

**III ENCONTRO VIRTUAL DO  
CONPEDI**

**SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA  
JURÍDICAS**

**IRINEU FRANCISCO BARRETO JUNIOR**

**REGINA VERA VILLAS BOAS**

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

**Diretoria - CONPEDI**

**Presidente** - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

**Diretora Executiva** - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini - UNIVEM/FMU - São Paulo

**Vice-presidente Norte** - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

**Vice-presidente Centro-Oeste** - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

**Vice-presidente Sudeste** - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

**Representante Discente:**

Prof. Dra. Sinara Lacerda Andrade - UNIMAR/FEPODI - São Paulo

**Conselho Fiscal:**

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - ESDHC - Minas Gerais

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM - Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - Ceará

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UNIMAR - São Paulo

**Secretarias**

**Relações Institucionais:**

Prof. Dra. Daniela Marques De Moraes - UNB - Distrito Federal

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - UNIVEM - São Paulo

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie - São Paulo

**Comunicação:**

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - Paraíba

Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro - UNOESC - Santa Catarina

**Relações Internacionais para o Continente Americano:**

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

**Relações Internacionais para os demais Continentes:**

Prof. Dr. José Barroso Filho - ENAJUM

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - São Paulo

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - Paraná

**Eventos:**

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - Minas Gerais

Profa. Dra. Cinthia Obladen de Almendra Freitas - PUC - Paraná

Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello - UFMS - Mato Grosso do Sul

**Membro Nato** - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UMICAP - Pernambuco

---

S678

Sociologia, antropologia e cultura jurídicas [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Irineu Francisco Barreto Junior; Regina Vera Villas Boas – Florianópolis: CONPEDI, 2021.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5648-299-6

Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: Saúde: segurança humana para a democracia

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Sociologia. 3. Antropologia. III Encontro Virtual do CONPEDI (1: 2021 : Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



## III ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

### SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA JURÍDICAS

---

#### **Apresentação**

Os encontros nacionais do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI) têm se notabilizado como referência na disseminação de pesquisas, que abordam uma gama complexa e diversificada de áreas no âmbito da Ciência Jurídica e sua interface com as demais Ciências Humanas e Sociais. O grupo de trabalho Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas, do III Encontro Virtual do CONPEDI, foi realizado totalmente on-line em decorrência das necessárias medidas de distanciamento social impostas pela pandemia da Covid 19, no dia 26 de junho de 2021.

Os artigos apresentados no GT reafirmam a relevância do Conpedi enquanto espaço de divulgação e debates sobre temas jurídicos e sua interface com as dinâmicas sociais, culturais e políticas contemporâneas e sua interação dialética e ininterrupta com o Direito.

Os estudos apresentados no GT evidenciaram que os olhares sociológicos e antropológicos permanecem como perspectivas imprescindíveis na construção do saber jurídico contemporâneo. Em suas abordagens epistemológicas os pesquisadores participantes do grupo de trabalho recorreram a teóricos clássicos e contemporâneos, o que, simultaneamente, atualiza e rejuvenesce as possibilidades de interpretação no campo científico.

Cabe salientar que o GT se insere, dessa forma, na agenda contemporânea de discussões que envolvem a propositura de uma visão holística para o Direito. Essa abordagem, simultaneamente, expande o escopo dos fenômenos sociais e admite a presença de desafios ao campo jurídico, especialmente voltados a oferecer respostas a essas novas demandas que emanam da sociedade em tempos de crise ética, deterioração econômica e efervescência política e social.

Dessa forma, as pesquisas apresentadas no GT dialogam com as áreas da Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídicas, providenciando, aos que por aqui venham a se debruçar, discussões transversais e propostas inovadoras para os cânones do Direito contemporâneo. A originalidade dos trabalhos foi observada pela atualidade dos temas elencados nos artigos, perspectiva que reitera a relevância e a atualidade dos estudos que observam o Direito em perspectiva transdisciplinar.

As temáticas discutidas foram aprofundadas em ricos debates no transcorrer e ao término do GT, nos quais os pesquisadores puderam interagir mutuamente, aprofundar sua compreensão sobre os artigos apresentados e apontar inúmeras possibilidades de novas interações e pesquisas conjuntas, uma vez que houve perceptível convergência entre os temas abordados e as linhas de pesquisa dos membros do grupo de trabalho.

Os coordenadores do GT convidam os leitores para desfrutarem do teor integral dos artigos, com a certeza de profícua leitura, e encerram agradecendo novamente a honraria de dirigir os debates com a participação de pesquisadores altamente qualificados.

Junho de 2021

Profa. Dra. Regina Vera Villas Boas. Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL) e Pontifícia Universidade Católica de SP

Prof. Dr. Irineu Francisco Barreto Junior. Programa de Mestrado em Direito da Sociedade da Informação das Faculdades Metropolitanas Unidas - FMU-SP

# **EMANCIPAÇÃO, LIBERTAÇÃO E DECOLONIALIDADE: UM NOVO OLHAR SOBRE A IGUALDADE E A DIFERENÇA**

## **EMANCIPATION, RELEASE AND DECOLONIALITY: A NEW LOOK AT EQUALITY AND DIFFERENCE**

**Priscila Tinelli Pinheiro <sup>1</sup>**

### **Resumo**

O presente trabalho analisar a construção de um conceito decolonial da diferença face ao silenciamento dos povos latino-americanos e suas culturas, operado pela racionalidade eurocêntrica, na relação de colonização. Como metodologia, utiliza-se o método dialético, por meio de pesquisa bibliográfica, tendo em vista que a decolonialidade é fruto de um processo contra-hegemônico aos reflexos da colonialidade e da modernidade europeia. Como resultados, aponta-se a complementariedade dos conceitos analisados, visto que ambos almejam o fim das colonialidades, que são responsáveis pela hierarquização entre culturas, por meio de um diálogo intercultural, de uma atitude de alteridade para com o outro.

**Palavras-chave:** Colonialidade, Diferença, Emancipação social, Libertação, Diálogo intercultural

### **Abstract/Resumen/Résumé**

The present work analyzes the construction of a decolonial concept of difference in view of the silencing of Latin American peoples and their cultures, operated by Eurocentric rationality, in the colonization relationship. The methodology, the dialectical method is used, through bibliographic research, considering that decoloniality is the result of a counter-hegemonic process to the reflexes of European coloniality and modernity. As a result, the complementarity of the analyzed concepts is pointed out, since both aim at the end of colonialities, which are responsible for the hierarchy between cultures, through an intercultural dialogue, of an attitude of alterity towards the other.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Coloniality, Difference, Social emancipation, Release, Intercultural dialogue

---

<sup>1</sup> Doutora e mestre em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV); Professora Adjunta - UFMS/CPAN.

