

**A ALTERIDADE COMO MEIO PARA AFASTAR O CINISMO DA TOTALIDADE:
uma via para o reconhecimento das subjetividades excluídas***THE OTHERNESS AS A WAY TO PUT AWAY THE CYNICISM OF THE TOTALITY: a way
for the recognition of excluded subjectivities**Maria Carolina Braz da Silva Azevêdo¹*
Universidade Federal do Pará (UFPA)
Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa²
Universidade Federal do Pará (UFPA)**Resumo:**

Observando o histórico de dominação exercido pelas sociedades hegemônicas sobre as subjetividades latino-americanas, desde o período do colonialismo até as diversas formas de colonialidade, realizamos um estudo sobre as justificativas que fundamentaram essas opressões, violações de direitos e a exclusão destas subjetividades, apontando quais argumentos legitimam a sua prática. A seguir, verificamos como se deu a formação das sociedades cínicas, as suas características e implicações, principalmente no que tange à criação dos direitos humanos e sua pretensão de universalização, a qual na prática não alcança os excluídos em sua distinção. Por fim, propusemos a hipótese da disseminação de um pensamento fundado na alteridade (desenvolvido a partir do método analético proposto por Enrique Dussel) como forma de superação do cinismo para viabilizar o reconhecimento dos excluídos como sujeitos de direitos e permitir a sua participação social em igualdade material com os indivíduos pertencentes à Totalidade, por meio do desenvolvimento de uma democracia baseada no pluralismo comunitário-participativo acompanhada pela ruptura da racionalidade e das instituições que ensejam as opressões.

Palavras-chave:

Modernidade. Cinismo. Filosofia da Libertação. Alteridade.

Abstract:

Observing the history of domination exerted by hegemonic societies on Latin American subjectivities, since the period of colonialism until the various present forms of coloniality practices, we have carried out a study about how occurred and have been occurring these oppressions, violations of rights and the exclusion of these subjectivities, as well as which arguments legitimize their practice. Next, we examine how the formation of cynical societies took place, their characteristics and implications, especially with regard to the creation of human rights and their claim to universalization, which in practice does not reach the excluded in their own distinction. Finally, we proposed the dissemination of a thought founded on the otherness (developed from the analectic method proposed by Enrique Dussel) as a way of overcoming cynicism to enable the recognition of the excluded as subjects of rights and allow their social participation in material equality with the individuals belonging to the Totality, through the development of a democracy based on communitarian-participative pluralism.

Keywords:

Modernity. Cynicism. Liberation Philosophy. Otherness.

¹ Mestranda em Direitos Humanos, na linha de pesquisa Estudos Críticos pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Bacharela em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará – CESUPA. carolbrazsa@gmail.com. (91) 99297-7157. Rua Municipalidade, 1611 – Umarizal, Belém – PA, 66050-350.

² Coordenador do Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos da Universidade federal do Pará, 2017/2019 Mestre em Direito pela PUC-RJ (1997) e Doutor em Direito PUC-RJ (2004). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará. Ex Consultor Jurídico do Ministério do Trabalho e Emprego; Advogado. psweyl@uol.com.br. (91) 98419-6813. Av. Nª Sra. de Nazaré, 449 - Nazaré, Belém - PA, 66035-170. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8848-2950>

1 INTRODUÇÃO

Tendo em vista o histórico de dominação, opressão e ocultamento das subjetividades latino-americanas e as implicações decorrentes desse contexto no reconhecimento dessas como sujeitos de direitos considerando a sua identidade distinta, temos como objetivo a proposição de uma teoria fundada na alteridade, desenvolvida a partir do método analético de Enrique Dussel, visando a superação desse histórico, a fim de buscar a igualdade material desses sujeitos em relação às sociedades hegemônicas.

Para isso, inicialmente revisitamos o processo histórico de dominação durante a Modernidade, destacando os argumentos que legitimaram as violações ocorridas e as consequências dessas narrativas na constituição das identidades latino-americanas e para o reconhecimento da sua participação intelectual, social e política durante esse período.

Em seguida, iremos tratar como se deu a formação das sociedades cínicas, quais as suas características e as formas como elas se expressaram e ainda se expressam exercendo dominação sobre determinadas subjetividades e as suas implicações no surgimento do discurso dos direitos humanos.

Por fim, analisaremos se a alteridade, desenvolvida de forma conjunta com o método analético proposto por Enrique Dussel é capaz de disseminar um pensamento que venha a superar as instituições do sistema mundo vigente, para a percepção do Outro como ser distinto, todavia em condição de igualdade material, para a sua caracterização como sujeito de direitos a partir da reinterpretação e ressignificação do conceitos de direitos humanos.

2 O MITO DA MODERNIDADE

A partir do maior destaque que recentemente têm recebido as narrativas contra-hegemônicas que trazem à tona a necessidade do desenvolvimento de uma narrativa histórica produzida e expressa pela própria linguagem latino-americana sobre sua história, a fim de que seja reconhecido seu papel na produção científica e discursiva desde a Modernidade, buscamos questionar a narratividade hegemônica que historicamente têm ensejado atos de opressão e violação de direitos das subjetividades periféricas de forma a ocultá-las e, com isso, formular uma hipótese de empoderamento dessas contra-narrativas.

Neste sentido, Zimmerman (1987, p. 84) define como o momento que deu início à situação atual da América Latina como periferia no sistema mundo, explorada, dominada de diversas formas, o surgimento da figura do europeu conquistador e colonizador (o “ego

conquiro”). Destaca que a negação que perdura até hoje do ser latino-americano, do ameríndio, da historicidade da América pré-colombiana foi iniciada a partir do confronto entre os mundos europeu e latino-americano, quando começou a sobreposição daquele sobre este, o ocultamento deste e a aniquilação da sua identidade histórica.

A construção do pensamento Moderno se deu a partir deste referido momento, caracterizado pelo “descobrimento” da América Latina pelos europeus, sendo este iniciado pelo colonialismo, pela ocupação e dominação europeia do continente americano. Dussel (1993, p. 8) afirma que este pensar da Modernidade surgiu

quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse ‘Outro’ não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como o ‘si mesmo’ que a Europa já era desde sempre.

