

A crítica da Filosofia da Libertação: a exterioridade como princípio de emancipação

Fábio Alves Ferreira¹
Alex André da Silva²

RESUMO

Este artigo é baseado na perspectiva de que a Modernidade é sinônimo de Colonialidade. E nesse horizonte total, o outro é sempre o bárbaro. Nosso objetivo é o de explicitar a proposta da Filosofia da Libertação que consiste do desnudamento dessa produção histórica da desigualdade, por meio de um sistema-mundo eurocêntrico. Argumentamos no sentido de que um projeto emancipatório, da periferia mundial, implica no reconhecimento de uma exterioridade que ultrapassa as definições do ser, no pensamento ocidental eurocentrado.

Palavras-chave: América Latina; Filosofia da Libertação; Exterioridade; Alteridade; Colonialidade.

ABSTRACT

This article is based on the perspective that Modernity is synonymous with Coloniality. And in this total horizon, the other is always the barbarian, the nothingness, the non-being. Our objective is to make explicit the philosophy of liberation, which consists of the stripping of this historical production of inequality, through a Eurocentric world-system. The Latin American perspectives insist that contemporary reality must be thought out of exteriority. From corporate projects beyond Europe. We argue in the sense that an emancipatory project, from the world periphery, implies the recognition of an exteriority that goes beyond the definitions of being, in the Eurocentric Western thought.

Keywords: Latin America; Philosophy of Liberation; Exteriority; Other; Coloniality.

INTRODUÇÃO

No andar de observar as especificidades de um campo de conhecimento original da América Latina e com o pressuposto de interrogar os binarismos articulados em nossa constituição histórica, tais como: desenvolvido/subdesenvolvido; civilizado/atrasado, europeu/não europeu, central/periférico *Ser/Não-ser*; é que este artigo foi escrito para sugerir pistas da Filosofia da Libertação para pensar um projeto de mudança social.

Num primeiro momento explicitamos o histórico de dominação da América Latina baseado na classificação racial e periférica. Este termo, no contorno aqui empreendido, refere-se aos países que, por definição, foram apontados como “subdesenvolvidos”. Esta categorização arbitrária, desde logo, anula o fato de que todas as culturas produzem seu desenvolvimento conforme as especificidades históricas que pode ser de potencialização ou de vulnerabilização. A hegemonia das categorias eurocêntricas na definição do mundo se deu em meio ao etnocentrismo ‘europeu’ que foi assim chamado em oposição à identidade ‘não europeia’, não branca.

¹ Doutor em Sociologia e professor adjunto da UPE.

² Graduado em Serviço Social pela Universidade de Pernambuco.

Desde uma perspectiva do saber eurocêntrico, todos os demais povos eram alienados e atrasados. Necessitados, portanto, de serem civilizados. A questão posta pela Filosofia da Libertação é que a periferia produz alternativas ao sistema mundo. E a sua condição mais própria, segundo Enrique Dussel, é o que caracteriza a sua exterioridade em relação ao projeto de englobá-lo dependente do “ser europeu”. Entretanto, esta mesma lógica possui sua face oposta, que é a lógica da alteridade. O periférico percebe que este lugar é socialmente produzido e reivindica outras posições a partir de miradas teóricas realizadas de seu lugar. A periferia é, portanto, um signo disputado politicamente. A especificidade da periferia, portanto, não pode ser traduzida por atitudes de permissão, de compreensão e de aquiescência do europeu.

Para Enrique Dussel, pensador que cunhou o termo Filosofia da Libertação, a existência do oprimido abala a existência do opressor. A condição de opressão de um povo liga-o a seus semelhantes, o que atesta sua exterioridade dentro do sistema e, conseqüentemente, leva-o a questionar a censura que sofre. Neste sentido, a libertação consiste em recusar o silêncio, visto que, para a totalidade, o subalterno não tem voz. Esta condição é reveladora da necessidade de mudança social, de reformulação das instituições e de distribuição do poder com as periferias. A Filosofia da Libertação coloca o periférico no lugar de *outro* e assim eleva-o como sujeito da exterioridade.

Outros teóricos serão apelados, no decorrer deste texto, quando seus conceitos acrescentarem na compreensão do dilema da construção social da periferia global. Interessamos compreender o modo como interpretam as maneiras decoloniais de emancipação dos indivíduos, povos e comunidades à margem de um centro hegemônico. E, além disso, sobre a narrativa de como se deu a hegemonia desse sistema-mundo excludente de formas alternativas de cognição. A resultante deste investimento é uma homogeneidade global cultural e epistemológica. Isto é, uma homogeneidade que confeccionou uma identidade padrão global com fortes determinações da totalidade imperial e capitalista. Isso se estendeu para os países do sul global. Nosso recorte, contudo, diz respeito ao contexto latino-americano.

