



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG
FACULDADE DE DIREITO

BERNARD CONSTANTINO RIBEIRO

**O OUTRO LADO DOS DISCURSOS JURÍDICOS: PERCEPÇÕES
SOBRE ALTERIDADE E (IN)TOLERÂNCIA NOS DISCURSOS
JURÍDICOS TRADICIONAIS**

Rio Grande

2016

BERNARD CONSTANTINO RIBEIRO

**O OUTRO LADO DOS DISCURSOS JURÍDICOS: PERCEPÇÕES
SOBRE ALTERIDADE E (IN)TOLERÂNCIA NOS DISCURSOS
JURÍDICOS TRADICIONAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca examinadora da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, como exigência para a obtenção do título Bacharel em Direito.

Orientadora: Professora Doutora Raquel Fabiana Lopes Sparemberger

Rio Grande

2016

BERNARD CONSTANTINO RIBEIRO

**O OUTRO LADO DOS DISCURSOS JURÍDICOS: PERCEPÇÕES
SOBRE ALTERIDADE E (IN)TOLERÂNCIA NOS DISCURSOS
JURÍDICOS TRADICIONAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca examinadora da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, como exigência para a obtenção do título Bacharel em Direito.

Aprovado em: ____ de _____ de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Orientadora: Professora Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger

Professora Msc. Bianca Pazzini

Professora Msc. Claudia Carneiro Peixoto

À “Negra-Rainha”, “Dona da Pensão”, a “Quem manda nessa casa sou eu!”, Nely Ribeiro da Silva, minha querida mãe, que possibilitou o caminho até esta conquista. Esteja onde estiver, obrigado por tudo. Se hoje sou um homem e humano é por sua causa.

AGRADECIMENTOS

A finalização de um Trabalho de Conclusão de Curso é normalmente uma tarefa rotineira e conclusiva da maioria dos cursos superiores do Brasil, e também de alguns países. Entretanto para mim é ao mesmo tempo, uma dor, um choro, um ódio, um furor, um amor, um sonho, um alento, um respiro.

É importante dizer isto com estas palavras, porque esta peça deixa de ser minha para se tornar uma memória coletiva, que poderá ou não ser eternizada na vida de outras pessoas, haja vista que é um retrato da minha trajetória acadêmica.

Primeiramente, não posso deixar de agradecer a Deus pela existência.

Em um segundo momento agradeço, à minha mãe Nely Ribeiro da Silva (in memoriam), por ser o meu ponto de referência, o meu 'Sul'. Seus ensinamentos, seu caráter, seus sonhos e sua conduta, estão sem dúvida impressos em mim, para toda a minha vida terrena e também espiritual. Se hoje posso me portar como um ser humano, homem, digno, é fruto da sua dedicação e esforço.

Aos meus irmãos, Mayara Dewmes Ribeiro Amaral e Vitor Alberto Alves Ribeiro, pelos momentos felizes, e pelos momentos tristes, com os quais aprendemos a sorrir mesmo diante dos infortúnios e percalços da vida. Eu os agradeço imensamente por existirem e por me fazerem uma pessoa melhor, apesar das brigas com cada um durante as fases de nossas vidas quando *muy jóvenes*. Que possamos ter muita saúde e compartilharmos ainda mais amor, acima de tudo. E a todos os familiares.

Ao Luluzinha Club, grupo de amigos, criado nesses seis anos de graduação formado por mim, pelo Carlos (Menino do Magic), Fernando (Ferdinando), Guilherme (Gui), Haniel (Ániél), Henrique (Guerreiro), Jonas (Campolino), e o Rômulo, um grande abraço e um obrigado por serem amigos autênticos e verdadeiros, e por estarem sempre dispostos a uma reunião, e à uma ceva. Sem a presença da maioria de vocês não teríamos conseguido vencer uma greve interminável, mas necessária.