Ainda de acordo com este autor, os povos indígenas e, posteriormente os negros escravizados trazidos para esse continente, eram vistos como povos bárbaros diante do grau civilizatório já alcançado e afirmado pelo povo europeu, eram tratados como ignorantes, como sociedade imatura, a qual não havia desenvolvido ainda de forma suficiente a sua racionalidade, vivendo em situação inferior a ponto que não fossem considerados em igualdade ao Ser europeu. Com base neste argumento, os colonizadores sentiram-se detentores do poder e nele investidos, em nome de um dever moral de realizar o papel de tornar aquelas sociedades civilizadas, considerando civilizado aquilo que estivesse de acordo com o seu padrão de vida.

A civilização imposta é vista como emancipação, como a salvação dos povos bárbaros de sua condição de inferioridade racional. Aponta-se o outro como causa de sua própria dominação, partindo do argumento de que devido a sua barbaridade, fez-se necessária a dominação para torná-lo um povo civilizado, e afirma-se, ainda, que isto foi, acima de tudo, benéfico para ele, o sofrimento passado por ele é visto como o sacrifício, o custo para obter tal benefício, é o que Dussel (1993, p. 82) chama de “processo emancipador”. Tal processo é fundado em uma construção mítica (em conformidade com a noção de Mito da Modernidade) segundo a qual a exploração dessas subjetividades tinha como objetivo final a sua salvação da situação de barbárie, a sua emancipação pela civilização.

Desta forma, foram legitimados³ diversos atos violentos para a supressão e conversão daqueles povos bárbaros em civilizados, de modo que a garantia de direitos somente lhes era concedida à medida que aceitassem se converter aos padrões estabelecidos por este poder dominador.

Não por acaso os descobrimentos se realizam dentro da grande virada do pensamento em direção ao Ego Cogito e, ao modelo da representação do homem como referência central dessa racionalidade, afirmou historicamente o autoreferenciamento do europeu como o centro e modelo da sociedade, da política, dos costumes, da cultura, etc. Nesse paradigma, não há espaço ao diferente, ao Outro. A América, então, não foi descoberta como o Outro, distinto do Ser europeu, mas sim foi encoberta como o Outro e projetada como o si-Mesmo, à medida que só era reconhecida a sua existência nos aspectos em que viesse a se assemelhar ao Ser do colonizador. Para Dussel a conquista dos povos do “Mundo Novo” é entendida na relação pessoa-pessoa, de dominação prática política e militar de umas sobre as outras, inclusive em seu território. “A ‘conquista’ é afirmação prática do ‘Eu conquisto’ e ‘negação do outro’ como outro” (DUSSEL, 1993, p. 49).

A crueldade da modernidade, do “processo emancipador” parecia invisível aos olhos do Mesmo, era um processo visto como natural, inevitável, sofrimento necessário para que aquelas sociedades passassem a ser civilizadas. Enquanto Outro, distinto do Mesmo, aquelas subjetividades não eram reconhecidos em sua existência, as violências não eram praticadas contra seres humanos, posto que ainda eram bárbaras, eram coisificadas, eram meros instrumentos para que o colonizador alcançasse o fim que buscava.

A criação do Mito da Modernidade – Dussel denomina “mito” em razão de ter sido uma narrativa criada sobre o processo de colonização europeu, pelo qual este povo atribuía a si mesmo o caráter de civilização superior, esclarecida, racional, sendo por esse motivo os únicos protagonistas da Modernidade⁴ – que possui fundamento no “Eu conquisto” europeu fundou esse ideário de homem civilizado e dominador acabou por ser “causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras coloniais da Ásia. A maioria da humanidade presente (o ‘Sul’) é ‘a outra face’ da Modernidade” (DUSSEL, 1995, p. 47).

³ Por legitimação, Lola Aniyar (2015, p. 43) afirma entender como formas de convalidar, de autorizar um sistema de dominação, criando um consenso social sobre a prática de atos que objetivem este fim.

⁴ Corroborando com este entendimento, destacamos o que afirma Aníbal Quijano (2005, p. 122) “já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. [Ainda,] [...] foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder.”

Em meio a este pensamento do Mito da Modernidade – o qual representava a necessidade e obrigação moral do colonizador para com o colonizado de trazê-lo à civilização – o indivíduo vítima do processo excludente criado pelo colonizador é caracterizado como o culpado (pela sua condição de inferior, subdesenvolvido) e o vitimizador (colonizador) passa a ser o inocente. Este se auto define como um ser pertencente a uma cultura superior, racional, civilizada que tem por obrigação trazer à civilização o colonizado, pertencente a uma cultura bárbara, racionalmente imatura. Este “tornar civilizado” o colonizado, como já afirmamos, gera sofrimento a essas subjetividades devido aos meios empregados para esta finalidade, todavia, este sofrimento é visto como legítimo e necessário para o processo de modernização dessas culturas (OLIVEIRA, I.A.; DIAS, A.S., 2012, p. 95).

3 O CINISMO E AS SOCIEDADES HEGEMÔNICAS

A partir do exposto anteriormente, percebemos a constituição de uma racionalidade cínica adotada pelas sociedades hegemônicas, na qual o Outro enquanto Outro é ignorado, só é reconhecido como Ser à medida que passa a ser o Mesmo, que é despido de toda a sua individualidade para ser enquadrado no padrão geral de o que é ser humano.

A ‘invasão’, e a subsequente ‘colonização’, foram ‘excluindo’ da comunidade de comunicação hegemônica muitos ‘rostos’, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a ‘outra face’ [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento, os oprimidos das nações periféricas (que sofrem então uma dupla dominação), as vítimas inocentes do sacrifício (DUSSEL, 1993, p. 159).

O colonialismo europeu e, posteriormente, euroamericano teve como pano de fundo um pensamento jurídico e político de abstração dos sujeitos como sujeitos de direitos e de não reconhecimento desses sujeitos. A esse pensamento podemos chamar cinismo. O indivíduo cínico afirma o que pensa, não esconde o que quer dizer, expressa o seu discurso de descaso pelas convenções sociais, pela moral vigente e esperada, pelo Ser do Outro, tem desprezo pela existência deste (PIZA, 2016, p. 80). Tal pensamento é percebido de forma mais expressiva a partir da Modernidade, do pensamento centrado no sujeito, sendo sujeito somente aquele pertencente à hegemonia, é essa rejeição do Outro distinto que se afigura como o elo entre pensamento Moderno e o cinismo.

A racionalidade cínica não vê como necessária a manutenção do caráter ético, preza pelo falar franco, ainda que ele implique na supressão, na anulação, no descarte do Outro. No cinismo “o outro é *percebido*, epistemologicamente percebido; o cínico só não se relaciona

com ele, não se compadece, não se afeta, não entra em diálogo, pois não se importa” (PIZA, 2016, p. 83). O indivíduo cínico tem conhecimento do sofrimento do Outro, da sua condição de excluído do sistema mundo vigente, mas não assume a responsabilidade ao ser por ele interpelado.