1. A COLONIALIDADE COMO MODELO DE PODER

A colonização da América se deu na tomada das terras e um conseqüente projeto de colonialidade, aqui entendido como um projeto de dominação política, econômica e cultural. É por meio do domínio destas dimensões que é possível fazer parecer que as angústias geográficas e sociais são inerentes à nossa constituição. Como seres que ainda não sabem viver com instituições impessoais, próximos de características de animais inferiores. Desde esta mirada em que o saber eurocêntrico é exclusividade e indiciário civilizatório, não resta nenhuma alternativa que não seja a reprodução dos modos políticos eurocêtricos. Está dado, desde então, o plano colonizador. (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2005, 2008; DUSSEL, 1973, 1977, 1992; CASTRO-GOMEZ, 2005; LANDER, 2005; ESCOBAR, 2005; CORONIL, 2005).

Os pensadores latino-americanos têm apontado como a classificação por raça maculou definitivamente a sociedade como periférica. É mediante a separação racial que se deu dessemelhança entre colonizador e oprimido, branco e não-branco (QUIJANO, *Id. Ibid.*). Disseminado o mito histórico de que raça e estrutura biológica do indivíduo se coalesciam, pôde-se justificar uma dada deficiência que tornava uma raça supostamente inferior à outra e embasava a conquista latino-americana, assim como suas relações de superioridade e inferioridade ignoradas até meados do século XX.

Após a exaustão das forças indígenas e quase aniquilamento destes povos, os negros passaram a ser a opção recorrente de força de trabalho não-compensatório. Estes foram obrigados a servir mesmo sem reciprocidade, em condições precarizadas e insalubres, como maneira encontrada pelos colonizadores de correspondência com o seu devido valor genético.

A questão racial influenciou na maneira como os indivíduos se identificavam e identificavam os outros. Esta já era a estrutura de dominação que determinava lugares e papéis sociais para o branco, o negro e o índio, cada qual classificado socialmente de acordo com sua cor. (MALDONADO-TORRES, 2004, 2016; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2000).

Essa razão europeia estendeu a tipificação do “Novo Mundo” incluindo os processos de controle do trabalho assalariado que, com reminiscências na contemporaneidade, fez-se subsídio do sistema econômico e das divisões do grande mercado (DUSSEL, 1992). Com a chegada do capitalismo, desde sua origem colonial-moderna, a totalidade estruturou-se nas relações de controle do trabalho, da relação capital-salário e do mercado mundial. Foi aqui, segundo o pensamento social latino-americano que emergiu no mundo um novo padrão de poder que abarcou os lugares e as funções que os dominados preencheriam em sua condição de subordinação.

Desse modo, se quisessem um lugar dentro da conjuntura capitalista, os grupos periféricos precisavam, em primeiro lugar, pertencer ao padrão global de controle do trabalho. Isto é, deviam acatar as exigências do modelo de sociedade que se formava em acordo com as relações econômicas. Anibal Quijano (*id. Ibid.*) explorou bem a hipótese de que a racialização e a divisão do trabalho, mesmo que não dependentes um do outro, se associaram na nova estrutura de controle de trabalho global, o que ocasionou *uma consequente divisão racial do trabalho*.

Como forma de evitar a extinção do povo indígena, os índios foram tornados de escravos em servos, sendo mais socialmente aceitos pelo colonizador do que os negros africanos. Porém, isso não alterou em nada a sua condição de subalternidade. E a escravidão do negro foi a condição única desse povo por mais tempo do que foi assegurado pelas leis Saraiva-Cotegipe, Lei do Ventre Livre e, finalmente, a Lei Áurea³ (SCHWARCZ, 2011). Em contrapartida, os brancos (portugueses e espanhóis) recebiam salários, além de constituírem-se como produtores independentes de mercadorias. Essa divisão racial do trabalho foi uma prerrogativa do capitalismo colonial/moderno. Cada modo de controle do trabalho ligava-se a uma raça específica. Controlar um modo de trabalho podia implicar o controle também de um grupo racial dominado, tudo isso naturalizado pela totalidade eurocêntrica do saber, do poder e do ser (QUIJANO, 2002, 2005a, 2005b).

A América detinha os minerais e possuía uma localização favorável no Atlântico. A Europa usou isso para traficar mercadorias, fossem elas objetos de valor ou seres humanos sub-humanizados. O comércio mundial podia ser disputado pelas mãos dos brancos e os lugares que serviam de sedes para as rotas do tráfico comercial do Atlântico foram gradualmente se urbanizando. A Europa, mais especificamente a Europa Ocidental, constituiu-se como uma nova identidade geocultural e logo se consolidou como centro do mercado mundial e do processo de mercantilização da força de trabalho.