Aos meus irmãos DeMolays de Rio Grande/RS, com o apoio incondicional das minhas queridas mães do Sul, e dos tios Maçons, nas figuras representativas dos irmãos Thiago Ávila Pouzada (Inho), e Marcel Barros Marcos, da Tia Dulce e do Tio Faria, da Tia Teresa e do Tio Maninho, da Tia Marga e do Tio Nilton, agradeço-lhes pela sensibilidade e pelos cuidados, bem como pelo amor a mim dispendido.

Vocês e tantos outros fazem parte da minha família gaúcha. Os levarei em meu coração para toda a eternidade.

A todos os amigos e amigas, em especial a Adriana Leão, ao Bernardo Braga, a Bianca Pazzini, ao César Júnior, a Helenice Sônego, a Jane Morais, ao Janilson Ferreira Leite, obrigado por me suportarem e acreditarem no meu sucesso. Em tempo, ao Alfeu Sparemberger por sempre me ouvir e dar bons conselhos.

A mis amigos del intercambio en Armenia, Quindío, Colombia, Ana Mazuecos, Andrea Abigail, Camila Cutro, Camilo Osorio, Gabriel, el Profe. Diego Andrés, Mario Vasquez, Tomi Pieroni, Veronika Chavez, y a las chicas de mi grupo de Derecho Probatorio en la Universidad La Gran Colombia – UGCA, a mi mamá colombiana Maria Fernanda y los niños más queridos de todos, Geronimo Cortes, Tomás y Mariana, mis hermanitos del corazón, con los cuales aprendí a hablar el español y a ser un latinoamericano. Muchas gracias por todo.

Às políticas públicas do Plano Nacional de Assistência Estudantil – PNAES e do REUNI – Reestruturação e Expansão das Universidades Federais, criados no governo Lula entre 2002-2010, e estendidas no governo Dilma entre 2011-2016, que permitiram que eu pudesse concluir essa graduação, extremamente relevantes e necessárias, pelas quais agradeço imensamente a equipe multidisciplinar da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis – PRAE/FURG, na figura do Pró-Reitor de Assuntos Estudantis Vilmar Alves Pereira.

Às agências de fomento à pesquisa, FAPERGS e CNPq, pelo incentivo financeiro. E a todos os professores que participaram da minha formação inicial, do ensino fundamental, e médio, que de todos os modos contribuíram na elaboração deste trabalho.

Por fim, e não menos importante, faço um agradecimento especial à minha orientadora.

À minha amiga e professora Raquel Fabiana Lopes Sparemberger, que sem dúvida é minha inspiração acadêmica, sempre confiando na minha determinação, e no meu jeito de querer mudar o mundo. A tua humildade, e a tua humanidade ultrapassa qualquer barreira.

Tempos atrás uma grande amiga nossa em comum me disse, analisando a minha história de vida que tive muita sorte de encontrar “Raquéis”, e que por te conhecer a tanto tempo, ela afirma com toda veemência que és uma grande mulher, batalhadora, mãe, e acima de tudo sensível. E isso é a mais pura verdade.

Me constitui como um verdadeiro homem por ter te conhecido e por ter aprendido contigo que não, não somos todos iguais, e por haver diferença e diversidade seguimos a engrenagem da vida, com altos e baixos, baixos esses que nos fazem empenhar ainda mais pelo melhor. Obrigado por me ensinar a ser um verdadeiro homem.

A você minha querida segunda mãe, obrigado por nunca desistir de mim, e sempre estar ao meu lado nesses seis anos, pois apesar de ter perdido o meu chão, com a morte da minha primeira mãe, estou me reerguendo com uma outra mãe, que és tu, divinamente criada para amar.

*“Antes de ecoarem “amém” na sua casa e no lugar de adoração, pensem!
Pensem e lembrem-se, uma criança está ouvindo”.*
Mary Griffith (Filme Orações para Bobby, 2009).