Esse pensamento cínico foi construído a partir de significados eurocêntricos produzidos pela Totalidade – sociedades hegemônicas – ao longo da história e reproduzidos pelos indivíduos pertencentes às sociedades periféricas, assumindo esses significados como próprios, como identificação de si mesmos, ignorando a sua condição histórica distinta, a sua exterioridade em relação à Totalidade. Por meio da reprodução desse pensamento, vê-se o outro que exerce sua individualidade distinta como Outro e ignorando a sua distinção, reconhecendo a existência e os direitos somente do Mesmo (correspondente ao Ego eurocêntrico) que tenha assumido esses valores para si.

A distinção é tratada pelos cínicos de forma que a reduzem ao Mesmo. Os indivíduos de uma sociedade cujo pensamento é fundado na racionalidade cínica, ao se depararem com identidades diferentes, não procuram compreendê-las em sua distinção, não buscam servir ao Outro que interpela demonstrando suas necessidades como Outro, mas sim, as compreendem a partir do Mesmo, negadas enquanto existência distinta, somente reconhecidas e respeitadas quando assimiladas de acordo com a identidade europeia generalizada, mundializada, imposta como modelo de sociedade civilizada, racional. Neste sentido afirmam Paulo Weyl e Livia Moura: “A invencibilidade da capacidade de compreender corretamente os fenômenos ao seu redor permitia à razão europeia a civilização do Outro, ocultando, para tanto, a alteridade deste, encobrindo-o, diminuindo seu valor” ([entre 2015 e 2018], p. 5), ou seja, sob o pretexto de que a Europa possuía o conhecimento racional de forma mais desenvolvida, justificava-se apontar o Outro como culturalmente inferior, necessitando encobrir a sua diversidade e adequá-lo ao ideal europeu.

Conforme afirma Suzy Piza (2016, p. 83), a contemporaneidade brasileira tem vivenciado este contexto de cinismo da sociedade de forma bastante expressiva nos últimos anos, o que pode ser percebido principalmente nos discursos cínicos proferidos pelas ruas, sem que isto gere qualquer tipo de constrangimento aos que os proferem.

Partindo da consciência sobre as formas de exclusão social decorrentes desses pensamentos cínico, relacionadas ao Mito da Modernidade, Dussel propõe-se a desvendá-lo apontando os aspectos em que se pode percebê-lo no discurso moderno e as consequências de ocultamento das subjetividades e da própria existência decorrentes deles. Assim, a dominação dos grupos não-hegemônicos pelas sociedades hegemônicas cujo traço fundamental é o

cinismo, de acordo com Dussel, foi desde o início e continua sendo exercida na sociedade em quatro âmbitos distintos, sendo eles: o pedagógico, o político, o erótico e o religioso.

Em relação à dominação pedagógica, praticada pelos mestres, pelos filósofos, pelos políticos e, mais comumente, pelos pais, ocorre o ocultamento da existência de crianças e adolescentes, a retirada dessas subjetividades de uma vida política, inserida na sociedade, razão pela qual ficam inteiramente submissas ao poder exercido detido por uma figura superior que as molda para que se tornem o Mesmo (DUSSEL, 1982, p. 130).

No que tange à dominação política, sendo esta a mais expressiva atualmente, foi imposto o modelo político-econômico europeu, de forma que inicialmente a dominação era mais expressiva, sendo os países latino-americanos colônias europeias, política e economicamente dependentes e por eles explorados. Posteriormente, a implementação do sistema capitalista em âmbito mundial, momento em que os países do Sul, periféricos ao sistema, continuam sendo explorados, em sua mão-de-obra, na exploração de recursos naturais, sempre mantidos como economias dependentes das hegemônicas; agora, principalmente norte-americanas e europeias.

O âmbito erótico, por sua vez, tendo em vista que os colonizadores trouxeram à América Latina o modelo europeu de sociedade, marcado pela dominação do homem sobre a mulher, que implicou também aqui, a dominação do homem europeu sobre a mulher indígena e a mulher negra, que não tinham opção de recusa, sendo “cedidas” por suas tribos ou grupos, independentemente de sua vontade, para servir como objeto sexual ao homem branco. Ainda hoje essa dominação perdura no pensamento de sociedades machistas. Para Dussel (1982, p. 123), a comunidade entre marido e mulher é um modelo aristocrático, o qual, surgido na ontologia da Totalidade, representa a superioridade masculina e a submissão da mulher como objeto do homem, como seu instrumento doméstico.

No que diz respeito ao âmbito religioso, os europeus trouxeram a religião cristã e tentaram impô-la a todo o custo a estes povos, suprimindo a sua liberdade religiosa, criminalizando as práticas e cultos destas subjetividades, para que lograsse sucesso a missão evangelizadora da Igreja Católica. Afirma Dussel (1995, p. 17) que sua preocupação girava em torno justamente do “choque”, do confronto entre o mundo europeu e o mundo ameríndio, com a posterior dominação do primeiro sobre o segundo, conquistando-o e aniquilando suas tradições religiosas em nome do cristianismo, religião imposta como superior, como a única verdadeira.

Observa-se que, passado o período de dominação colonial propriamente dito, a fase mais expressiva posterior se deu no Iluminismo com a pretensão de tornar racionais os povos

bárbaros com o pensamento de produção científica, racional, neutra o qual possui uma matriz fundada na racionalidade moderna, a mesma centrada no sujeito, com base fincada no eurocentrismo. Durante o Iluminismo, considerava-se que o povo do norte, composto pela Europa, teria o direito absoluto, devido ao seu grau de desenvolvimento, de civilização, “Diante de cujo povo todo *outro-povo* ‘não tem direito’” (DUSSEL, 1993, p. 22). Percebemos, assim, que mudam-se as justificativas de dominação, mas mantêm-se a sua realização nos âmbitos já destacados.

Aqui se percebe o cinismo em grande expressão, considerando aquelas comunidades exteriores às sociedades consideradas civilizadas, não detentoras de direitos, o que irá refletir diretamente na forma de criação do conceito de direitos humanos, o que trataremos a seguir.