## 1 INTRODUÇÃO

Diante da realidade social perversa enfrentada pelos países latino-americanos, que se nota pelos inúmeros problemas políticos, econômicos e sociais característicos destes países periféricos. Podem ser atribuídos diversos fatores como originários deste cenário, como a forte relação de colonialidade travada entre as colônias do sul e os colonizadores do norte europeu.

Relação esta que, mesmo depois de uma dita independência, ainda deixa resquícios de dominação nos países pelos quais passou, haja vista a dependência econômica e política que impera sobre eles. Pode-se dizer que, com a construção de uma visão hegemônica, tipicamente eurocêntrica, a pluralidade cultural e social – típica destas comunidades – foi obscurecida. Isso porque, a colonialidade constitui-se num processo, cujas extensões são maiores do que aquelas construídas pelo colonialismo, o qual se resume na exclusiva relação de dominação colônia versus colonizador, já a colonialidade sobrevive mesmo depois da sua extinção.

Sem uma estrutura adequada para suportar os efeitos oriundos desta ruptura paradigmática, problemas como a pobreza, fome, violência, desemprego – que também são decorrentes da ação do capitalismo como sistema social e econômico – tornaram-se alarmantes e, como principal reflexo, teve-se a origem de fenômenos sociais, como a exclusão e a desigualdade social.

Há uma verdadeira luta de grupos que contém algum aspecto capaz de retirá-lo daquele seio de convivência, seja o físico, o psíquico, o político, econômico ou epistêmico. Todas as questões envolvendo diferenças e luta por emancipação ou libertação são consequências advindas do colonialismo – como primeiro estágio de dominação – em que os limites geográficos imperavam sobre uma verdadeira relação de cunho político e econômico travada entre os povos “descobertos” pelos europeus.

Como um segundo estágio de dominação, os laços de colonialismo saem de cena e passa a operar a colonialidade, que se constitui num movimento mais amplo de múltiplas relações de poder. Amplia-se, deste modo, a hegemonia econômica, de dominação para a efetivação de um projeto de poder, o qual visa – dentre outros – a expansão da ideologia própria do eurocentrismo.

A valorização dos aspectos culturais e das experiências produzidas nos países periféricos, como o Brasil, é um importante passo a fim de reduzir as consequências cruéis de um imperialismo tão presente atualmente. Aproveitar-se, então, das raízes históricas construídas pela própria comunidade é dar a chance aos problemas sociais elencados de serem

solucionados por alternativas mais adequadas à realidade Latino-Americana, a qual em muito se difere da européia que os ainda “colonizadores” querem impor aos povos ameríndios.

A partir destas considerações, o presente trabalho se destinará à discussão acerca das questões que envolvem o contexto da modernidade, em especial, os efeitos ocasionados por este fenômeno no Brasil, enquanto país periférico, bem como analisar – a partir desta realidade social específica – de que maneiras os conceitos de libertação e emancipação expostos por Enrique Dussel e Boaventura de Sousa Santos contribuem para a análise do conceito decolonial da diferença?

## **2 ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE COLONIALIDADE E MODERNIDADE**

A passagem do paradigma clássico, medieval, para o da modernidade é de difícil delimitação, porque se trata de um movimento gradual que foi marcado pela ausência de linearidade. Pode-se dizer, então, que o contexto histórico em que emergiu tal pensamento compreende-se entre os séculos XV e XVI, com a descoberta do Novo Mundo, o Renascimento e a Reforma Protestante.

É importante ressaltar que a modernidade, compreendida como um movimento ocidental, não se estabeleceu sem a colonialidade. Isso porque “modernidade e colonialidade são as duas faces da mesma moeda” (OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão, 2010, p. 17). Pode-se dizer, então, que a modernidade se construiu e fortificou a partir de ideias de colonialismos e de colonialidades, já que estes se estabelecem de maneiras diversas a depender das especificidades do colonizador e do colonizado. Essa modernidade vai se basear, por exemplo, no conhecimento científico como único credível – que é do europeu ou no máximo o do norte americano – e a colonialidade vai justamente reforçar isto, tendo em vista que o conhecimento dos povos que foram colonizados não interessa.

A partir da concepção posta de colonialismo enquanto apropriação da força física, do território e da geografia, vislumbra-se que ele seja um primeiro estágio do contato do europeu para com o novo. No entanto, o conceito de colonialidade vai além, visto que extintos os colonialismos, ela permanece no imaginário dos colonizados.

Mignolo estabelece a seguinte relação entre a conquista geográfica – constituinte do projeto da modernidade – e a colonialidade:

[...] o fato é que a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que se identificou a partir desse momento com

a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. A partir deste momento, do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como auto-imagem do poder (MIGNOLO, 2005, p. 36-37).

A colonialidade pode ser vislumbrada, então, como uma relação forte – que ultrapassa o tempo de permanência do colonialismo – e devastadora, ao enaltecer a cultura europeia – do colonizador – acaba, por outro lado, por rebaixar e invisibilizar culturas e epistemologias daqueles considerados “descobertos” pela expansão geográfica. Abandona-se, a própria história dos povos periféricos por não seguir o modelo “ideal” e, desta maneira, o que é produzido por estas pessoas não é capaz de se sobrepor à racionalidade eurocêntrica.

Com base na distinção entre os conceitos de colonialismo e de colonialidade, Oliveira e Candau (2010, p. 18) resumem esta questão da seguinte maneira:

[...] o colonialismo é mais do que uma imposição política, militar, jurídica ou administrativa. Na forma da colonialidade, ele chega às raízes mais profundas de um povo e sobrevive apesar da descolonização ou da emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX. O que esses autores mostram é que, apesar do fim dos colonialismos modernos, a colonialidade sobrevive.

Para esta situação ficar mais clara, tomemos o caso do Brasil para a análise. Apesar de não haver mais a relação de colonialismo na sociedade brasileira, porque – do ponto de vista da dominação geográfica – ela deixou de ser colônia há muito tempo para viver, hoje, numa República, é notável a colonialidade ainda presente no ideário do povo brasileiro, pelo fato de que ela representa as marcas deixadas por esse colonialismo nas formas de pensar e de agir dos mais variados grupos sociais marginalizados.

Este movimento de “europeização” dos territórios colonizados, no sentido de apagar tudo o que foi produzido pelas vítimas da dominação, constitui no que Walter Mignolo (2005, p. 36) descreve como “[...] o conceito de “colonialidade” como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade”. Isso porque, a proposta inicial da modernidade contrapõe-se significativamente aos efeitos provocados pelas ações rumo ao progresso. Por outro lado, a colonialidade, como elemento constitutivo da modernidade, perfaz-se por meio de relações de desigualdade de poder, as quais acabam por tornar invisíveis as características e aquilo que é produzido pelos não-europeus.