RESUMO

Com um enfoque no Direito como ferramenta de transformação social e não de manutenção do *status quo*, chega-se a um caminho diferente do tradicional, ao passo que se rompe com a lógica de normatização desconectada da realidade, permitindo assim o empoderamento dos indivíduos, para que possam determinar como resolverão seus conflitos. Quando se analisa o paradigma jurídico tradicional, bem como suas formas de reverberação, percebe-se a perversidade que este modelo possui, e como de certa forma marginaliza ou nega aquilo que entende ser contrário ao seu padrão. Entretanto, marcos teóricos com a alteridade e a outridade são necessários para fazer um contraponto a crescente fuga da ética, e desrespeito ao Outro. Por um discurso jurídico outro, marcado pela pluralidade, pelo respeito, pela diferença e pela diversidade, se pensa num Direito criativo, sensível, ressignificado para atender a todos sem distinção, levando em consideração as suas limitações e as suas complexidades, para atuar de modo eficaz. Ou seja, deve, portanto, estar agregado a outras áreas do conhecimento para de fato mudar o mundo.

Palavras-chave: Alteridade. Discurso Jurídico. Outridade. Outro. Paradigma.

RESUMEN

Con un enfoque en el Derecho como herramienta de cambio social y no de manutención del *status quo*, llegase a un camino diferente del tradicional, al paso que se rompe con la lógica de normalización desconectada de la realidad, permitiendo así el empoderamiento de los individuos, para que puedan determinar cómo van a resolver sus conflictos. Cuando se analiza el paradigma jurídico tradicional, así como sus formas de reverberación, percibiese la perversidad que este modelo contiene, y como de cierta manera margina o niega aquello que entiende ser contrario a su estándar. Sin embargo, marcos teóricos como la alteridad y la otredad son necesarios para hacer un contrapunto al creciente escape de la ética, y de la falta de respeto al Otro. Por un discurso jurídico otro, marcado por la pluralidad, por el respeto, por la diferencia y por la diversidad, se piensa en un Derecho creativo, sensible, revalidado para atender a todos sin distinción, teniendo en cuenta sus limitaciones y sus complejidades, para actuar de manera efectiva. O sea, debe, por lo tanto, estar agregado a otras áreas del conocimiento para de hecho cambiar el mundo.

Palabras clave: Alteridad. Discurso Jurídico. Otredad. Otro. Paradigma

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1 A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL | 14 |
| 1.1 O CONCEITO DE PARADIGMA | 16 |
| 1.2 UM OLHAR PARA O PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL..... | 19 |
| 2 A ALTERIDADE E A OUTRIDADE NO PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL: A CONSOLIDAÇÃO DO DISCURSO JURÍDICO A PARTIR DA SUBALTERNIZAÇÃO DO OUTRO E O ESPELHO QUE NÃO REFLETE A REALIDADE | 22 |
| 2.1 A DIVERSIDADE E A DIFERENÇA | 25 |
| 2.2 A IMPORTÂNCIA DA CULTURA | 27 |
| 2.3 A OUTRIDADE..... | 29 |
| 2.4 OS MARCOS DA SUBALTERNIDADE: QUEM É O SUBALTERNO? | 41 |
| 2.5 A RESISTÊNCIA FRENTE AO DISCURSO DA SUBALTERNIDADE NA ACADEMIA..... | 44 |
| 3 POR UM DISCURSO JURÍDICO OUTRO: DECOLONIALIDADE E RESISTÊNCIA A PARTIR DE PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS NA AMÉRICA LATINA | 46 |
| 3.1 O DISCURSO DECOLONIAL..... | 48 |
| 3.2 ALTERIDADE E RECONHECIMENTO A PARTIR DA EMANCIPAÇÃO: RELATOS DE PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS NA AMÉRICA LATINA | 51 |
| CONCLUSÃO | 57 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 59 |

INTRODUÇÃO

Ao se deparar com a norma e a realidade, o jurista se pergunta, qual seria a real finalidade da lei? Seria para resguardar os desamparados, e promover a justiça social? Ou seria, um mecanismo de aparelhamento da máquina pública para se sustentar no poder, e determinar o futuro de milhões de pessoas?