Findado o período do Iluminismo, em meados do século XX, a linguagem retórica utilizada para a dominação foi a de garantia de direitos humanos para os povos, estes direitos tratados em conceito geral e abstrato que, na prática, incluem somente os grupos hegemônicos. Os direitos humanos eram garantidos para o povo, mas este era tão somente o europeu, o qual era sujeito de direitos, os demais, ignorados em sua existência, continuavam não sendo detentores de direitos. Tendo em vista que as formas de dominação das subjetividades do Sul somente se alteram no modo de realização, o equivalente no século XXI é o direito e dever dos dominadores, superiores de espalhar a democracia para os grupos periféricos no sistema mundo (WALLERSTEIN, 2007), sendo os Estados Unidos quem decide quando, onde e para quem instalar uma democracia, muitas vezes, inclusive, por meios não democráticos e sem razoabilidade (BUTLER, 2006, p. 68).

3.1 Perspectiva cínica dos direitos humanos

A dominação das subjetividades, que acarretou no desenvolvimento de sociedades cínicas, impondo a eles que entrassem em conformidade, se adequando à cultura de modo geral dos dominadores, deu origem ao pensamento hegemônico. Dussel (1982, p. 142-143) afirma que “Se há ‘vontade de poder’ [...] há alguém que deve *sofrer* o poderio. O poderoso, ao universalizar o pólo dominante, oculta ao que sofre seu poderio a situação de oprimido, e com isso o torna irreal.” Ou seja, por esta imposição da cultura hegemônica, foram copiados, de forma a-histórica, modelos de legislação, instituições e modos de vida europeus que não condizem com a realidade dos latino-americanos e não são capazes de atender às suas necessidades, ignorando a existência dos dominados.

Em oposição a este sistema de dominação e ao pensamento de exclusão inerente às sociedades cínicas, Cançado Trindade (2006, p. 411) afirma que é da essência dos Direitos Humanos a proteção do ser humano de toda e qualquer forma de dominação e arbitrariedade no exercício de poder. Todavia, a noção originária de direitos humanos foi criada por sociedades hegemônicas, pertencentes à Totalidade e visando atender os seus interesses e necessidades as quais, apesar de terem passado por modificações ao longo do tempo, continuam possuindo como prioridade atender esses interesses. Ainda hoje podemos perceber em organismos internacionais de garantia de direitos humanos que prevalece a representatividade e expressividade de Estados hegemônicos, os quais, por consequência visam a aplicação a significação dos direitos humanos de modo que sejam mais benéficos a eles.

Logo, a garantia de direitos humanos para os povos em geral e inclusive aos pertencentes à América Latina parte da concepção geral e abstrata de direitos humanos, que acaba por efetivar em sua maioria e com mais afinco direitos individuais – por condizerem com os interesses dos indivíduos pertencentes à Totalidade – tendo em vista que, apesar de eventualmente os textos normativos preverem também direitos sociais, não preveem, todavia, os meios de garantia para a sua efetivação, diferentemente do que ocorre com os direitos e liberdades individuais.

Diante do significado de direitos humanos que não abrange os excluídos, podemos afirmar que “o sujeito colonial sempre foi teoricamente sujeito detentor de direitos, mas tão só poderia requerê-los por meio da conversão”⁵ (tradução nossa) (CLAVERO, 2014, p. 48), os grupos de subjetividades colonizados, de certo modo, tiveram a previsão de certos direitos em decorrência da sua caracterização como seres humanos, muito embora a sua efetivação seja condicionada à sua conversão ao Mesmo europeizado, à sua integração à cidadania e à assimilação da cultura dos dominadores.

Logo esse programa de universalização dos direitos humanos “não passa do nível de simples promessa irrealizada” (de CASTRO, 2015, p. 96). O que estamos usando como critério para a universalização dos direitos humanos, não é o universalismo global, mas sim a universalização dos valores europeus, atribuindo a eles o caráter de globalidade (WALLERSTEIN, 2007, p. 60), esse conjunto de princípios cegos à diferença, decorrentes da política da dignidade igualitária, do pretense universalismo é, na realidade, reflexo de uma cultura hegemônica (TAYLOR, 1993).

⁵ Texto original: “De los derechos siempre habría sido el sujeto colonial teoricamente acreedor, pero no tan solo podría hacerse cargo de los mismos tras la conversión”

Outro aspecto acerca da universalização meramente formal dos direitos humanos, diz respeito aos dispositivos normativos constantes da Declaração Universal de Direitos Humanos. Esta realiza previsões de direitos iguais para todos e destaca, distinguindo da expressão “todos”, a necessidade de inclusão de determinados grupos de subjetividades. Funciona como uma separação destes grupos da caracterização como humanos em igualdade, como se eles não fizessem parte do todo humano, fazendo com que pareça necessário “equipará-los” a esse todo. Assim, ao mesmo tempo que pretende integrá-los, acaba também por novamente retirá-los como iguais no sistema.

Neste sentido, Bartolomé Clavero (2014, p. 37) entende que “Se a Declaração correspondesse a uma noção de direitos humanos em termos de universalidade e igualdade, não poderia conter não só cláusulas de exclusão, mas tampouco cláusulas de inclusão”⁶ (tradução nossa). Ou seja, se os direitos de fato fossem previstos à condição de humanidade dos seres, não seria necessário prever cláusulas de inclusão de determinados grupos, como se não se enquadrassem de plano como humanos. Ao que parece, neste conceito de “direitos do homem” não estão incluídos negros, escravos emancipados, indígenas e nem tampouco a mulher (CLAVERO, 2014, p. 41).

A relevância desta discussão reside, então, na importância da tomada de consciência pelos latino-americanos de sua própria condição histórica de exclusão, de modo que adotem posturas ativas visando sua libertação em relação à Totalidade, bem como à necessidade de adoção, agora por parte dos indivíduos pertencentes às sociedades hegemônicas, de um pensamento fundado na alteridade⁷, na responsabilidade para com as necessidades do Outro, reconhecendo-o como sujeito de direitos em condição de igualdade no sistema vigente, de modo que os ordenamentos jurídicos e as instituições sejam também capazes de atender as suas necessidades.

Portanto, a dignidade humana, historicamente negada no continente latino-americano marcada pela dor, exploração, negação de direitos, pela violência institucionalizada interpela por um sistema político, econômico, jurídico baseado no pluralismo que reconheça a existência e legitimidade de suas instituições que preservem a diversidade da identidade de seu povo (SIDEKUM, 2011).

⁶ Texto original: “Si la Declaración respondiera a una noción de los derechos en términos de universalidad e igualdad, no podría contener no solo cláusulas de exclusión, sino tampoco cláusulas de inclusión.”