A colonialidade é constituída por diversas facetas e talvez a mais forte delas seja a do poder, cuja expressão é utilizada por Aníbal Quijano (2005, p. 118) para retratar a força exercida pelos dominadores em face dos dominados. Para ilustrar, pode-se dizer que ela

[...] reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e



a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. Essa operação se realizou de várias formas, como a sedução pela cultura colonialista, o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura, estimulando forte aspiração à cultura europeia por parte dos sujeitos subalternizados (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 19).

Esse poder sobre a cultura do “outro” é exercido de forma tão densa que acaba por distorcer o seu próprio imaginário para que o modelo, no caso o ocidental, prevaleça. Trata-se de ações tão devastadoras no que atine às raízes dos colonizados que eles acabam por ser convencidos a adotar o imaginário europeu como modelo de vida em todos os seus aspectos.

Na perspectiva de Quijano, o exercício do poder colonial tem duas consequências fundamentais:

A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores (QUIJANO, 2005, p. 127).

A partir deste panorama, é possível observar a importância da construção de teorias pautadas na realidade dos países dominados, ou seja, conhecimentos cujo olhar parta do colonizado, mas não do colonizador, com o objetivo de conferir maior legitimidade a tais epistemologias. Como serão apresentados nos tópicos seguintes, os conceitos de emancipação e libertação são necessários para a análise mais específica desta realidade marcada pela exclusão de culturas pelo fato delas se constituírem de maneira diversa daquilo que se instituiu como hegemônico.

### **3 O CONCEITO DE EMANCIPAÇÃO SOCIAL NA PERSPECTIVA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

Torna-se premente a análise do conceito de emancipação social, construído por Boaventura de Sousa Santos, por meio das suas especificidades e limitações quando a sua aplicabilidade, com a finalidade de encontrar um fio condutor capaz de encaixá-lo no contexto dos países, que ainda são afetados pelas colonialidades presentes no imaginário de sua população.

Como primeiro ponto, o autor nos apresenta a emancipação social como um conceito de fundamental importância para a modernidade, especificamente, a do Ocidente. Isto se deve ao fato de que ela está pautada nas dualidades existentes “[...] entre ordem e progresso, regulação e emancipação e entre uma sociedade com muitos problemas e a possibilidade de resolvê-los em outra melhor, que são as expectativas” (SANTOS, 2007, p. 17).

Diante do cenário de dominação eurocêntrica cultural – aqui compreendida em seu sentido macro – dos povos colonizados, Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 10) entende que a reinvenção da teoria crítica enfrenta problemas originados pela cultura e pela modernidade ocidental, que na sua visão constituem-se no silêncio e na diferença. Sobre estes problemas, o autor explica que

O primeiro tem origem na cultura hegemônica que teve contato com outras culturas, mas foi um contato colonial e, portanto, de silenciamento e desprezo. O segundo implica uma luta em duas frentes – a política da hegemonia que conduz à idéia de que não há outras culturas críveis e a política da identidade fundamentalista (SANTOS, 2007, p. 10-11).

Nota-se que o autor aponta as práticas decorrentes da colonialidade como prejudiciais à formulação de uma teoria crítica, tendo em vista a sua incapacidade de permitir o convívio entre diversas culturas, ou seja, de promover uma multiculturalidade, a qual voltaremos à discussão no último tópico. Isso decorre, significativamente, do caráter monocultural assumido pela teoria crítica desde a sua concepção, porém – “[...] diante da realidade intercultural de nosso tempo” (SANTOS, 2007, p. 52) – não é mais possível pensar de maneira unidimensional, sendo premente, portanto, a necessidade de uma visão multidimensional e, por sua vez, multicultural, a fim de possibilitar uma aproximação mais fidedigna dos arcabouços teóricos produzidos e da realidade apresentada, caso contrário, estaremos diante de uma enorme discrepância teórica.

Assim, para além da cultura europeia – que é posta como hegemônica – não há nada que deva ser valorizado e, por isso, será relegado à sombra e ao esquecimento. Afeta-se, desta maneira, a relação de pertencimento daquelas populações, já que para uma cultura permanecer viva, ela deve ser uma prática constante entre as gerações presentes e futuras, sob pena de que as raízes se percam com o passar do tempo.

Com base nestas considerações, depreende-se uma concepção particular do sociólogo português acerca da modernidade, a qual ultrapassa a delimitação de um paradigma sócio-cultural universal e passa a ser compreendida como um paradigma local que se globalizou com êxito (SANTOS, 2007). Além disto, Santos (2007, p. 19) sugere que, frente a esta visão ocidental impregnada ao paradigma da modernidade, é preciso propor soluções modernas, para os problemas que decorrem desta transição paradigmática, ou seja, para problemas construídos nesta conjectura moderna. Isso significa que, na sua perspectiva, temos que abandonar a típica visão eurocêntrica e colonialista e estruturar novas formas de pensar a realidade tipicamente dos países periféricos, no caso em tela, da América Latina.

Para tanto, seria preciso reformular a própria concepção de emancipação social – proposta por ele como uma alternativa para os países do sul, no que tange aos seus grupos excluídos. Sobre esta situação, Santos (2007, p. 17-18) afirma que

O problema é que a emancipação social é um conceito absolutamente central na modernidade ocidental, sobretudo porque esta tem sido organizada por meio de uma tensão entre regulação e emancipação social, entre ordem e progresso, entre uma sociedade com muitos problemas e a possibilidade de resolvê-los em outra melhor, que são as expectativas. Então, é uma sociedade que pela primeira vez cria essa tensão entre experiências correntes do povo, que às vezes são ruins, infelizes, desiguais, opressoras, e a expectativa de uma vida melhor, de uma sociedade melhor.

Para Santos, a emancipação – mesmo sendo um conceito tipicamente da modernidade ocidental – ainda seria o adequado para os problemas sociais dos países do sul, mas talvez necessite de um rearranjo. Seria necessário, então, pensar em uma alternativa contra-hegemônica, face ao domínio que outras sociedades, como a europeia, exercem desde o colonialismo sobre os países periféricos. O advento da modernidade acabou por fomentar estas relações desiguais travadas entre os países colonizadores e os colonizados, já que não conseguiu cumprir suas promessas iniciais, no sentido de relegar à escuridão todas as experiências locais que ameaçassem esta hegemonia até então construída.

É o que ele enquadra como uma das cinco formas de produção da não-existência, qual seja: a sobreposição do global em detrimento do local. Ao transportar esta perspectiva para o fenômeno da colonialidade nos países latino americanos, podemos dizer que as experiências produzidas pelos europeus sempre estiverem à frente daquelas aqui encontradas. Era como se as colônias estivessem sempre atrasadas, quando comparadas com as metrópoles europeias, sob as dimensões do conhecimento, das formas de produção e da própria cultura.