Dilemas como estes atordoam todos os dias inúmeros estudantes de direito, e, por suposto, faz-se necessário buscar elementos que permitam a superação do paradigma jurídico tradicional, através de uma análise crítica, séria e sensível, com relação aos retos que esta área do conhecimento deveria assumir.

Em um momento marcado pelos inúmeros retrocessos em matéria de direitos humanos, é forçoso pensar o Direito para além daquilo que está posto. É dizer, lutar por um caminho mais humano e sensível.

Como metodologia geral de trabalho será utilizada a metodologia decolonial.

Por um caminho metodológico aqui denominado como decolonial, Linda T. Smith trabalha com a ideia de descolonização de metodologias, o que significa uma compreensão mais crítica dos pressupostos subjacentes, motivações e valores que motivam as práticas de investigação.

Diferente das metodologias clássicas de pesquisa científica, as metodologias decoloniais são pluralistas e se posicionam como uma ruptura desse tipo de pesquisa colonizadora que tem sido central para perpetuar a colonialidade em todos os seus aspectos (DAMAZIO, 2011, p. 14).

Há uma necessidade de produção de diferentes conhecimentos e estes devem se originar a partir de distintas abordagens e conceitos. O método de abordagem adotado ou o percurso metodológico não visa alcançar a verdade por meio da objetividade. Não se pretende chegar a um conhecimento universal, mas sim a um saber local, político e comprometido (DAMAZIO, 2011, p. 14).

Quanto aos métodos específicos de pesquisa, utilizar-se-ão predominantemente o observacional e o comparativo, por não serem excludentes entre si e por possibilitarem a correta observação e interpretação da realidade e das referências bibliográficas.

Desta maneira, o presente trabalho se estrutura em três capítulos.

O primeiro traz a concepção acerca do paradigma jurídico tradicional, e suas implicações, bem como uma análise crítica desta tradição.

O segundo capítulo aborda a alteridade e a outridade neste paradigma, ressaltando pontos importantes a serem destacados, e ainda como se consolida o discurso jurídico a partir da subalternização do Outro, com sua frustração de não poder refletir a realidade.

Por fim, o terceiro capítulo finaliza propondo-se um discurso jurídico outro, pautado na resistência latino-americana frente a colonialidade epistêmica, a partir da decolonialidade, reconhecendo as insurgências, tanto do ponto de vista acadêmico, quanto do ponto de vista jurídico-prático.

Ademais, na presente monografia constam demasiadas citações diretas, que de nenhum modo querem estafar os avaliadores e leitores, mas sim, destacar os autores nucleares, e chamar a atenção para o fato de que o Direito pode ser sim, tensionado a partir de outros olhares.

1 A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL

No decorrer de nossa formação como juristas, aprendemos que o Direito seria uma área do conhecimento capaz de regular as relações sociais, promovendo assim a tranquilidade e pacificidade entre as pessoas. Do mesmo modo, estávamos legitimando-o como regulador de condutas e orientador de comportamentos, ou seja, adequando os sujeitos em espaços delimitados e muitas vezes engessando a criatividade e desestimulando outros comportamentos de autorregulação (CONSTANTINO RIBEIRO; SPAREMBERGER, 2016, p. 183-184).

O Direito, enquanto retrato de um momento histórico, e conexo com a sua realidade geradora, não pode se materializar como um agente perverso de manutenção daquilo que não pode controlar.

A epígrafe deste trabalho conjuntamente com a epígrafe deste capítulo, tentam trazer para a discussão a problemática sobre a importância do discurso propagado no meio social, e no meio acadêmico, com um enfoque afirmativo de que o Direito resolve os problemas da sociedade.