⁷ Para Emmanuel Levinas (1980, p. 24) esta alteridade, o que ele chama de “heterogeneidade radical do Outro”, só é possível quando este é realmente outro em relação àquele que é absolutamente o Mesmo, o *Eu*, aquele que é identidade por excelência.

3 A ALTERIDADE E O MÉTODO ANALÉTICO DE ENRIQUE DUSSEL

Discutidas essas formas de exploração e negação do Ser latino-americano, e diante da existência das sociedades cínicas, Beatriz Borges Brambilla e Odair Furtado (2016, p. 125) destacaram como pertencentes aos grupos de seres negados, oprimidos e explorados os indígenas, mulheres, negros, pessoas com deficiência, idosos, crianças pequenas, gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros e pobres. Considerando que este contexto perdura ainda atualmente, percebemos como necessária a adoção da

Ética da Libertação que, mais do que uma ética do Outro, fosse uma ética da vítima e do pobre, partícipes deste Sistema Mundo. Em dimensões culturais, podemos dizer da necessidade de uma ética que contemple tradições culturais marginais procurando compreendê-las. Isso demandaria uma visão da Modernidade como um fenômeno a ser compreendido a partir de outra interpretação da história, uma que não exclui as maiorias, vítimas do sistema-mundo (BORGES, 2017, p. 193).

Ou seja, é preciso viabilizar uma ética que permita a participação das subjetividades ocultadas figurando agora também como protagonistas, reconhecendo a sua contribuição histórica para a Modernidade e para o desenvolvimento do sistema mundo.

A problemática central a ser analisada neste artigo, desse modo, diz respeito à impossibilidade de se reconhecer os excluídos como sujeitos de direitos em igualdade material em relação aos grupos hegemônicos, que entendemos como solucionável por meio da prática da libertação e da disseminação da alteridade, como forma de contrapor os discursos cínicos oriundos da Totalidade.

Assim, considerando que partimos do histórico do pensamento social hegemônico, e propomos uma discussão a partir da prática da libertação, precisamos entender de que esta se trata e para isso utilizamos a concepção de Lola Aniyar (2015, p. 93) segundo a qual a prática da libertação gira em torno de uma discussão sobre dominação, sendo o controle social um pressuposto para a realização desta, diante disto, assevera ser comum atribuir à dominação a face da hegemonia (dominação somada ao controle social), tendo o controle social, por sua vez, uma face de ideologia como forma de modelar os indivíduos da sociedade de acordo com o padrão desejado.

Por isso, propomos a prática da libertação, da propagação e do aprofundamento do pensamento pós-colonial, o qual é “comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade” (PIZA, 2013, p. 91), juntamente com a construção de um pensamento fundado na alteridade, por meio do método analético, uma via para o

reconhecimento das subjetividades excluídas como sujeitos de direitos. Para isso, antes de tudo, devemos ter em conta que estas subjetividades, interpelam “eticamente pelo reconhecimento da alteridade absoluta” (SIDEKUM, 2011, p. 40), interpelam desde a sua situação de exterioridade ao sistema mundo vigente, afinal o membro de outra cultura interpela o Mesmo por direitos culturais próprios de sua comunidade (DUSSEL, 1994, p. 31).

Neste sentido, primeiro é necessário definirmos os povos excluídos como sendo aqueles que “não tem condições de satisfazer suas próprias necessidades, isto é, reproduzir sua vida” (MANCE, 2016, p. 71), visto que estão em relação de dominação a um determinado sistema que não lhes reconhece a existência. O outro se afigura como um excluído da argumentação apenas de ser afetado pelas decisões tomadas, é o não-falante, o não-ser latino-americano.

Tendo compreendido esse conceito, é preciso que o Eu, integrante da Totalidade, se permita ser interpelado pelo Outro, ainda que tenhamos consciência de que ele jamais poderá compreender o Outro em todos seus aspectos – pela sua própria limitação de compreensão e por já partir de sua condição de Mesmo – ele deve se compadecer com as necessidades do outro e tomá-las como verdadeiras.

Dussel (1995, p. 52) entende “como ‘interpelação’ um enunciado de desempenho *sui generis* emitido por alguém (*H*) que, em relação a um ouvinte (*O*), encontra-se ‘fora’ ou ‘além’ (nesse sentido, transcendental) do horizonte ou marca institucional, normativo do ‘sistema’”. A Filosofia da Libertação parte de uma negação da negação, ou seja, da negação de um sistema que nega a existência do Outro como tal, como exterior. É, então, o momento de empoderar o Outro, pois reconhecendo-o como tal, ele se revigora, adquire força.

Acerca do objeto da Filosofia da Libertação, pensamento em que fundamentamos este projeto,

vale salientar que o verdadeiro ponto de partida da FL é a corporalidade vivente/sofredora, que clama na latência de suas necessidades vitais, respostas para sua situação marginal [...] fome, miséria, não-ter, falta de acesso, descaso e esquecimento, fatores que levam o ser latino-americano a ser interpretado desde a perspectiva do NÃO-SER (MACHADO; LEAL, 2016, p. 732).

Assim, como meio de tornar possível essa abertura ao Outro e retirá-lo da condição de não-ser Dussel propõe o método analético. O método analético requer um ser intrinsecamente ético, o saber ouvir o Outro. Implica a transcendência, a saída do sistema de Totalidade para a compreensão do Outro que está para além dele, é o assumir um compromisso ético para com o Outro, ter responsabilidade em relação ao desenvolvimento dele como ser distinto.

Por isso, não se trata de apenas reconhecer e tolerar a sua existência, mas sobretudo de ter solidariedade para com ele. Para a ética da libertação, tolerar o Outro que foi vítima de opressão não é “suficiente”, é necessário ter solidariedade para como o outro, empatia, considerando sua alteridade. É pensar eticamente com um olhar revelador da palavra do outro. “O *saber-ouvir* é o momento constitutivo do método [analético] mesmo; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para *saber-servir* (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica)”⁸ (tradução nossa) (DUSSEL, 1973, p. 124).

O método analético, para Dussel, se constitui como uma superação do método dialético. Este, de acordo com Gadamer (2015) é a abertura dos sujeitos ao conhecimento daquilo sobre o que não se sabe, é reconhecer um não-saber sobre algo e buscar compreendê-lo de forma livre, não intencionada, permitindo que o outro se faça conhecer, todavia, de acordo com a crítica formulada por Dussel, isto ocorre dentro de um mesmo sistema, ou seja, a abertura ao diálogo se dá somente entre os indivíduos pertencentes aos sistema da Totalidade; a analética, por sua vez, transcende os limites deste sistema vigente, vai para além, buscando compreender o outro exterior à Totalidade (DUSSEL, 1995).