Como é visto por Quijano (2005a), as formas de produção de saber, assim como a subjetividade e a cultura, próprias aos povos em condição de colonização, foram sobrepujadas. Os colonizados foram ainda forçados a se inteirar ao saber eurocêntrico, como meio de propagação da dominação estabelecida. Todas as regiões incorporadas ao novo mercado mundial, fossem os colonizados ou aqueles em processo de colonização dentro do domínio europeu, se limitavam das relações de trabalho não-salariais (*id. Ibid.*). O trabalho assalariado era distribuído prioritariamente aos brancos nas regiões não-europeias e já na segunda metade do século XIX a Europa passou a controlar cada setor do trabalho assalariado de toda a população global. Controlavam o mercado, mas impunham um controle administrativo como

³ A Lei do Ventre Livre, de nº 2.040, ano 1871 libertava todos que nasciam de pais escravos. A Lei Saraiva-Cotegipe, de 1885, nº 3.270 perseguia o trabalho servil, supostamente originando seu fim gradual. Por fim, a Lei Áurea de 1888, nº 3.353 libertava os escravos brasileiros e declarava o fim da escravidão.

ocorreu nas constituições da África e Ásia. Nestas condições é que foi concentrado na Europa todo o ideal de pensamento político/cultural, da subjetividade e da produção de conhecimento.

Nesse ínterim, os europeus desenvolveram uma identidade que foi apropriada por cada um dos posteriores regimes coloniais e imperialistas. Essa identidade marcadamente etnocêntrica, colocou a raça europeia como centro e fez com que os europeus se considerassem superiores ao restante dos povos do planeta. Seguindo a lógica eurocêntrica, tudo o que viesse antes da história da Europa era colocado no passado e a Europa constituía-se, portanto, como pilar principal da razão e da modernidade (MIGNOLO, 1995; DUSSEL, 1992).

Da mesma forma, as diferenças entre Europa e os outros povos foram postas como diferenças raciais ao invés de coloniais. Desde o início da América os futuros europeus fizeram uma associação das raças dominadas (então colocadas em posições de inferioridade) com o trabalho gratuito, não assalariado. Os índios tiveram seu genocídio explicado pelo fato de terem sido usados como uma mão de obra que foi forçada a trabalhar até a morte. Entre os europeus a ideia foi a de que o trabalho pago se destinava privilegiadamente aos brancos. As outras raças, por serem consideradas menores, não mereciam receber por seu dispêndio de força de trabalho: foram obrigados a trabalhar em prol dos senhores brancos.

Segundo Anibal Quijano (2006), a máxima de que a modernidade é um fenômeno alcançado apenas pelo pensar eurocêntrico é algo insustentável. A modernidade é um acontecimento admissível a todas as culturas e épocas e não somente uma exclusividade ocidental. Há uma relação entre todos os processos históricos gerados a partir da América que leva à constituição de uma subjetividade integralizada ao padrão de poder mundial. A característica fundamental à nova subjetividade é o reconhecimento de uma mudança histórica que pode ser construída pelas nações subalternizadas num ideal de futuro que deve ser planejado para ter significado e não como um decurso da natureza.

2. O SER E O NÃO-SER NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Na antiga Grécia o filósofo pré-socrático Parmênides apresentou no seu poema *Sobre a Natureza* o princípio da existência baseado na ideia do ser. Segundo a análise de Enrique Dussel, no Ser estava contida a verdade e a razão asseguradas como a permanência, uma unidade. Tal definição era oposta ao *não-ser*, que era avaliado como o que se desfazia por si mesmo, portanto o contraditório, o sem sentido, representante da multiplicidade e do movimento (DUSSEL, 1974).

Numa vertente latina da filosofia contemporânea, Enrique Dussel se utiliza do mesmo princípio discorrido por Parmênides para articular um dos principais pontos de sua dialética de libertação. O filósofo relaciona o Ser com o mundo determinado pela perspectiva do centro que é onde reinam os colonizadores e dominadores do espaço político, econômico e geopolítico. A história do sistema capitalista na perspectiva da ideologia colonial e imperialista fomentou a centralidade do ser. Para que toda dominação pudesse ser justificável o *ser*, portanto, era compreendido como o que era visto e controlado.

“O ser coincide com o mundo; é como a luz (*tò fôs*) que ilumina um âmbito e que não é vista. O ser não se vê, vê-se o que ele ilumina”. (DUSSEL, 1977, p. 11). O poder de conquista da Europa Ocidental trouxe o horizonte da centralidade e estabeleceu os países centrais tais quais os Estados Unidos e o continente europeu como donos singulares da razão. Este poder de conquista tornou-se espelho do restante das civilizações em redor do mundo e, com isso, estas se deixaram sufocar pela credibilidade ocidental. Ou seja, a forma imperiosa passou a ser pensada dentro das fronteiras do ser e causou o descrédito para com as próprias raízes de pensamento locais, assim como para a historicidade dos outros povos.