Houve, então, todo um exercício de invisibilização para com estes povos de um modo geral, a fim de garantir a hegemonia europeia. E, desta maneira, “as entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de seres alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global” (SANTOS, 2010, p. 104).

Assim, Santos descreve que “há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível” (2010, p. 102). Trata-se de um movimento, cujas consequências são tão fortes e drásticas que afetam inclusive o ideário das populações preteridas ocasionando o silenciamento destas experiências produzidas ao longo de sua história.

Diante dos efeitos ocasionados pela relação de colonialidade, que ainda é muito presente no ideário dos povos latino americanos parta das margens, a fim de que as estruturas de poder possam ser compreendidas sem a influência do centro, que seria a colonialidade como extensão do colonialismo (SANTOS, 2007, p. 59). Seguindo a lógica do autor, o colonialismo, assim compreendido como “[...] todas as trocas, todos os intercâmbios, as relações, em que uma parte mais fraca é expropriada de sua humanidade” (SANTOS, 2007, p. 59) impede que muitas

sociedades – ainda hoje – sejam visualizadas fora de uma “[...] ideia de privação da humanidade das pessoas” (SANTOS, 2007, p. 59).

Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 55) aponta o silêncio e a diferença como dois problemas cruciais para a criação de alternativas para estas populações. O primeiro deles refere-se ao fato de conquanto tenha havido uma aproximação com culturas diversas, este foi realizado de maneira colonial, ou seja, no sentido de silenciamento em virtude do respectivo rebaixamento destas frente à cultura europeia. E ele acrescenta a magnitude que os danos deste silêncio representam, a qual até os dias atuais constitui-se naquilo que não pode ser dito, como se afrontasse aqueles que ainda são postos como os dominadores das experiências locais.

Como segundo problema apontado por Santos, está a diferença – a qual perfaz nosso objeto, cuja análise será aprofundada no último tópico – e engloba uma questão importante para o debate, que é a incomensurabilidade. Duas frentes de luta são postas em análise pelo autor: a política de hegemonia e a da identidade absoluta. A primeira delas refere-se ao fato de não haver outras culturas críveis e a segunda, por sua vez, visualiza a existência de outras culturas, mas estas – por sua vez – são incomensuráveis (SANTOS, 2007, p. 55).

A construção teórica de Santos acerca da reconfiguração da concepção de emancipação social está pautada numa questão central, que é o “[...] respeito da igualdade e o princípio do reconhecimento da diferença” (2007, p. 62). Neste sentido, ele prescreve que

Na modernidade ocidental, seja nas teorias funcionalistas conservadoras seja nas teorias críticas, até agora não tratamos isso de maneira adequada, porque – sobretudo na teoria crítica – toda a energia emancipatória teórica foi orientada pelo princípio da igualdade, não pelo princípio do reconhecimento das diferenças. Agora temos de tentar uma construção teórica em que as duas estejam presentes, e saber que uma luta pela igualdade tem de ser também uma luta pelo reconhecimento da diferença, porque o importante não é a homogeneização mas as diferenças iguais (SANTOS, 2007, p. 62-63).

Respeitar as diferenças é, na visão do autor, primordial, haja vista a multiplicidade de culturas da qual estamos diante. Nesta medida, não devemos sobrepor as culturas umas as outras, pois elas possuem a sua importância em particular e representam a própria identidade de cada grupo correspondente. Deve-se, por outro lado, permitir que todas convivam de maneira harmônica, a fim de que haja o respeito entre elas, o que ultrapassa a mera tolerância e possibilita o reconhecimento igualitário entre elas.

Esta resignificação da emancipação social perpassa, neste sentido, pela dita “Epistemologia do Sul” – construída pelo autor – a qual constitui num “[...] novo paradigma a encarnar uma outra racionalidade ampla e abrangente, capaz de apreender a riqueza infinita e a diversidade da experiência social em todo o mundo” (CARVALHO, 2009, p. 4). Contudo, devemos ter em mente que este “Sul” referenciado pelo autor não se restringe a um espaço

territorial, mas “[...] sim, uma categoria sócio-política relativa aos países, regiões, segmentos, grupos que sofrem processos de exclusão, opressão e discriminação. O ‘Sul’ é uma metáfora do sofrimento humano, produzido nas hibridações do capitalismo e da colonialidade do poder” (CARVALHO, 2009, p. 4).

Neste sentido, apresenta-se – no tópico seguinte – a filosofia da libertação como uma construção teórica importante para análise da diferença do ponto de vista decolonial, que é a proposta do presente trabalho. A contribuição deste estudo revela-se justamente na oferta, pela filosofia da libertação, de um contraponto com a teoria crítica e a emancipação social de Boaventura de Sousa Santos, até então estudadas.

#### **4 LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL ENQUANTO FORMULAÇÃO LATINO-AMERICANA**

A filosofia da libertação surge como a tentativa mais significativa de construção de uma teoria voltada ao contexto da América Latina. Isso porque, a produção teórica até então existente não abarcava de maneira fidedigna a realidade típica das populações latino-americanas, ou quando se reproduziam as formas de pensar dos europeus, estas se mostravam inautênticas.

Diante da insuficiência da totalidade norte-atlântica, que tratava os demais como “objeto” ou “coisa”, Enrique Dussel descobre-se como não-europeu e, a partir da sua própria condição como latino-americano, inicia o delineamento dessa proposta acerca de uma filosofia crítica.

O referido autor entende que é preciso assumir as raízes, ou seja, criar soluções a partir do próprio contexto vivenciado pelos países latino-americanos, sob pena de estarem fadadas novamente ao fracasso. Pelo fato, então, de termos sido obrigados a pensar em consonância com a racionalidade moderna eurocêntrica, corre-se um risco de construirmos uma teoria que reproduza sobremaneira os quadros epistemológicos hegemônicos, ou seja, que parta do Norte para o Sul e deixe à margem novamente a cultura própria dos grupos excluídos nas esferas social, política e econômica.

Com base nesta proposta, o filósofo argentino criou a Filosofia da Libertação, que consiste num método e numa nova forma de pensar a realidade destes povos tão oprimidos desde a colonização. Apresenta-se como um contradiscurso face ao hegemônico difundido

pelos europeus, o qual preconizava uma verdadeira dominação ao mundo periférico. Pode-se dizer, então, que a Filosofia da Libertação, à luz das formulações Dusselianas,

[...] consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elite-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem- mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) (DUSSEL, 1995, p. 18).

Há um verdadeiro confronto entre culturas, em que uma se intitula superior a outra e acaba por invisibilizar tudo aquilo que foi construído durante séculos pelas vítimas da colonização; da dominação cultural, política e econômica. É como se não fosse reconhecida a importância da manutenção daquele contexto sócio-cultural a fim de preservar as raízes daquelas comunidades. São profundas ações mutiladoras – por parte desta racionalidade ocidental – que simplesmente, ao desembarcarem na América-Latina, ignoraram tudo que havia aqui para instalar o modelo europeu de sociedade.