Segundo Emmanuel Levinas (1980, p. 23), a palavra “transcendente” significa a exterioridade absoluta da metafísica, está para além do jogo interior de “si a si”, sendo que para este mesmo autor, a verdadeira exterioridade é metafísica e, ao invés de figurar como uma carga negativa que pesa sobre o Outro distinto causando a sua exclusão, na verdade, exige-o como Ser livre, capaz de manifestar-se (LEVINAS, 1980, p. 283).

Tratando acerca do método análetico de Enrique Dussel, Livia Moura e Paulo Weyl (2015, p. 01) dispõem que

o método Analético, como um momento da dialética, realiza o movimento da compreensão e o seu ir e vir não mais exprimem a passagem da totalidade a um novo momento de si mesma, mas sim um *diálogo com o outro*. Diálogo este que não está alicerçado somente na consideração do rosto sensível do outro antropológico - entendido como ser unitário sem o dualismo corpo-alma -, mas em estar a “serviço” do outro com um trabalho-criador, estando, portanto, a serviço de uma família, uma classe, um povo, uma época da humanidade.

Em crítica ao comportamento inerte dos indivíduos cínicos perante o sofrimento do Outro, o próprio Dussel afirma não ser suficiente somente a tolerância em relação ao Outro, destaca que o que se deve à vítima excluída não é a simples tolerância, é necessário colaborar

⁸ Texto original: “El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-sevir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica).”

com ela para que deixe de ser vítima, para a libertação de sua condição de excluído do sistema mundo, a indiferença negativa inerente à tolerância é incompatível com as necessidades da vítima que sofre, razão pela qual a ética da libertação exige um comportamento para além da tolerância, um comportamento solidário em substituição ao cínico, um comportamento ativo para servir o outro nas necessidades para que venha a se desenvolver como povo distinto, como cultura distinta (DUSSEL, 2006-b, p. 07), responder ao rosto (do Outro), às suas necessidades, significa entender o seu significado, reconhecê-lo⁹, despertar para aquilo que é precário em outra vida, ou mesmo para a vida em si mesma, é um reconhecimento da condição de precariedade, de exclusão do Outro (BUTLER, 2006, p. 169).

É necessário, portanto, criarmos consciência ética, restabelecendo a relação com o Outro, abrindo-nos à afirmação do seu projeto existencial autêntico, de modo a lhe permitir a livre manifestação, visto que “o que falta para a América Latina significar-se, por si mesma, como identidade distinta, mas não inferior, é assumir-se como Outra e não perseguir o encaixe na percepção falha do Eu negador de sua distinção e identidade no passado” (WEYL; MOURA, [entre 2015 e 2018], pag. 11). Faz-se necessária, assim, a libertação das estruturas e instituições dominadoras, “do discurso educativo, religioso, artístico, jurídico e criminológico, vinculados àquelas relações de poder” (de CASTRO, 2015, p. 110), uma ruptura com a cotidianidade, ou seja, o desenvolvimento da filosofia da libertação. Esta, por sua vez,

dentro de uma análise paradigmática da própria filosofia, se caracteriza pela corrente de pensamento que rechaça o eurocentrismo, a partir da descolonização do ser, saber e viver (entre outros aspectos), e tem como ponto de partida e chegada a vida negada (para cria-la, reproduzi-la e desenvolvê-la), do outro enquanto Outro, pensado a partir de uma exterioridade que, de forma contra hegemônica, se liberta da totalidade totalizada. A função do filósofo, via de consequência, é ser servidor do Outro, comprometido com uma práxis de libertação (CALDARELLI; PAIVA, 2017, p. 2).

Assim, mesmo diante das dificuldades apontadas no que tange à abrangência dos excluídos pelo conceito de direitos humanos, Cançado Trindade (2006, p. 414) afirma que apesar de todas as dificuldades encontradas pelos Direitos Humanos ainda no século XXI, o Direito Internacional dos Direitos Humanos prossegue nessa trajetória rumo a sua universalização material.

Temos como hipótese, portanto, a desconstrução das instituições presentes no sistema mundo vigente, compreendendo que para isso é necessária a reinterpretação e ressignificação

⁹ Charles Taylor (1993) afirma que o reconhecimento devido do Outro não é só uma forma de respeito a ele, mas também uma necessidade humana vital, visto que a falta de reconhecimento pode causar dano a um povo, constituída como uma forma de opressão, fazendo com que ele veja a sua própria identidade como deformada, falsa ou reduzida, inferior.

do conceito de direitos humanos, de modo que permitam a participação do Outro considerado em sua alteridade (CLAVERO, 2014).

Segundo Dussel, para a Filosofia da Libertação não é interessante somente a reforma da sociedade construída pela Totalidade vigente, mas sobretudo a superação libertadora desse modelo de sociedade e das instituições por ele criadas (DUSSEL, 1992, p. 402).

Neste sentido, concordamos com o entendimento de Miriam Caldarelli e Ana Paula Paiva (2017, p. 6) de que a tomada de consciência pelo oprimido de sua condição histórica e a sua posterior organização em movimentos sociais que objetivem a libertação resulta em um momento “crítico-criativo”, crítico pois não aceita o atual conceito atribuído à noção de direitos humanos voltada à Totalidade e criativo, pois exige uma postura ativa de criação do novo significado. Neste momento, o indivíduo excluído (visto como um não-ser pelo Mesmo) mostra-se como um sujeito de direitos e passa a exigí-los, impondo-se no sistema vigente, transformando-o.

Contudo, não entendemos como mais apropriada a proposta de Dussel de construção de novas instituições para um novo sistema. Entendemos, então, que esta participação dos excluídos no sistema mundo seria possível a partir da ressignificação do conceito de direitos humanos, a serem reinterpretados com fundamento na alteridade. No contexto histórico atual, para uma melhor compreensão e aplicação da noção de direitos humanos, o ideal é que ele seja visto a partir de uma perspectiva pluralista, multicultural e intercultural (WOLKMER, 2006, p. 124).