Para além disso, dentro do contexto de tais povos circunscritos nas periferias sociais, fora das fronteiras delimitadas pelo eurocentrismo, esteve arbitrariamente a barbárie. O sem sentido, relegado aos países subdesenvolvidos, como o caso da América Latina. Logo, se o europeu era o *ser*, o latino-americano tornou-se o *não-ser*. Assim Enrique Dussel explicita o traço desse colonialismo na história da filosofia ocidental:

Para Aristóteles, o grande filósofo da época clássica, de uma formação social autocentrada, o grego é o homem; não o é o bárbaro europeu porque lhe falta habilidade, como também não o é o asiático, porque lhe falta força e caráter; também não são homens os escravos; as mulheres o são às meias e a criança o é em potência(...). Para Tomás de Aquino, o senhor feudal exerce um *ius dominativum* sobre o servo de seu feudo, da mesma forma o varão sobre a mulher (já que Eva embora tivesse pecado não poderia transmitir o pecado original, porque a mãe só administra a matéria, mas é o homem que dá o ser ao filho). Para Hegel, o Estado que traz o espírito é o “dominador do mundo” diante do qual todo outro Estado “não tem nenhum direito. Por isso a Europa se constitui na “missionária da civilização” do mundo (DUSSEL, 1977, p. 11).

Este é um exemplo da centralidade na história. A forma com que as potências significaram intencionalmente a ideia de Parmênides: “O ser é e o não-ser não é”. Na hermenêutica introduzida por Dussel, o centro é o ser e a periferia, o não-ser. Isso naturalizou por mais de quinhentos anos a cultura patriarcal e de preconceito racial presentes nas relações interações sociais e nas instituições construídas na América Latina. Por isso o *ego cogito* do centro constitui a periferia. Pois, conforme enfatiza Dussel, toda a racionalidade vem apoiar-se nos conceitos centrais, de modo que aqueles que não apresentam a cultura do centro são considerados atrasados.

A filosofia por si tem origem periférica diante da necessidade de produzir um pensamento sobre si mesma em face do centro e da exterioridade (DUSSEL, 1977). Isso porque quando acontecia de nascer um pensamento crítico na periferia este pensamento dirigia-se ao centro e encarava a realidade como não-filosófica. Assumindo o pensar filosófico como a reflexão acerca da própria realidade, esse pensar deixava de ser filosofia (*Id. Ibid.*). O pensamento tornava-se em ideologia, acabando na mesma unidade de pensamento do centro: “A ontologia, o pensamento que exprime o ser é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império, do centro. A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias”. (DUSSEL, p. 14)

Para Dussel, se o ser constitui os alicerces do sistema, não é impossível que haja também um conjunto de realidades para além dele. Nessa realidade, mesmo que impere a práxis de dominação, a periferia emerge. A práxis de dominação é colocada como a afirmação de uma realização do ser e resiste brutalmente a um pensamento alternativo à grande totalidade. A libertação só será possível a partir do momento em que os povos periféricos desacreditarem do poder central, pois desse modo é que se poderá afrontá-lo, rompendo com seus mecanismos de corrupção produtores das mais variadas violências.

A dominação se institui, de fato, quando há a coação do outro. Quando o outro é levado pelo sistema que o aliena a tomar atitudes estranhas a sua natureza e passa a ser configurada como repressão:

A dominação se transforma em repressão quando o oprimido tende a libertar-se da pressão que sofre. Diante do gesto ou pretensão de fugir da situação de dominado, o dominador redobra sua pressão dominadora: reprime. A repressão pode ser individual e psicológica, mas sempre é pressão social. (DUSSEL, 1977, p. 60-61)

Segundo Dussel, a guerra é a consolidação do pleno exercício do poder. É a dominação no estado puro. Em última instância, para qualquer organização social de contestação que ocorre na periferia, o dominador usa de sua racionalidade estratégica para dirimir a contestação. Na lógica da filosofia da libertação, esta é a forma encontrada para colocar o oprimido em seu lugar de não-ser, excluindo o seu direito de existência. É a partir do espaço do outro negado, e de sua afirmação de identidade, que emergem conceitos como a exterioridade e consciência ética. Estas dimensões serão pontuadas em seguida, desde uma análise da concepção de alteridade.