Na medida em que se busca a produção de um discurso na contramão do europeu, Dussel entende que a intenção desta Filosofia é realmente mostrar-se como bárbara, no sentido de romper com o universalismo pregado pela Europa, a qual se coloca como superior a todas as outras culturas, formas de pensar, produzir e de ser (DUSSEL, 1986, p. 212). É mais uma tentativa de se fazer ouvir, diante de tamanha negação prolongada durante a história de dominação sofrida pela América Latina.

O autor propõe que uma teoria para que seja autêntica, deve ser pensada “[...] escutando a palavra provocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro [...]” (DUSSEL, 1986, p. 190). Por meio, então, dos próprios povos que sofrem com os problemas sociais construídos em nome de um progresso desenfreado, é que a libertação é compreendida, por ele, como a solução adequada.

Isso porque, a libertação – proposta pelo filósofo argentino – tem como ponto de partida a própria cultura e visão de mundo dos que vivem até os dias atuais o que as suas gerações antepassadas passaram desde o período colonial e que – agora – vivenciam no âmbito local as múltiplas formas de dominação. É uma verdadeira reprodução do imaginário europeu, que nega tudo aquilo que se apresenta como diferente do seu modelo.

Não há, neste sentido, uma preocupação para com a manutenção da diferença, pretende-se, entretanto, a transformação do “outro” no próprio “eu”. Daí decorre a necessária inserção da ideia de alteridade – a qual Dussel transporta de Emmanuel Levinás – para que haja um respeito às diversidades tão presentes nos povos latino-americanos. Da mesma forma que o “eu” enxerga a diferença no “outro”, este “outro” também percebe o “eu” como um ser diverso

dele, já que a percepção do diferente é mútua, tanto pelas características físicas, quanto pelos modos de pensar.

A ideia era criar um método para esta filosofia que tomasse como ponto de partida a conversa com o outro e deixasse de lado aquele pensamento que parte de cima para baixo, ou seja, daquilo que o filósofo entende adequado para ser aplicado aos povos oprimidos. Ele denomina este método de analética, porque ele vai além da clássica dialética, a qual por vezes pode ser aplicada de maneira falsa e acabar sendo dominadora (DUSSEL, 1986, p. 197).

A analética não pretende a eliminação da dialética, mas almeja resgatar o trajeto humano interrompido e negado pela totalidade europeia, o que somente será possível por este “outro”, até então, excluído da história.

Essa descoberta do outro deve partir das suas próprias especificidades, sob pena de se tornar opressora e encobri-lo ainda mais. Deve-se, de acordo com a perspectiva dusseliana, permitir escutar o outro, por meio da relação face-a-face, a qual constitui o método proposto pela filosofia da libertação, pois – desta maneira – haverá a desconstituição da relação de dominação responsável pela vitimização dos povos latino-americanos, os quais tiveram que aderir a uma proposta pronta em detrimento do seu modelo cultural próprio.

Por meio desta deturpação da realidade, em que – de um lado – o oprimido (a “vítima”) é colocado como o culpado e – do outro – o opressor (o “culpado”) considera-se inocente, está-se diante do referido mito da modernidade, além de uma forma de irracionalismo. Isso se justifica pelo simples fato de um – o oprimido – não corresponder às expectativas do outro – o opressor, do ponto de vista da já aludida diferença dos modos de ser, agir e pensar. Dito de outra forma, nega-se tudo aquilo que ameace a totalidade europeia.

Como uma alternativa a este irracionalismo, constituído na modernidade e que permeia os países do Sul até a atualidade, é que a Filosofia da Libertação ganhou espaço. Manifestou-se, desta maneira, pela visão totalitária propagada pela Europa, a qual se revelou “[...] no descobrimento como negação e encobrimento deste outro, por exemplo, a descoberta do índio, o qual passou a ser reconhecido como o mesmo – sob o ponto de vista da dominação colonial – e, por outro lado, como diferente” (OLIVEIRA; DIAS, 2012, p. 92).

Intenta-se, pela práxis da libertação, a descoberta do outro de maneira que a alteridade se sobreponha ao olhar opressor que a totalidade eurocêntrica tende a construir. Assim, “a crítica ao sistema excludente existente só é possível com o reconhecimento do outro (vítima) como sujeito autônomo, livre e “distinto” (não só igual ou diferente). O reconhecimento do outro como ser vivente” (OLIVEIRA; DIAS, 2012, p. 102).

Trata-se de uma árdua tarefa, pois a racionalidade europeia nos ensinou a olhar para o outro a partir do que ele se diferencia de nós. Estamos sempre em busca da diferença e da hierarquização das pessoas, das crenças, das culturas, dos modos de produção. Daí a necessidade da adoção de uma nova razão, a qual se mostre mais libertadora deste pensamento classificador fruto das colonialidades presentes nos países que passaram pela “descoberta” europeia.

O autor nos atenta para o respeito mútuo, conquistado por meio da prática da alteridade, já que a [...] libertação é um processo de oposição à dependência, é ao mesmo tempo ato e efeito, uma vez que ouvida a voz do “outro” (ato) toma-se consciência, sente-se responsável por ele e o liberta da opressão vivenciada (efeito) (FARIAS, 2016, p. 90).

O oprimido – para utilizar a terminologia dusseliana – é o diferente perante a totalidade europeia: o índio, o negro e suas variadas ramificações, a população em situação de rua, pois só o fato de enquadrarmos todos os subgrupos nestas simples categorias, já representa uma mutilação das suas características, uma vez que cada um deles apresenta suas próprias culturas, crenças, etc. e se diferenciam sobremaneira uns dos outros.

A Filosofia da Libertação – em meio a sua oposição à totalidade europeia – pretende se estabelecer como uma teoria autêntica da América Latina, visto que seu ponto de partida é justamente as mazelas advindas das colonialidades sobre estes povos. O resgate, então, destes oprimidos por uma relação de dominação deve ocorrer – segundos os preceitos dusselianos – por uma práxis libertária, a qual se inicia pelas próprias vítimas, por meio de significativa modificação da racionalidade que os domina, no sentido de olhar para o outro com alteridade, mas não pela sua diferença – esta ainda vislumbrada de maneira decolonial.

## **5 UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DA IGUALDADE E DA DIFERENÇA A PARTIR DE DUSSEL E SANTOS**

O desafio posto à discussão por este último tópico consiste em encontrar uma maneira de construir um conceito decolonial da diferença, ou seja, uma diferença que não se apresente de forma excludente, como a aquela decorrente dos processos de dominação, típicos da colonização. Para tanto, o caminho teórico percorrido até o momento neste trabalho contribuirá para construirmos um caminho alternativo frente a esta realidade histórica de silenciamentos.