A transformação desse sistema originariamente excludente, de forma inicial, se dá pela conscientização dos indivíduos pertencentes à Totalidade da necessidade de incluir o Outro no sistema mundo, não incluí-lo no sentido de somente permitir que ele faça parte daquilo que já está em vigor, mas sim incluí-lo em um novo sistema surgido pelo ressignificar dos direitos humanos, para que representem materialmente uma universalidade, considerando neste novo conceito as distinções daqueles historicamente excluídos, pois, como afirma Sally Merry (2006, p. 23), “como ideologia de justiça social, apesar de estarem fundamentados em uma perspectiva radical de igualdade, os direitos humanos são reformistas e buscam melhorar as instituições existentes e não substituí-las”.

Todavia, para além da mera conscientização é necessário, sobretudo e a fim de atender questões práticas políticas e sociais relacionadas à exclusão, romper com a racionalidade de origem Moderna, historicamente excludente, rompendo, também, com as instituições dela oriundas, pelo desfazimento de um pensamento hegemônico, normalizador, que pretender

tornas o Outro sempre o Mesmo, sob a justificativa de atribuir-lhe reconhecimento, de incluído nesse sistema hegemônico.

Com isso, há a destruição de instituições vigentes – e por destruição não entendemos “ruína, mas desmontar, demolir, pôr de lado [...] significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira” (HEIDEGGER, 2013, p. 27) – por iniciativa de movimentos e manifestações sociais. “Os futuros globais devem conceber-se e construir-se por meio de opções decoloniais; ou seja, trabalhando de forma global e coletiva para descolonizar a matriz colonial do poder, para pôr fim aos castelos de areia erguidos pela modernidade e seus derivados”¹⁰ (tradução nossa) (MIGNOLO, 2001, p. 49).

Aníbal Quijano (2002, p. 23) aponta como alternativa a situação não o deter a integração mundial, a pretensão de universalização, mas a de permitir que o desenvolvimento dessa integração se dê de forma mais completa, negando a conflitividade sistemática oriunda das dominações e da violência dela decorrente, permitindo que a diversidade das subjetividades e seres individualmente consideração deixem de ser um fator gerador da desigualdade – como na questão de raça – e que os indivíduos possam ser social e individualmente livres no seio das relações sociais.

Portanto, entendemos como adequado a esta estrutura de pensamento o desenvolvimento do pluralismo comunitário-participativo, em observância das práticas dos sujeitos sociais, como forma de redefinir e afirmar os direitos humanos dos excluídos, numa perspectiva de interculturalidade, pluralismo comprometido com a alteridade o qual funciona como um projeto contra-hegemônico que atua de forma mais direta no reconhecimento dos sujeitos sociais e de construção de novos poderes institucionais democráticos e que reafirmem direitos humanos a partir desta perspectiva do pluralismo (WOLKMER, 2006, p. 117).

Por fim, ressaltamos, mais uma vez, que a consequência necessária da implementação desse sistema pluralista é a solidariedade aplicada na prática, de forma política, estratégica e tática, a partir do cara-a-cara com o Outro (DUSSEL, 1995, p. 155), pois pensar a luta pelo reconhecimento requer que cada uma das partes envolvidas na relação reconheça não só que a outra necessita e merece reconhecimento, mas também que cada uma, em um sentido distinto, se sinta obrigada pela necessidade do Outro, pela mesma demanda por ele expressada (BUTLER, 2006, p. 71). Como afirma Luiz Carlos de Freitas (2005, p. 107), “Estamos precisando de acolhimento, de solidariedade, de coletivo, de consenso negociado, provisório,

¹⁰ Texto original: “Los futuros globales deben concebirse y construirse a través de opciones descoloniales; es decir, trabajando de forma global y colectiva para descolonizar la matriz colonial del poder, para poner fin a los castillos de arena erigidos por la modernidad y sus derivados.”

mas como construção histórica permanente”, para isso, necessitamos de histórias desintoxicadas e sóbrias que demonstrem a multiplicidade e complexidade da história, sem que essa seja vista como uma construção impessoal, ou unitária e universal oriunda das culturas hegemônicas (SAID, 2007, p. 171).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração o histórico da dominação exercida pela Totalidade sobre as subjetividades latino-americanas exposto durante o artigo, podemos compreender que essas opressões contribuíram para a situação atual de exterioridade das referidas subjetividades diante do sistema mundo vigente.

Tal situação é decorrente, também, da disseminação de um pensamento cínico, pelo qual há uma supressão da distinção do Outro, reconhecendo-o tão somente a partir de sua redução ao Mesmo, ou seja, a partir de sua adequação ao padrão de normalidade conforme ao estabelecido pelas sociedades hegemônicas. Com isso, apesar de o Mesmo perceber o Outro e a sua condição de exterioridade e distinção, não se compadece e não se afeta com essa situação de exclusão.

Destacamos, seguindo esta linha de raciocínio, que o próprio surgimento dos direitos humanos se deu neste contexto, criado por uma sociedade hegemônica, cínica, e teve desde a sua origem a finalidade de servir aos interesses de grupos e classes específicos. Todavia, em que pese a sua teórica pretensão de universalidade, percebemos que o que ocorre, na verdade, é a universalização de padrões criados pela Totalidade.

Como forma de superação deste contexto, propusemos, então, a prática da libertação, a qual propõe uma abertura ao Outro que interpela ao Mesmo em sua condição de exterior, para reconhecê-lo como ser distinto. Para isso, destacamos a necessidade da ressignificação e reinterpretção dos direitos humanos e de todas as instituições que servem a ele, de forma a integrar essas subjetividades.

Para isso, propusemos a disseminação de um pensamento fundado na alteridade, como forma de responsabilidade pelo Outro, de se compadecer com as necessidades interpeladas por ele, adotando uma postura ativa na satisfação dessas necessidades, por meio do desenvolvimento de um pluralismo jurídico, político, social e econômico que permita a participação desses grupos excluídos como serem distintos.

Destacamos, por fim, que para isso não é suficiente apenas o desenvolvimento dessa nova racionalidade fundada na alteridade, mas sobretudo a ruptura da racionalidade moderna

cínica e das instituições que com ela coadunam, para a formulação de novas proposições e criação de outras instituições já conformes a essa racionalidade da alteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, Brasília, maio/ago. 2013, p. 89-117. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em 30 set. 2018.

BORGES, C. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. **Poiesis: Revista de Filosofia**, v. 15, n. 2, p. 184-195, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/882>. Acesso em: 18 set. 2018.

BRAMBILLA, B.B.; FURTADO, O. Consciência e subjetividade: a práxis como alternativa à hegemonia do cinismo. In: BRAMBILLA, B.B.; PIZA, S. (Org.). **Subjetividade e Ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016, p. 124-139.