3. PERIFERIA, ALTERIDADE E EXTERIORIDADE

Neste tópico exploramos a ideia de que o Ser, nos modos trazidos à tona na Filosofia da Libertação, impõe a estrutura do não-ser. Ou seja, o próprio signo linguístico constitui a existência, precária e parcamente, da única e paradoxal possibilidade que ele tem de Ser. Porque esta alteridade negada pode surgir no cenário social como um outro ser, que requer outras suposições do mundo e para o mundo. Claro que, do ponto de vista sociológico, isso se dá por meio de disputas do espaço social pluralmente antagônicas. É assim que se institucionalizam em discursos definidores da vida social (LACLAU, 2005; HALL, 2002; MOUFFE, 2005, 2007, 2015).

No campo social, o poder da escolha das identidades coletivas pode ser tomado aqui como um caracterizador de liberdade. A possibilidade de emergir uma identidade não representada e, portanto, a possibilidade de *vir-a-ser* está na própria condição de que algo lhe nega a existência. Desse modo pode construir seu trajeto onde nenhuma escolha é completa, simplesmente possível. Dentro de sua história o *ente* está sujeito às influências do meio e não está sozinho no mundo, pois sua liberdade confunde-se com a liberdade de todos os outros entes os quais passarão por seu caminho. Por isso um indivíduo não pode isolar-se em uma realidade singular, habitada unicamente por ele próprio, visto que sempre haverá a realidade do outro que interpelará a sua.

Para Dussel (1974, 1977) o acesso à realidade do ente passa pela ótica da exterioridade. Uma forma de enxergar além do ser do sistema, de maneira a transcender tudo o que o constitui. Essa exterioridade abarca os indivíduos que se estabelecem à distância do ser, tanto quanto aqueles que estão mais próximos das funcionalidades do sistema dominador: aqueles que ordinariamente não são enxergados como “alguém”, mas como “algo”; um ser-objeto cuja estrutura não permite que se desprenda do sistema em que é concebido, mas que a partir de uma afirmação de existência ou de sentido vinda dele próprio, surge outro nível de compreensão desse sujeito.

Assim, é pela explicitação social de sua existência, suas demandas, suas exigências traduzidas em vontade coletiva que o rosto desta identidade se revela como “outro”: alguém que age em desacordo com as engrenagens do ser alienante, em que a exterioridade indica a liberdade do homem, portanto sua capacidade de revelar-se. Isso mostra como há realidade para além do ser, se este ser for transcendido, quando ultrapassar-se os condicionamentos dessa tipificação social colonialista. Dussel mostra que tudo isso toma uma proporção de realidade prática quando alguém proclama sua vulnerabilidade, a exemplo de quando reclama de sua fome:

A fome do oprimido, do pobre é um fruto do sistema injusto. Como tal não tem lugar no sistema. Em primeiro lugar, por ser negatividade, falta-de (...) Mas, fundamentalmente, porque saciar estruturalmente a fome do oprimido é mudar radicalmente o sistema. Enquanto

tal, a fome é a exterioridade prática ou a transcendentalidade interna mais subversiva contra o sistema: o “além” intransponível e total (DUSSEL, 1977, p. 48).

Contrária a essa expansão da realidade, a lógica da alienação subsiste em evitar a mudança do sistema. Trata-se da lógica da totalidade, que parte da identidade para a diferença, quando coisifica o outro e toda a sua alteridade. A alienação existe a partir do momento que o outro é negado, quando a exterioridade é totalizada na categoria do que se é “estranho”.

O “outro”, essa exterioridade incluída com interioridade inferior, quando subverte o “mesmo” é colocado como inimigo. Ou seja, esta condição de emergir e conjecturar um modo de organização social antisistêmica é debelada pelo projeto colonialista. Sim, é preciso evitar as inquietações e contestações do ser distinto. Para tanto, a dignidade do outro precisa ser esmagada, devastada em sua exterioridade. Precisa ser tornada em instrumento útil à totalidade. Essa é a condição primeira do colonizado frente a este mundo histórico e epistemologicamente munido destas premissas sociais.

É na estrutura da produção e reprodução das condições reais de existência que tais questões se realizam. Nesta estrutura, como já sinalizado desde o primeiro tópico, há a efetivação da práxis de dominação e de um modo de produção injusto. O trabalhador produz, mas na condição de dominado, o que ele produziu é propriedade do dominador, do capital. Este operário de nada se apropriará, apenas se incorporará ao processo exploratório naturalizado. Sua liberdade é mal aproveitada, sua história pouco importa e as instituições utilizam sua força de produção como bem entendem diante da condição censurável do assalariado.