Quando tratamos das questões da igualdade e da diferença, em regra, as colocamos em momentos diferentes de análise, na medida em que se identifica a “diferença” e imediatamente há a menção de que não pode haver um tratamento legal e social discriminatório.

A ideia de igualdade tem permeado as discussões sociais e jurídicas de maneira frequente em nosso país. Tornou-se, portanto, uma construção jurídica em que se defende que a lei deve ser igual para todos sem qualquer forma de privilégio. Com essa formulação, a igualdade constituiu-se como um dos pontos fundamentais do constitucionalismo tanto no século XIX e, principalmente no século XX.

No entanto, vários questionamentos foram construídos em torno da ideia de igualdade, constatando que inúmeras pessoas e grupos não conseguiram usufruir de tal princípio, pois ele não levaria em consideração as desigualdades de oportunidades a que eles estavam expostos.

Assim, ganha destaque a crítica à igualdade formal construída sob a influência liberal que se transformou em uma ficção para pessoas socialmente desfavorecidas. A Constituição Federal de 1988 contemplou a igualdade como princípio fundamental e trouxe também inúmeras situações em que reconhece a necessidade de tratamento diferenciado a alguns grupos sociais.

Conforme visto no tópico anterior, a racionalidade moderna também criou resoluções e parâmetros do que seria considerado “normal” e “diferente”. Tal lógica binária aprofundou as formas de exclusão e acirrou as discriminações em face dos “diferentes”.

Boaventura de Sousa Santos nos afirma que vivemos em sociedades juridicamente democráticas, mas socialmente fascistas, onde pessoas e grupos inteiros não conseguem usufruir dos direitos e dos aspectos fundamentais que caracterizam a cidadania. O fascismo social produz grandes impactos nas sociedades em que atua e, segundo Boaventura de Sousa Santos, cria três tipos de sociedade: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil (SANTOS, 2007, p. 43).

O autor nos propõe, a título de ilustração, que coloquemos o estado no centro de uma determinada sociedade e daí conseguiremos visualizar a relação que se estabelece entre cada grupo e o acesso aos direitos. A sociedade civil íntima seria o círculo feito à volta do Estado em que gozam de um nível elevado de inclusão social e mantem vínculos estreitos com o mercado e com as forças econômicas que o governam.

Já a sociedade civil estranha seria o círculo intermediário e nela os grupos sociais experimentam um misto de exclusão e inclusão, sendo esta de baixa intensidade e a sociedade

civil incivil corresponderia ao círculo exterior ocupado por pessoas totalmente excluídas e invisibilizadas e sem quaisquer direitos (SANTOS, 2007, p. 44).

Diante das mais diversas formas de negação de direitos e da potencialização das invisibilidades sociais, é preciso pensarmos na necessidade do fortalecimento do direito à diferença tanto do ponto de vista individual quanto coletivo.

Tal exercício de reflexão e argumentação deverá contemplar os avanços possíveis com o reconhecimento das diferenças, mas também dos processos de construção dos padrões de “normalidade”. Isso quer dizer que não é suficiente que reconheçamos as diferenças, mas que questionemos: diferença em relação a que? Uma vez identificado o padrão ou parâmetro utilizado, partiremos para mais uma etapa: De onde surgiu o padrão utilizado? Quais as pessoas, quais situações e espaços foram considerados para a sua elaboração? Quais as relações de poder que se articularam para que o referido padrão pudesse ganhar força social, política, jurídica, entre outras.

Sem esse processo de depuração dos chamados padrões de normalidade, não será possível falarmos de um direito à diferença que ultrapasse o mero campo das condutas de reconhecimento, mas que necessitam acessar as camadas mais profundas do que se considera o “igual”.

Boaventura de Sousa Santos nos fala da relação entre igualdade e diferença:

Daí, o novo meta-direito intercultural que, em meu entender, deve presidir a uma articulação pós-colonial e multicultural das políticas de igualdade e de identidade: temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza. (SANTOS, 2006, p. 313).

Diante do ser humano concreto, ou seja, do sujeito que sofre a injustiça, reconhecer-se como diferente ou atribuir a outra pessoa um fator de diferenciação deverá estar acompanhado do exercício reflexivo proposto acima. Trata-se de uma conduta inegociável de co-existência entre “diferentes” e “iguais”, onde ambos os grupos busquem ampliar seus horizontes de sentido para compreender os processos de construção de tal divisão.

Além do auto-reconhecimento, tal exercício envolve também a auto-responsabilização, na medida em que ao nos depararmos com as diferenças e ampliarmos a lente do porquê as estamos considerando como tal, ocorrerá a possibilidade de escolha, qual seja, continuar colocando um rótulo no que se considerou diferente e assumir a postura de respeito e tolerância ou proceder à sua ressignificação e contribuindo para que os padrões de normalidade sejam desconstruídos.

A partir do exposto, entendemos que não é suficiente o reconhecimento das diferenças, mas se torna fundamental problematizá-la. Thomaz Tadeu da Silva defende que o conceito de

diferença deve ser analisado em conjunto com a ideia de identidade e que ambos são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva.

Realmente, as identidades, ou seja, como me vejo e como me relaciono com os outros, são construídas nos mais variados espaços em que o indivíduo transita. O auto-reconhecimento tem por objetivo mapear as múltiplas identidades que assumimos da maneira mais objetiva possível e como criamos os critérios de enunciação das diferenças.

O processo de desconstrução que aqui se propõe tem por finalidade tornar mais evidentes os critérios que foram eleitos por pessoas ou grupos para a hierarquização de determinadas identidades criando um raciocínio dicotômico entre nós e eles (os diferentes). É através da representação, entendida como sistema de atribuição de significados, que a identidade e a diferença passam a ganhar força.

Houve, nesta medida, uma modernidade calcada num projeto de hegemonia europeia, a qual se justificou no estabelecimento e na reprodução de uma “[...] lógica binária de subalternização de outro diferente: nós versus eles” (MAGALHÃES, 2013). Ela não existe para todos, na medida em que “[...] é hegemônica e necessita de uniformizar os menos diferentes, expulsando, excluindo, exterminando, encarcerando os considerados mais diferentes nestes 500 anos de modernidade europeia” (MAGALHÃES, 2013).

A dificuldade criada por todo este processo de dominação – decorrente de fortes relações de poder – é em conviver com a diferença, ou melhor, em reconhecer e valorizar a diferença. Assim, “a ignorância colonialista consiste na recusa do reconhecimento do outro como igual e na sua conversão em objeto [...]” (SANTOS, 2010, p. 32). Para além do eurocentrismo – enquanto ideologia, paradigma sócio-cultural, política e forma econômica – não há nada, pois se desqualifica aquilo que represente a quebra desta hegemonia.