Entretanto, não se verifica na prática esta possível pretensão, muito menos a tentativa de regulação social deste caminho normativo, haja vista que este se traduz em um poder mandatário, desconexo com a realidade, insensível, e acima de tudo aparentemente disponível somente para quem pode pagar pela análise de seu conteúdo sublime e deslocado do problema.

O que é possível depreender neste breve espaço de tempo que se pretende pós-colonial, é que o Direito, enquanto mecanismo de regulação social, está sofrendo mudanças que estão deturpando a sua finalidade, que vai muito além daquilo que está posto na norma positivada. Ou seja, o Direito não é só norma, é, antes, um conjugado de fatores sociológicos, normativos, políticos, ambientais e éticos.

Diversos autores críticos do Direito denunciam que há um constante processo de mecanização, standardização e manualização (em um sentido negativo), tanto do ponto de vista acadêmico, no que tange a aprendizagem, e ao desenvolvimento da crítica do aprendiz, quanto dos procedimentos jurídicos na prática jurídica, afim de distanciar o intérprete da lei, da realidade, do caso concreto.

João Baptista Herkenhoff vai dizer que “há uma crise hoje na formação do jurista e na Ciência do Direito” (HERKENHOFF, 2001, p. 45). E não é por menos, haja vista que a formação de profissionais no ramo do Direito, se tornou uma verdadeira indústria, que é intensamente explorada e cultivada, ao ponto de

possuirmos mais de mil e duzentos cursos de Direito no país, ou seja, uma estrondosa proliferação de cursos de Direito no Brasil nos últimos anos, superando a união de todos os cursos de Direito de todo o mundo. Fica evidente o caráter mercadológico que essa área do conhecimento assumiu.

No tocante aos processos histórico-jurídicos, se tem que os traços de normatização, e condensamento das legislações acompanham a história do Direito ocidental desde muito tempo. No Direito Germânico, conforme cita Alexandre Ribas de Paulo, “Os germânicos confiavam suas normas de direito a alguns especialistas, que decoravam cada artigo e acrescentavam as últimas decisões tomadas, fazendo uma espécie de jurisprudência” (PAULO, 2011, p. 243).

Com isso se tinha que este direito germânico primitivo na Alta Idade Média contemplava as atuações de especialistas jurídicos, que dominavam o saber constitucional. Tudo isso era perpassado de forma oral, embora não tenha sido a única forma de normatização, haja vista que existiu também a normatização escrita do direito consuetudinário.

Nas palavras deste autor, “Embora as experiências jurídicas propriamente germânicas fossem tradicionalmente consuetudinárias e não escritas, não se deve cair no equívoco de que não havia normas jurídicas escritas na Alta Idade Média” (PAULO, 2011, p. 243). Apesar do Direito Germânico ter se apresentado em um momento de forma oral, isso não significou que o mesmo não havia sido estruturado de modo escrito. Suas normas jurídicas escritas eram destinadas a todos, servindo de certa forma como paradigma de resolução das mais diversas situações de conflito.

Dito isto, após a normatização do direito, se elegeu um público a ser controlado por ele, qual seja, o povo. Porém, da forma como foi concebido e estruturado nos mais diversos países ocidentais periféricos, em especial no Brasil, pela ‘monarquia-burguesa capitalista’, com o uso da seletividade penal, e de outros artifícios desejáveis, por exemplo, se possibilitou a incessante busca pela verdade real, absoluta e imutável, baseada na sede por condenação penal, e ainda a burocratização dos serviços públicos, como forma de sustentação do Estado.

Um direito que nasceu para proteger e regular os indivíduos e a sociedade, e o próprio Estado, terminou por selecionar os marginalizados, (in)visibilizando-os; acentuar as desigualdades sociais; e sustentar as oligarquias de poder no “topo das colinas administrativas”.

Para que se possa entender esta passagem, basta refletir a história não oficial (não contada intencionalmente), e sim constatada pela realidade do contexto sociojurídico. Desta forma, se chegará a conclusão de que o pobre não tem vez, que está fadado a desgraça e que ainda estamos presos ao racismo, a discriminação, ao preconceito e a intolerância entre pessoas, num país extremamente grande e diverso.