O desemprego para Dussel (1977) é uma esperança de exterioridade realizada, onde o sistema não emprega o sujeito e ele se vê afetado por uma negatividade que parte das forças produtivas. A injustiça do desemprego pede uma transcendência da totalidade. Para Dussel é uma situação atual que deve ser problematizada para atingir a libertação dos países latino-americanos. Superar a totalidade e negar o ser diante dos povos periféricos em condição de opressão é parte da metafísica da libertação: é saber pensar o todo pela exterioridade julgadora, saber como a periferia vê o centro dominador e suas negatividades, colocando a realidade à prova com a ideia de transformação.

A lógica da alienação é diferente da lógica da alteridade que, em contrapartida, parte da liberdade do outro e atenta para a sua história. A alteridade do indivíduo acompanha-o desde o seu nascimento como um novo ser que irrompe no mundo. Enquanto ser vivente ele só se estabelecerá como ser humano à medida que se aproxima de outros seres humanos. Este intercâmbio colocará à prova sua noção de liberdade. Por isso que sua alteridade estará sempre em sua constituição como *outro*. Um *outro* diferenciado do *mesmo*. Dussel chama isso de uma lógica da mesmidade que constitui uma identidade imposta pela totalidade a partir do instante em que o *outro* se apresenta como distinto ao comum, como margem do sistema.

Esse é o caso do oprimido (o *não-ser*) que afirma sua fome e seu direito de se alimentar. Esse direito é fundamentado em sua exterioridade, em sua dignidade e não no conjunto de leis ou de ideologias centralizadoras. Sua inquietação faz-se sua provocação e é o que o coloca na condição de “pessoa”. Desse modo, provoca a justiça, onde não deveria haver contradições e onde a ordem não deveria mostrar-se caótica. A existência do oprimido é a confirmação da injustiça.

“Antes do mundo está o povo; antes do ser está a realidade do outro; antes de toda anterioridade está a responsabilidade pelo fraco, por aquele que ainda não é...” (DUSSEL, 1977, p. 25). A condição de opressão de um “outro” liga-o à sua geração, a seus semelhantes. A história do povo dominado põe abaixo as máscaras com que a totalidade oculta a pluralidade da realidade. A alteridade, o outro, a exterioridade é, antes de tudo, social. É a historicidade do povo com todos os “defeitos” que a totalidade gostaria de inibir. A exterioridade do outro não

pode ser compreendida totalmente por nenhum mundo ou sistema. É quando se é dessemelhante que se pode ser outro.

Como foi dito antes, para o horizonte da totalidade o outro é sempre o bárbaro, o nada, o não-ser. O ser (projeto colonizador eurocêntrico) vem excluindo a alteridade de outros homens, culturas, religiões, fazendo com que o outro, distinto, perca o direito de ser outro e torne-se um semblante estranho. A exterioridade foi totalizada com a alienação, acompanhada do exercício de dominação e do Estado como o lugar em que esse poder dominador toma forma.

Dussel (1977) coloca que o opressor oprime enquanto a opressão for natural ao sistema e o exercício da opressão se perpetua devido às instituições que a impõem. Se o todo for alterado e os instrumentos de opressão forem inutilizados, os opressores terão de voltar a condição de indivíduos comuns, cidadãos. Por isso a exterioridade deve ser considerada com o outro, sendo visto como outro, não sendo limitado ao sistema em que vive. Enfim, isso implica todas as reformas e instaurações de novas instituições democráticas que considerem todos os traços culturais e históricos de dominação no estabelecimento de uma sociedade emancipada, nos termos mesmo da própria periferia.

4. A PRÁTICA DA LIBERTAÇÃO

Resumidamente a prática da libertação parte do reconhecimento do seguinte contexto latino-americano: Os povos aqui residentes a séculos foram submetidos a violências de natureza física e psicológica. Como concessão para existir, o colonizado precisava se resignar à servidão. Os homens foram mortos por resistirem em entregar seu livre-arbítrio. Com efeito, a *dominação erótica* caiu sobre a mulher, violada sexualmente para satisfação dos prazeres dos senhores. A *dominação pedagógica* instituiu-se sobre as crianças que, pela negação de sua cultura, eram lançadas à educação do centro e treinadas como novos seres prontos para servirem ao sistema colonial (que se estende contemporaneamente ao sistema econômico e cultural).

Para Dussel (1977), o primeiro passo é saber *olhar para essa realidade de uma forma diferente do olhar do dominador*. Ou seja, faz-se necessário um olhar crítico que ultrapasse as fronteiras do *domus*, abarque a periferia, questionando os limites ideológicos do centro e podendo admitir que o que é aceito como não-ser também faz parte do ser. A periferia também é uma realidade e, além disso, uma realidade que tem muito a acrescentar:

...os homens distantes, os que têm perspectiva da fronteira para o centro, os que devem definir-se diante do homem já feito e diante de seus irmãos bárbaros, novos, os que esperam porque ainda estão fora, estes homens têm a mente límpida para pensar a realidade. Nada têm que ocultar. Como teriam de ocultar a dominação se a sofrem? Como seria sua filosofia uma ideologia, se sua práxis é de libertação diante do centro que combatem? A inteligência filosófica nunca é tão verídica, límpida, tão precisa quando parte da opressão e não tem privilégio nenhum a defender, porque não tem nenhum (DUSSEL, 1977, p. 10-11).