Na visão de José Luiz Quadros Magalhães (2013), devem ser promovidas “infiltrações” – estas compreendidas como um movimento de resistência à hegemonia europeia – com vistas a romper com a reprodução deste projeto de modernidade eurocêntrica. Caracterizado pela “[...] uniformização e subalternização do outro (diferente)”, a execução deste projeto desaguou numa verdadeira exclusão das vozes não só latino-americanas, mas de todas as populações, cujos territórios passaram pela colonização.

Além disso, o autor tece uma crítica ao direito à diferença, pois – na sua visão – a leitura da diferença a partir do conceito tradicional, tende a ser relacional. Ou seja, um indivíduo é diferente em relação ao outro indivíduo e, nesta medida, um deles se coloca numa posição superior, por ser o modelo, e o outro, por sua vez, o diferente. O que ele diz, então, é que – por

esta linha de pensamento – “reconheço o outro diferente, na sua diferença, mas deixo claro sua diferença enquanto algo estranho, que foge aos padrões de civilização moderna masculina, branca e europeia” (MAGALHÃES, 2013).

Para complementar, Araújo (2005, p. 46) descreve que a dualidade entre igualdade e diferença acaba por encobrir a interdependência de ambos os termos. Entretanto, quando se elimina essa dicotomia, “será possível não só dizer que os seres humanos nascem iguais mas diferentes, como também sustentar que a igualdade reside na diferença” (ARAÚJO, 2005, p. 46). Para o autor, “a única alternativa é, pois, recusar a oposição igualdade/diferença e insistir continuamente nas diferenças como a condição das identidades individuais e coletivas, como o verdadeiro sentido da própria identidade” (ARAÚJO, 2005, p. 46). Assim, “[...] a diferença binária daria lugar à diferença múltipla, única forma de fugir das armadilhas da disjunção igualdade ou diferença (ARAÚJO, 2005, p. 46)”.

Reside neste aspecto, o ponto de contato entre as teorias de Dussel e de Santos já apresentadas, acerca da reformulação da visão do conceito de diferença. Por meio das seguintes propostas, os autores – cada um seguindo os pressupostos de suas teorias – dizem como pode ser feita a emancipação social e a libertação à luz da dialeticidade típica de um conceito decolonial da diferença, quais sejam: o encontro da igualdade na diferença, pela hermenêutica diatópica e a viabilização do diálogo com o outro.

Neste sentido, mais do que lutar pelo direito à diferença, o qual necessariamente funda-se na antítese igualdade e diferença, deve-se lutar pela diversidade constituída por um espaço, onde os indivíduos podem ser existir livremente em suas múltiplas características; é sobremaneira um espaço de diálogo, no qual se escuta a voz do outro – que permaneceu silenciada deste a modernidade. Ela independe, por sua vez, do reconhecimento do outro como igual ou não, porque o indivíduo simplesmente existe na sua singularidade (MAGALHÃES, 2013).

Sobre o citado encontro da igualdade na diferença, Boaventura de Sousa Santos descreve que

A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase comparável nas condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem (2010, p. 38).

E ele acrescenta que “isto é tanto mais grave quanto é certo que nas condições do capitalismo global em que vivemos não há reconhecimento efetivo da diferença (racial, sexual, étnica, religiosa, etc.) sem redistribuição social” (SANTOS, 2010, p. 38). Dentro desta

concepção colonial, quando há o reconhecimento da diferença, este ocorre no sentido de transformar todos em pares, o que – na verdade – é uma padronização.

A construção decolonial da diferença aparece, por sua vez, na contramão daquilo que até então se convencionou por diferente com base nas relações de poder provenientes da ainda muito presente colonialidade. A decolonialidade, como um movimento de desconstrução da dominação proveniente da construído em virtude da relação de colonialidade, constitui-se num processo tipicamente dialético.

Neste viés, a interface dos fenômenos sociais dos países que presenciaram o colonialismo e que ainda sofrem com os reflexos das variadas colonialidades é fruto desta hegemonia eurocêntrica, cujas raízes permaneceram no interior das sociedades. Dito de outro modo, “[...] decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 24).

O caminho traçado por Santos para a reinvenção da teoria crítica e da emancipação social contempla uma nova perspectiva de se visualizar a diferença, ou seja, consiste numa forma de redefinir tal conceito. Desta maneira, a visão colonial da diferença – em que só há um modo de se pensar, agir, ser e o que se apresente de forma distinta é rechaçado e diminuído – seria substituída por uma visão igualitária, sem que houvesse a perda da singularidade do outro.

Diante desta hegemonia, os povos dos países do Sul – assim denominados por Santos – os quais não se restringem ao espaço geográfico sugerido pela palavra, ficaram para trás, escondidos nas sombras do modelo europeu, visto que a pluralidade típica destas sociedades eram desqualificadas. A diferença – construída sob o ponto de vista colonial, em que há sobreposição de pessoas, culturas, racionalidades, etnias, formas de produção – sempre contribuiu para o rebaixamento destes territórios e de que tudo aquilo que ele contivesse.

O olhar lançado para estes povos era o do consumo, tanto das riquezas naturais, quanto das próprias pessoas que ali habitavam, já que estas serviam de mão-de-obra para a exploração almejada pelos colonizadores. Surge, então, a importância do diálogo, pois o ato de ouvir o que o outro tem a dizer – de acordo com Dussel – é um ato de alteridade, o que compõe a práxis da sua Filosofia da Libertação.

Este diálogo deve tomar como ponto de partida o sofrimento deste outro, das suas respectivas causas e de possíveis formas de superação (DUSSEL, 1986, p. 153). Isso porque, o “o ‘eu’ só existe em diálogo com os outros, sem os quais não se poderá definir. O processo de autocompreensão só se pode realizar através da alteridade, isto é, pela aceitação e percepção dos valores do Outro” (KROHLING, 2011, p. 31). Aceitar, então, o argumento do outro

significa, para a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, aceitá-lo como igual por meio de uma atitude de alteridade.

Sobre esta questão, Boaventura destaca que o grande desafio do diálogo consiste em transformar o silêncio – ao qual os povos oprimidos foram submetidos – em linguagens autônomas e não de reprodução. Eles, por sua vez, têm muito o que nos dizer, porém a irracionalidade moderna representava um impedimento, porque o olhar sobre estas pessoas era sempre de exclusão e de marginalização, o que tornou sua cultura improferível (SANTOS, 2007, p. 55).