Ademais, a questão da falta de zelo e atenção para com o povo pobre, negro, LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transgêneros), povos originários, tem se mostrado ainda mais presente e problemático, no sentido de que, ao menos que o indivíduo tenha condições de arcar com um profissional legal que não lhe solicite honorários muito superiores a condição da maioria das pessoas, se quiser ver um direito seu ser atendido, estará desamparado de certo modo pela justiça.

Isso se deve ao fato que as demandas judiciais aumentaram em um nível muito grande, e a existência de defensorias públicas estaduais é ínfima em relação a necessidade das pessoas. Ou seja, sequer há profissionais disponíveis para tantas pessoas. O que se apresenta é um caos incomensurável, e não existe a curto prazo uma saída, a não ser continuar a presenciar as negativas de direitos às pessoas necessitadas, pela ineficiência do Estado e da má distribuição de renda.

Soma-se ainda a esta discussão a questão do entrecruzamento de problemas estruturantes do Poder Legislativo, Judiciário e Executivo, com uma disputa incessante pelo poder. É dizer, a ideia de Montesquieu está sendo contraditada pela prática, ao passo que está havendo o constrangimento de um poder para com o outro, no intuito de deixar claro qual é o mais forte e o mais importante para a sociedade que escolhe quem legisla, quem executa, mas não de quem julga.

1.1 O CONCEITO DE PARADIGMA

Paradigma¹ em um sentido amplo significa exemplo, modelo, padrão a ser seguido. Mas para dentro da epistemologia do conhecimento traz uma complexidade

¹ O termo paradigma ganhou proeminência na filosofia da ciência nos anos 1960, principalmente através do trabalho de Thomas Kuhn (Griffiths, O'Callaghan e Roach, 2008: IX). A ideia de paradigma indica "uma importante conquista científica reconhecida por uma determinada comunidade de cientistas, que fornece um modelo do qual deriva uma tradição coerente de investigação científica e também uma maneira geral de olhar o mundo" (Borgatta e Montgomery, 2000). Baseando-se nas ideias de Thomas Kuhn, os autores citados revelam que as principais funções de um paradigma incluem: (1) determinar que tipo de problemas são objetos de estudo apropriados (2) especificar

muito maior e vinculativa, pois envolve a compreensão, interpretação, interação, e a amplitude conceitual do conhecimento científico. Dito isso, Raquel Fabiana Lopes Sparemberger vai dizer que “temos no Direito um ‘paradigma’ epistemológico dominante centrado na objetividade, na reprodução e aceito pelo chamado senso comum teórico dos juristas²” (SPAREMBERGER, 2003).

Existe, portanto, um entrelaçamento entre epistemologia e Direito, que nos dá uma noção de que a realidade deveria sim, com suas nuances, problematizar o Direito, pois este não pode ser estanque e deslocado, suas interferências devem ter justificativa baseada na ideia de justiça social e de reparação histórica de mazelas sociais provenientes do seu “eu” perturbador e excludente.

Dada esta análise, se percebe a relação que há entre Direito, e Filosofia, como aborda Sparemberger citando a Hegel

A ciência do Direito é uma parte da filosofia. Conseqüentemente, sua tarefa é acompanhar o desenvolvimento da ideia – sendo a ideia o fator racional em qualquer objeto de estudo – a partir do conceito, ou, o que é a mesma coisa, observar o desenvolvimento imanente da coisa mesma (Hegel). (SPAREMBERGER, 2003).

Com isto a compreensão em torno do termo epistemologia “[...] se transforma em uma perspectiva de interação entre o objeto e o sujeito (não são mais separados sujeito e objeto), conhecimento de um novo projeto, a que chamamos de princípio da projetividade (relação harmônica)” (SPAREMBERGER, 2003).