A filosofia da libertação tem a proposta de formulação de uma metafísica que se desvencilha dos conceitos ontológicos, visto que as ontologias formuladas pelo ego cogito têm se direcionado ao centro e se baseiam num ideal de racionalidade. A razão que tem sido levada em consideração do ser é toda ela construída pela totalidade, de modo que ao se encarar a filosofia como ontologia ela apenas se torna mais um instrumento do centro. Pensar a realidade partindo da exterioridade do outro é a metafísica do discurso de libertação.

Assim, pode-se refletir o centro que se estabeleceu como julgador da periferia; a mulher dentro da cultura machista; o jovem preso ao autoritarismo advindo das determinações da geração dos pais e antecedentes genealógicos; etc. A totalidade não é mais admitida enquanto

o oprimido for injustiçado. Multidões inteiras em estado de vulnerabilidade mostram como a racionalidade ontológica tem sido insuficiente. É o que Dussel chama de pulsão de alteridade, onde a metafísica não se resume à palavra do outro ou no seu pensar diferenciado, mas também na força que o impele a questionar o sistema dominador. Compreende-se como aquilo que existe além do ser, a revelação do outro que possui opiniões para além do universo da razão e dos limites da totalidade. A libertação é uma práxis com transcendência metafísica, indo além da ontologia, interrogando a determinação do centro.

Segundo Dussel (1977), como uma lei histórico-humana e cultural, toda ordem nova para surgir tem de colocar a antiga em processo de decomposição. Todavia, o confronto resulta, de fato, em sacrifícios, sendo que o que for extinto deverá dar lugar à insurgência do novo. O período de transição ainda que em meio à consternação, como todo processo de mudança, deve ter a visão de uma justiça que aflorará após a tempestade:

Anárquico é um processo que não tem princípio condutor, racionalidade; processo sem sentido. Assim o anarquismo embora tenha uma imensa generosidade é utópico, em sentido negativo, porquanto não afirma um modelo possível como pressuposto do processo destrutivo. Pelo contrário, a libertação é anarchica (em grego significa: além do princípio) porquanto a origem de sua metafísica atividade (é a atividade do respeito e da responsabilidade como sua anterioridade passiva) é o outro, o que está além do sistema, da fronteira da ordem estabelecida. (DUSSEL, 1977, p. 67)

A libertação visa enxergar o posterior, dentro da exterioridade, possuindo a capacidade de negar o *ser* e afirmar o *não-ser*. Enxergar o outro permite que as bases do sistema sejam expostas, com suas negligências, pois o fato do ser periférico ter sua voz silenciada demonstra o que se passa no interior do sistema e como tem se perpetrado a ação dominadora. A exterioridade do oprimido vista da ótica da totalidade não permite que possua identidade. Portanto, para que a justiça seja posta em prática e o rosto do outro possa revelar-se, tudo o que foi sistematizado pelo *ser* deve ser modificado: (i) suas instituições devem ser reformuladas; (ii) o poder opressor deve ser expropriado das mãos dos dominantes; (iv) as funções que os oprimidos exercem devem ressaltar a liberdade destes e não seu alheamento.

A construção da nova formação social, que destaca a exterioridade nas relações do ser humano com a natureza e com os outros seres humanos, colocará abaixo a práxis de dominação e abrirá espaço para a práxis de libertação. Para tal, o libertador deve possuir um caráter de modo a não repetir a opressão do sistema vigente. Sua pulsão de alteridade deve conter a justiça metafísica, que enxerga o periférico como o sujeito da exterioridade com sua condição de desigualdade e enfrentando-a. Para Dussel, *só é temível o homem que não teme a morte* (1977, p.71). O que implica na ilegalidade da libertação, visto que se trata de uma ruptura e que não deseja prolongar o sistema, mas refazê-lo demudando sua totalidade e seus limites. É nessa perspectiva que a filosofia da libertação latino-americana vislumbra um horizonte decolonial como alternativa, onde o centro inevitavelmente será constituído pela metafísica da periferia.

