
A ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO DE UMA EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA

Prof. Dr. Alberto Vivar Flores

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

I

Falar de uma alteridade como fundamento de uma educação para a 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 Civis, Políticos e Sociais – percorreu um transcurso espaço/tempo de cinco séculos. Por outras palavras, implica reconhecer que, embora se diga que “Primeiro vieram os Direitos Civis, 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 à Latino-América, “tudo começou com Cristovão 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, todo 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, 1992, 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..." (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 européia: "nos cristianização, 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 cristão usaram de duas maneiras gerais e principais para extripar da face da terra aquelas míseras nações. Uma, foi a guerra inútil, tirânica e sangrenta. Outra, foi matar todos que podiam, ainda, respirar ou suspirar e pensar em recobrar a liberdade, ou subtrair-se ao tormentos que suportam, como fazem todos os senhores naturais e os homens de valores e fortes; pois, comumente, na guerra não deixam viver senão 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 continente maciço provindo da África negra, na qualidade de escravos, acrescentará um ingrediente a mais a essa situação anômala do continente Americano, criada na aurora da Modernidade. Escreveu Robin Blackburn (2003, p.15): "A aquisição de cerca de doze milhões de cativos na costa da África entre 1500 a 1870 contribuiu para possibilitar a construção de um dos maiores sistemas de escravidão da história humana."

Os elementos constitutivos da formação colonial das futuras sociedades mestiças americanas, pois, serão os sobreviventes ao tão falado "genocídio americano", 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, considerando que o primeiro grito por cidadania se manifesta na oposição "Encontramos homens e mulheres desnudos e indefesos que lutam contra as armas de fogo, contra os cavalos, contra os cães amestrados 'cegados 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 Monstesinos, 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 guerra 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, considerando 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, como diz José Martí “quero que a lei primeira de nossa república seja o cultos 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 criaturas 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 imposta pelo imperialismo capitalista da Modernidade européia.

O sistema escravista não foi 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 de 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 registraram a heróica resistência aos “mecanismos de aniquilamento destas humanidades originais – construindo o preâmbulo do genocídio que seria em grande medida completado ao longo do século XIX” (PUNTONI, 2002, p. 17). A exemplo como a “Confederação dos Tamoios” (1575) ou a famosa “República ‘comunista’ cristã de Guaranis” (1610-1768) – da qual se afirma “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).

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 -, se manifestará, 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 européias daquele tempo” (JAMES, 2000, p. 15), declarando, a 1º de janeiro de 1804, a independência do Haiti e, com isso, 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...” (BOLÍVAR, 1993, p. 443)

Sociedade 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 neoliberalismo estabelecerá a relação “Centro-Periferia”, acrescentando ao “colonialismo externo” o fenômeno do “colonialismo interno” e desenhando, internamente, uma singular formação social com uma lumpenburguesia divorciada do Povo, manifesta através do contraponto 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.

“Desse 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”.

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 via e projetos históricos” (CASALLA, 2003, p. 374). Quer dizer, nesse 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” (DUSSEL, 1996, p. 60)

Assim sendo, apesar do século XX se iniciar com a inusitada e inédita Revolução Mexicana (1910-1917) – na qual “os generais camponeses triunfaram, mas não sabem o que fazer com a vitória” (GALLEANO, 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” (GALLEANO, 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 de União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991) e o estabelecimento mundial do fenômeno da Globalização e do neoliberalismo capitalista, tal e como registra, entre outros, o subcomandante Marco (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 dignidade, insulta honestidade e assassina esperanças”.

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 importante.

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 conseguiriam colocá-la na longa lista das “revoluções inclusas” (BORDA, 1981); talvez porque, muito cedo, suas lideranças revolucionárias compreenderam o seguinte: “Como marxistas, temos mantido o entendimento que a co-existência pacífica entre nações não engloba a co-existência pacífica entre exploradores e explorados, entre opressores e

oprimidos” (CHE GUEVARA, 1985, p. 288). Ou, também, quiçá, porque puseram em prática, a 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” (BERARDO, 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), se constituíram 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 (1985, p. 169) – nos dá a oportunidade de convertermo-nos em revolucionários, o escalão mais alto da espécie humana, mas, também, nos permite graduarmos de homens; o que não possam alcançar nenhum desses dois estágios, devem dizê-los e abandonar a luta”.

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 – [...] Começa a nascer o homem novo que 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, 1981, 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, “Cumprir 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 perguntar a ordem vigente, ou se atua no sentido de transformá-la e instituir uma ordem social melhor” (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 dever da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da História, orientado para uma sociedade qualitativa 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 diferentes poderiam dizer: “Conheci de perto a dialética entre o ascenso popular e o terror, a esperança tanta 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, “capado e recapado, sangrado e ressangrado” (ABREU, 1988, p. 33).

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 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 uma educação para a 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).

VIII

Ora, nós não ignoramos, através da História Latino-Americana, os sacrifícios que há custado por 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 prometéica 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 conteúdos 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’” (ÂNGULO, 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” (ÂNGULO, 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).

Assim, desde o palco de tal Alteridade, o filósofo latino-americano não escolhe, nem se atreve a lançar o grito imperialista da Modernidade europeia: “Ego cogito, ergo sum”, praticamente identificado com o “Ego conquiro”; mas, sim, o grito desafiante, convocador e solitário do “Homem Rebelde” de Albert Camus (1986, p. 31): “Eu me rebelo, logo somos”. Tal Alteridade rebelde é o que aqui consideramos como o fundamento de uma educação para a cidadania de uma nova sociedade.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano. “Carta a J.L. de Azevedo”. In: _____. Capítulo da História Colonial. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.

ALLENDE, Salvador et AL. Chile. El outro 11 de septiembre. La Habana: Ocean Press, 2003.

ÂNGULO, Jaime Rubio. Introducción AL filosofar. Bogotá: USTA/CED, 1980

BERARDO, João Batista. Guerrilha 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.

CARVALHO, José Murilo de. Desenvolvimento de la ciudadanía em Brasil. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

CASAS, Bartolomé de las. O paraíso destruído. A sangrenta história da conquista da América. Porto Alegre: L&PM, 2001.

DUSSEL, Enrique D. Caminhos da Libertação latino-americana II.- História, colonialismo e libertação. São Paulo: Paulinas, 1985.

FREIRE, Paulo. Ação cultural para libertação e outros escritos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GUTIÉRREZ, Gustavo In: QUEIROZ, José J. (org.). A Igreja dos Pobres na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HOBBS, Thomas. Do Cidadão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IANNI, Octavio. O labirinto latino-americano. Petrópolis: Vozes, 1993.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da Economia Política. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PINZON, Hermes Tovar. De uma chispa se forma uma hoguera: esclavitud, insubordinación y libertación. Tuja, Boyacas: Posgrado Del Magister em Historia UPTC, 1992.

VALLENILLA, Ernesto Moyz. El problema de América. Caracas: Imprenta Universitaria, 1969.