A partir desta América Latina, como um resultado da diferença colonial, a qual teve que responder à expansão do Ocidente, assim como o restante do mundo, a luta deve voltar-se para a promoção de um diálogo intercultural. Como um pensamento contra-hegemônico que visa a possibilidade de convivência com a diferença, Boaventura de Sousa Santos, a hermenêutica diatópica como fruto do seu projeto emancipatório.

Reconhecer, portanto, que cada cultura não é por si só completa é um ponto importante para a valorização da diferença, por isso, o autor se refere – em outros momentos – à necessidade de um diálogo intercultural, em que não se prendemos a um modelo ideal e sempre devemos estar, em suas palavras, com “um pé numa cultura e outro, noutra”. É admitir que a cultura ocidental também possui fraquezas, quando separa os indivíduos de suas sociedades tornando-os, desta forma, vulneráveis “[...] ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia” (SANTOS, 2010, p. 450).

Trata-se, nos dizeres de Santos (2007, p. 36), de um processo para “[...] descolonizar nossas mentes para poder produzir algo que distinga, em uma diferença, o que é produto da hierarquia e o que não é. Somente devemos aceitar as diferenças que restem depois que as hierarquias forem descartadas”. E, para abolir estas hierarquias, seria preciso de um diálogo aberto sem a pretensão classificatória, que estamos acostumados, como uma verdadeira prática de alteridade.

Nesta mesma linha, Quijano salienta que “[...] é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (2005, p. 138-139). O que, dito de outro modo, implica o reconhecimento da identidade latino-americana pelas suas próprias raízes e não pelo estereótipo construído pelo imaginário dominador eurocêntrico. É fazer com que as próprias vítimas adquiram autonomia para mostrar que sempre fizeram parte da história e se diferenciam sobremaneira da Europa, por meio da pluralidade de culturas que aqui existem.

Assim, não se deve permitir que a heterogeneidade presente no mundo – especialmente nos países latino-americanos – se perca no meio da uniformização pregada pela Europa, por meio de uma racionalidade que pretende hierarquizar as pessoas e suas respectivas culturas. Isso seria reproduzir uma totalidade – na perspectiva dusseliana – e uma hegemonia – na visão de Boaventura –, a qual acabaria por deixar de fora de sua zona de dominação tudo o que considerasse inferior ao protótipo dos europeus.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo procurou discutir a temática da diferença – sob o ponto de vista da colonialidade – dentro das perspectivas teóricas de Boaventura de Sousa Santos e de Enrique Dussel sobre a emancipação social e a libertação, respectivamente. A perspectiva da diferença contida nos países latino-americanos, desde a modernidade, é tratada como algo inferior. A racionalidade proveniente do eurocentrismo impedia, por sua vez, que se enxergasse o que estivesse fora daquele padrão pré estabelecido como algo credível.

Frente aos inúmeros problemas sociais que recaem de maneira perversa sobre estas comunidades, há a intolerância praticada em demasia com as diferenças, os grupos sociais – que em virtude de sua expressividade, não podem ser classificados apenas como minorias – sofrem com a marginalização dentro de seu próprio espaço. Trata-se de uma força destinada a cegar as diferenças de todos os segmentos sociais e homogeneizar as culturas e os pensamentos, que é justamente o movimento da colonialidade, o qual subsistiu ao colonialismo dos europeus e deixou profundas marcas nos povos latino-americanos.

Revela-se que a relação de colonialidade, ainda forte, é tão prejudicial para os povos latino-americanos que é capaz de impedir a construção de um pensamento próprio, ou seja, a partir do contexto social que envolve os países periféricos. Invisibiliza-se a cultura do sul para que a hegemonia eurocêntrica não seja quebrada, sendo importante não se olvidar de que cada país tem suas próprias especificidades que vão desde as características geográficas como a construção de uma cultura própria a partir de seus costumes e práticas sociais.

Neste sentido, é possível afirmar que a “libertação”, dentro da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, e a “emancipação social” pelo viés da Teoria Crítica, proposta por Boaventura de Sousa Santos convergem. Ambas as teorias pretendem que as vítimas das colonialidades – de um modo geral – vivam numa realidade melhor, longe da perspectiva de dominação, a qual foram relegadas desde o advento da colonização. Sob pontos de vista

diversos, já que um dos teóricos é europeu e o outro latino-americano, eles traçam caminhos que se assemelham em alguns pontos, como a necessidade do diálogo intercultural, com vistas à eliminação das hierarquias.

Por isso, apesar da proposta de Santos ser originário da Europa, o autor se propôs a conhecer de perto as especificidades da América Latina, especialmente o contexto da exclusão na sociedade brasileira, o que confere legitimidade a sua teoria. Por isso, caminhamos para o entendimento de que as construções teóricas acerca da emancipação social e da filosofia da libertação – que nasceu no âmago dos países latino americanos – são complementares e buscam, de maneira geral, o ideal da igualdade entre as sociedades dos países periféricos e aquelas que – na maior parte da história – foram postas como superiores.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Maria de Fátima. Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o debate. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2005, p. 41-52.
- CANDAU, Vera Maria. **Direitos humanos, educação e interculturalidade**: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*. v. 13. n. 37. Jan./abr. 2008. p. 51-56.
- CARVALHO, Alba Maria Pinho de. **Pensamento de Boaventura de Sousa Santos em foco**: a reinvenção da emancipação em tempos modernos. Disponível em: <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/PENSAMENTO%20DE%20BOAVENTURA%20DE%20SOUSA%20SANTOS%20EM%20FOCO1.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- FARIA, José Eduardo. **Justiça e Conflito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1992.
- FARIAS, Rafael Fávaro. **O direito às identidades culturais dos povos indígenas no Brasil**: a construção da alteridade à luz da filosofia e ética da libertação de Enrique Dussel. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direitos e Garantias Fundamentais) – Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2016.
- GADEA, Carlos. **Dinâmica da modernidade na América Latina**: sociabilidades e institucionalização. *Topoi*, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007, p. 105-123.
- KROHLING, Aloísio. **A ética da alteridade e da responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.



MAGALHÃES, José Luiz Quadros. **Ensaio José Luiz Quadros: Infiltrações - direito à diferença e direito à diversidade.** 2013. Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2013/11/1378-ensaios-jose-luiz-quadros.html>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. 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.

OLIVEIRA, Luis Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil.** Educação em Revista. Belo Horizonte, n. 01, v. 26, p. 15-40, abr. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pela Mão de Alice.** O Social e o Político na pós modernidade. 8.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Crítica da razão indolente.** Contra o desperdício da experiência. 4.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências.** São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_. **Boaventura de Sousa Santos.** 2001. Disponível em: <<http://www.teoriaedebate.org.br/index.php?q=materias/sociedade/boaventura-de-sousa-santos&page=0,2>>. Acesso em: 30 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_.(Org) **Conhecimento Prudente para uma vida decente.** Um discurso sobre as ciências “revisitado”. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org) **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.