métodos distintos em condições diferentes?

Desde esse radical questionamento, consideramos que “a dignidade mesma é uma necessidade, enquanto que nosso perseverar no ‘Ser’ quer sê-lo como seres humanos” (ROIG, 1994, p. 179).

Assim, desde o palco de tal Alteridade, o filósofo latino-americano não escolhe, nem se atreve a lançar o grito imperialista da Modernidade européia: “Ego cogito, ergo sum”, praticamente identificado com o “Ego conquiro”; mas, sim, o grito desafiante, convocador e solidário do “Homem Rebelde” de Albert Camus (1986, p. 31): “Eu me rebelo, logo somos”.

NOTAS

[1]“Esclarecerei conceitos, Direitos civis são os direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade frente à lei [...] Os direitos políticos se referem à participação no governo da sociedade [...]. Finalmente, os direitos sociais. Se os direitos civis garantem a vida em sociedade e os direitos políticos garantem a participação no governo da cidade, os direitos sociais garantem a participação na riqueza coletiva. Incluem o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria”. (CARVALHO, 1995, p. 10).

[2] “Las Casas acusou os conquistadores – na totalidade de sua obra e, em particular, em ‘La brevísima relación de la destrucción de las Indias` – de praticarem um genocídio através da conquista, da exploração, do desespero que levava ao suicídio coletivo, ao aborto voluntário, das doenças trazidas da Europa” (LOBO,1992, p. 104)

[3]“A história da Humanidade caracteriza-se por uma multiplicidade de sujeitos coletivos, portadores de valores de justiça, de igualdade, de direitos e protagonistas de protestos e lutas. [...] Os movimentos sociais são os frutos de contradições que se globalizaram [...] para serem verdadeiros atores coletivos necessitam de certa inscrição na História, de uma visão da totalidade do campo dentro do qual se inscrevem, de uma definição clara do adversário e, finalmente, de uma organização.” (HOUTART, 2006. P. 421 e 424)

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano. “Carta a J. L. de Azevedo”. In: _____. **Capítulos da História Colonial**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.
- ALLENDE, Salvador et al. **Chile: El otro 11 de septiembre**. La Habana: Ocean Press, 2003.
- ANGULO, Jaime Rubio. **Introducción al filosofar**. Bogotá: USTA/CED, 1980.
- ARGOTE, Germán Marquínez. **Metafísica desde Latinoamérica**. Bogotá: USTA/CED, 1977.

- BERARDO, João Batista. **Guerrilhas e Guerrilheiros no Drama da América Latina**. São Paulo: Edições Populares, 1981.
- BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOLÍVAR, Simón. “Discurso de Angustura”. In: ZEA, Leopoldo (com.). **Fuentes de Cultura Latino americana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Vol. I.
- BORDA, Orlando Fals. **Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968**. México: Siglo XXI, 1981.
- BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- CABEZAS, Omar. **La montaña es algo mas que una inmensa estepa verde**. Buenos Aires: Nueva América, 1987.
- CAMUS, Albert. **El hombre rebelde**. Madrid/ Buenos Aires: Alianza/ Losada, 1986.
- CARPENTIER, Alejo. **Literatura e consciência política na América Latina**. São Paulo: Global Editora, s/d.
- CARVALHO, José Murilo de. **Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CASALLA, Mario. **América Latina em perspectiva**. Buenos Aires: Altamira, 2003.
- CASAS, Bartolomé de las. **O paraíso destruído. A sangrenta história da conquista da América**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- CEBRIÁN, Alfredo Moreno. **Túpac Amuru, El cacique que rebeló los Andes**. Madrid: Ediciones Anaya, 1988.
- CHE GUEVARA, Ernesto. **Escritos y Discursos**. La Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985. Vol. 9.
- COLL, Josefina Oliva de. **A resistência indígena**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CORTAZAR, Julio. **Obra crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. Vol. I.
- DOWBOR, Ladislau. **A formação do 3º mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DUSSEL, ENRIQUE D. **Caminhos de libertação latino-americana II.- História, colonialismo e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, s/d.
- _____. **Introducción a la filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1988.
- _____. **Método para uma filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. São Paulo: Loyola, s/d. Vol. I.
- _____. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.
- _____.; GUILLOT, Daniel E. **Liberación latino-americana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- EL LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL. México: UNAM, 1991.
- FERNANDES, Florestan. **Da guerrilha ao socialismo**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- GALEANO, Eduardo. **Memória do Fogo (III)**. O século do Vento. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- GONZÁLEZ, Horácio. **O que é subdesenvolvimento**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **La fuerza histórica de los pobres**. Lima: CEP, 1980.

- _____. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- HEREDIA, Fernando Martínez. “Nossa América e a águia temível”. In: NOVAES, Adauto (org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: SENAC, 2006.
- HERRERA, Felipe. **O contexto latino-americano e o desafio cultural**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HOUTART, François. “Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico” In: BORON, Atílio A., AMADEO, Javier, GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). **A Teoria Marxista Hoje**. Problemas e Perspectivas. Buenos Aires: CLACSO/ Expressão Popular, 2006.
- IANNI, Octavio. **O labirinto latino-americano**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo, 2000.
- LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. “Bartolomé de las Casas e a lenda negra” In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LUGON, C. **A república comunista cristã dos Guaranis: 1610-1778**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y Política**. Lima: Amanta, 1969.
- MÁRQUEZ, Gabriel García. “Conferencia Nobel 1982: la realidad de América Latina”. In: SKÍRIUS, John (org.). **El ensayo hispanoamericano del siglo XX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- MARTI, José. **Política de nuestra América**. México: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Economia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MELLO, João Manuel Cardoso de. **O Capitalismo tardio**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- MENEZES, Paulo. “O problema ético: evolução histórica no mundo ocidental e especialmente na América Latina”. In: _____ et al. **A hora da Ética Libertadora**. São Paulo: ITER/Paulinas, 1985.
- PINZON, Hermes Tovar. **De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación**. Tunja, Boyacas: Posgrado Del Magister en Historia UPTC, 1992.
- PONCE, Aníbal. **Humanismo Burgués y humanismo proletario**. México: Editorial Cartago, 1981.
- PONS, Frank Moya. “La independencia de Haití e Santo Domingo”. In: BETHELL, Leslie (Ed.). **Historia de América Latina. 5.- La independencia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002.
- RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- ROIG, Arturo Andrés “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina”. In: SIDERKUN, Antonio (org.). **Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares**. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.
- SANTOS, Theotônio dos. **Do temor à esperança. Auge e declínio do neoliberalismo**. Aparecida/SP: Idéias e Letras, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo y Neocolonialismo**. Buenos Aires: Losada, 1965.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. In: LÖWY, Michael (org.) **O marxismo na América Latina**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.
- SUESS, Paulo (coord.). **A conquista espiritual da América espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

- VALLENILLA, Ernesto Moyz. **El problema de América**. Caracas: Imprenta Universitaria, 1969.
- ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI, 1985.
- ZIMMERMANN, Roque. **América latina o Não-Ser**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ZWETSCH, Roberto (org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas, 1992.