5. PONDERAÇÕES FINAIS A UM PROJETO LIBERTADOR

A filosofia da libertação constrói sistematicamente, conceitualmente e historicamente como se deu a institucionalização das monoculturas da totalidade. Pilares definidores de uma centralidade e da unidade do pensar que não admite outras realidades. Em contraposição a essas monoculturas é fundamental elaborar e sedimentar um saber contra-hegemônico. Isto é: alternativas à totalidade, à lógica de produção capitalista, à forma de a Europa se enxergar como protagonista da globalização e da universalidade. Assim, como afirma Castro-Gomez, a Europa

coloca-se como “epistemologia do ponto zero”. Um lugar neutro, universal e historicamente definidor do futuro mundial.

Essa colonialidade epistêmica é fulcral na perseverança de zonas marginalizadas de nações. Como o caso da América Latina, uma periferia dependente da especulação financeira mundial, historicamente subalterna, sem especificidade de lutas emancipatórias. O universal, neste caso, anula o local: os povos indígenas e sua dizimação; a usurpação da terra dos povos originários; o descrédito do conhecimento local, antes da invasão europeia; o tráfico negreiro; novas identidades de gênero; a condição da mulher periférica, dentre outros.

Neste sentido, a ontologia do ser colonizado se dá por estas incidências históricas que constituem o solo do qual emergem. Desde esse momento a ontologia do não-europeu passa por esta condição de silenciamento do saber e da possibilidade de ser, em outros termos além da dualidade empregada pelo europeu/centro e não-europeu/periferia. Para Dussel, autor que supõe uma exterioridade capaz de ultrapassar os condicionamentos dessa tipificação social colonialista, se o ser é o europeu, existe realidade além do ser. E, portanto, a práxis de libertação, que deve emergir destes contextos, deve ser baseada numa perspectiva de emancipação que afirme a pluralidade do social.

Deve-se desconstruir a hierarquia de raça e sexualidade que foram fortalecidas pela modernidade europeia de modo paralelo à escravidão. A emancipação deve prescindir desta lógica fundadora da identidade latino-americana: Modernidade é sinônimo de colonialidade. E a colonialidade consiste num projeto de subalternização do saber, do ser, do poder e do gênero.

Um projeto político-social transformador deve: (i) desconstruir a ideia de um ser universal; (ii) atentar para o resgate dos saberes dos povos originários; (iii) reconstruir a história a partir da América Latina; (iv) incluir os saberes sociais e de gestão coletiva dos Incas, Maias e Astecas, reinos aqui existentes antes da chegada do ‘homem branco’; (v) desnudar o processo histórico em que a divisão do trabalho foi racializada; (vi) repensar o formato das instituições para que sejam amplamente plurais (aqui é o caso de repensar a democracia, por exemplo, numa perspectiva de radicalizá-la desde uma diversidade de vozes sociais).

Num arremate, para Filosofia da Libertação, a periferia deve sustentar-se numa epistemologia de afirmação do *não-ser* em contraposição ao *ser*. O fato do ser periférico ter sua voz silenciada demonstra o que se passa no interior do sistema e como tem se perpetrado a ação dominadora. Pensar a realidade partindo da exterioridade do outro é a metafísica do discurso de libertação.

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: Edufba, 2004.

CORONIL, Fernando. Natureza do pos-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 50-62.

DUSSEL, Enrique. 1492: **El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del mito de la Modernidad. Madrid: Nueva Utopía, 1992.

____. **América Latina, dependência y liberacion.** Buenos Ayres: Fernando Garcia, 1973.

____. **Filosofia da libertação na América Latina.** São Paulo: Edições Loyola, 1977.

ESCOBAR, ARTURO. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Coleccin Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 63-79.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Coleccin Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8-23.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, março, 2008, p. 71-114.

____. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: **Teoría crítica y descolonización.** Duke University y la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, el 30 de mayo de 2004, p. 127-167.

____. Transdisciplinaridade e decolonialidade. In: **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan/abr 2016, p. 75-97.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

____. Novas reflexões sobre a ideia de América Latina: a direita, a esquerda e a opção descolonial. Salvador: **Cadernos CHR**, 2008, n. 53, p. 239-252.

____. **The Darker Side of the Renaissance.** Literacy, Territoriality and Colonization. Ann Arbor: Michigan University Press, 1995.

MOUFFE, Chantal. **Em torno a lo político.** Buenos: Fondo de cultura Economica de Argentina AS, 2007.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. In: **Política e Sociedade**, nº 3, out. 2003a, p. 11-26.

MOUFFE, Chantal. **La paradoja democrática.** Barcelona: Punto Crítico, 2003b.

____. **O Regresso do Político.** Lisboa: Gradiva, 1996.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Coleccin Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005a, p. 117-142.

____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. São Paulo: **Revista Novos Rumos**, 2002, n. 37, p. 4-27.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. São Paulo: **Revista Estudos Avançados**, USP, 2005b, n. 55, p. 9-31.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernização periférica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora da Unb, 2000.

_____. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.