BUTLER, J. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Tradução de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006. Disponível em: <https://psicanalisepolitica.files.wordpress.com/2014/10/butler-judith-vida-precaria.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2018.

CLAVERO, B. Sujeto sin derechos y enemigo sin garantías en la Declaración Universal de Naciones Unidas, 1945-1966. In: **Derecho global: por una historia verosímil de los derechos humanos**. Madrid: Editorial Trotta, 2014, cap. 1, p. 21-92.

CALDARELLI, M.O.M. e PAIVA, A.P.O.M.V. A Ética da libertação e os Direitos Humanos. In: II Congresso Internacional de Política Social e Serviço Social: desafios contemporâneos, III Seminário Nacional de Território e Gestão de Políticas Sociais, II Congresso de Direito à Cidade e Justiça Ambiental. Direitos humanos, estado penal e criminalização da pobreza. Londrina, PR, 4 a 7 jul. 2017. Disponível em: <https://www.congressoservicosocialuel.com.br/anais/2017/assets/134482.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2018.

CANÇADO TRINDADE, A.A. **Desafios e conquistas do Direito Internacional dos Direitos Humanos no início do século XXI**. In: XXXIII Curso de Direito Internacional Organizado pela Comissão Jurídica Interamericana da OEA, Rio de Janeiro, 18 e 21-22 de agosto de 2006, p. 407-490.

CASTRO, L.A. **Criminologia da libertação**. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2015.

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_O_encobramento_do_outro.pdf. Acesso em: 16 ago. 2018.

DUSSEL, E. (Comp.). **Debate en torno a la ética del discurso de Apel**: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores; México: Siglo Veintiuno Editores, 1994. Disponível em:

https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/218.1991_espa.pdf. Acesso em: 31 ago. 2018.

DUSSEL, E. **Desconstrucción del concepto de “tolerancia”** (de la intolerancia a la solidaridad), México: UAM-Iz., 2006-b. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2018.

DUSSEL, E. **El metodo analéctico y la filosofía latinoamericana**. Nuevo Mundo, Mendoza, t. 3, n. 1, enero/jun. 1973.

DUSSEL, E. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos**. Carthaginensia: Revista de estudios e investigación, v. 8, n13-14, p. 395-414, 1992. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=227078>. Acesso em: 31 ago. 2018.

DUSSEL, E. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Edições Loyola-UNIMEP, São Paulo, 1982. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/21.Para_uma_etica_da_I.pdf. Acesso em: 16 ago. 2018.

FREITAS, L. C. **Uma pós modernidade de libertação**: reconstruindo as esperanças. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

GADAMER, H.G. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, M. **Que é isto – A filosofia?** : identidade e diferença. 3. ed. Petrópolis, RH: Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2013.

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/127217505/Totalidade-e-Infinito-Levinas>. Acesso em: 17 out. 2018.

LOBO, L.T.M.; COSTA, P.S.W. O avanço pelo caminho de reconhecimento do outro nos direitos humanos: O método analéctico da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. In: IV JORNADAS INTERNACIONALES DE HERMENÉUTICAS, “Hacia una hermenêutica neobarroca: mestizaje, imagen, traducción”, Buenos Aires, 2 al 4 de julio de 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/20794623/O_avan%C3%A7o_pelo_caminho_de_reconhecimento_do_outro_nos_direitos_humanos_O_m%C3%A9todo_Anal%C3%A9tico_da_Filosofia_da_Liberta%C3%A7%C3%A3o_de_Enrique_Dussel. Acesso em: 13 ago. 2018.

MACHADO, L.; LEAL, J.S. A criminologia da libertação desde uma fundamentação filosófica e socio-política. **Quaestio Iuris**, vol. 9, n. 2, Rio de Janeiro, 2016, p. 723-756. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/18774>. Acesso em: 10 ago. 2018.

MANCE, E.A. Uma introdução conceitual às filosofias da libertação. In: BRAMBILLA, B.B.; PIZA, S. (Org.). **Subjetividade e Ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016, p. 23-78.

MERRY, S.E. **Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales**: Debates contemporáneos en antropología jurídica. Universidade de Nova York, outubro de 2006. Disponível em:

[http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SVp93Yan1YkJ:terceridad.net/PyPS/Por temas/25 Alternativa-PP/Apoyo 2/Sally Merry Conf espa ol.%2525200104.07%255B1%255D.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SVp93Yan1YkJ:terceridad.net/PyPS/Por+temas/25+Alternativa-PP/Apoyo+2/Sally+Merry+Conf+espa+ol.%2525200104.07%255B1%255D.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br). Acesso em: 28 out. 2018.

MIGNOLO, W.D. **La colonialidad**: la cara oculta de la modernidad. Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Barcelona: Península, 2001.

MIGNOLO, W.D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun./2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2018.

OLIVEIRA, I.A.; DIAS, A.S. Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 17, n. 3, p. 90-106, set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/1798>. Acesso em: 31 jul. 2018.

PIZA, S. O cinismo como posição subjetiva aética e a práxis da libertação. In: BRAMBILLA, B.B.; PIZA, S. (Org.). **Subjetividade e Ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016, p. 79-102.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 11 nov. 2018.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, a. 17, n. 37, 2002, p. 4-28. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF. Acesso em: 14 nov. 2018.

SAID, E. W. **Humanismo e crítica democrática**. Rosaura Eichenberg (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIDEKUM, A. **Direitos fundamentais**: a dignidade humana. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011.

TAYLOR, C. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WALLERSTEIN, I. Quem tem o direito de intervir: Os valores universais contra a barbárie. In: **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007, cap. 1-2, p. 29-84

WEYL, P.; MOURA, L. **O Tu e o Outro**: O diálogo entre a Filosofia da Libertação e a Filosofia do Direito para o mundo latino. [entre 2015 e 2018]. Disponível em: <http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/O%20TU%20E%20O%20OUTRO%20O%20DI%20C3%81LOGO%20ENTRE%20A%20FILOSOFIA%20DA%20LIBERTA%20C3%87%20C3%83O%20E%20A%20FILOSOFIA%20DO%20DIREITO%20PARA%20O%20MUNDO%20LATINO.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2018.

WOLKMER, A.C. Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. **Revista Sequência**, n. 53, p. 113-1128, dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15095>. Acesso em: 12 set. 2018.

ZIMMERMAN, R. **América Latina**: o não ser. Petrópolis: Vozes, 1987.

Submissão em 28/11/2019 / Aceito em 30/09/2020