E ainda, “Neste sentido, a epistemologia ou filosofia das ciências caracteriza-se como um ramo da Filosofia que estuda a investigação científica e seu produto, o conhecimento científico (SPAREMBERGER, 2003).

meios apropriados para estudar estes problemas e (3) delimitar o tipo de teorias e explicações que são aceitáveis. No entanto, os autores indicam que há uma necessidade de distinguir um ‘paradigma’ de uma ‘teoria’. Assim, advogam que enquanto um paradigma bem desenvolvido pode conter várias teorias específicas, um paradigma é ‘metateórico’. Uma teoria faz declarações sobre o mundo, ao passo que um paradigma envolve afirmações sobre a natureza da teoria aceitável, as entidades apropriadas para investigar, e as abordagens corretas para tais investigações. Como um exemplar, um paradigma serve como um padrão normativo; portanto, é um tipo especial de modelo, um modelo do qual a determinada comunidade científica considera ser um trabalho exemplar.

² Senso comum teórico dos juristas designa as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do Direito. Trata-se de um neologismo proposto para que se possa contar com um conceito operacional que sirva para mencionar a dimensão ideológica das verdades jurídicas. Nas atividades cotidianas – teóricas, práticas e acadêmicas – os juristas encontram-se fortemente influenciados por uma constelação de representações, imagens, pré-conceitos, crenças, ficções, hábitos de censura enunciativa, metáforas, estereótipos e normas éticas que governam e disciplinam anonimamente seus atos de decisão e enunciação (WARAT, 1994, p. 13).

Antonio G. Penna diz que

Assim, se a epistemologia permite a reflexão é importante destacar aqui os vários problemas que permeiam tal discussão, tais como: a natureza do conhecimento, ou seja, primeiro se ele tem sua origem a partir da relação sujeito/objeto; o segundo diz respeito à questão de seu valor e de suas possibilidades; o terceiro aponta para as formas por ele assumidas; o quarto centra-se na questão da verdade; o quinto volta-se para o problema de suas origens; e, finalmente, como sexto tema, ressalta-se o tipo de abordagem adotado em sua investigação (PENNA, 2000).

A epistemologia em si, pretende em síntese, questionar o conhecimento a partir de sua análise exaustiva, contando “como primeira tarefa a descrição do ato de conhecer” (SPAREMBERGER, 2003), tentando encontrar a essência, a natureza que o define. Na ideia da autora, a questão é muito mais complexa e depende de um exercício hermenêutico denso, que vai perpassar por várias áreas do conhecimento, que pensam e analisam a atuação do humano no mundo. Esta análise, não será feita neste trabalho, pois não atende ao propósito do mesmo.

Isto permite que se tencione a questão do caráter tradicional da epistemologia positivista, ao passo que no núcleo desta problematização há “a ruptura ou transformação em busca de novos princípios e tarefas a serem cumpridas. Estas novas tarefas devem ser adequadas ao pensamento científico contemporâneo, em contínua evolução” (SPAREMBERGER, 2003).

Mas, mesmo assim essa epistemologia se mostra como inadequada para a construção da cientificidade atual, tendo em vista que não pode acompanhar as transformações ocorridas no pensamento científico.

Marly Bulcão expõe que

Este aspecto torna a filosofia das ciências e/ou a epistemologia tradicional inadequadas para a construção da cientificidade atual. Isto significa que no passado tais sistemas conseguiam refletir a ciência de sua época, o que não acontece hoje, uma vez que as transformações sofridas pelo pensamento científico não foram acompanhadas pela epistemologia tradicional (BULCÃO, 1999).

Tendo isto como base, passa-se para uma análise do paradigma jurídico tradicional.

1.2 UM OLHAR PARA O PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL

Diante da questão sobre o termo paradigma, percebe-se que a norma jurídica, a construção doutrinária, e a jurisprudência refletem um momento histórico, e um modelo de sociedade seguido e utilizado num determinado espaço territorial.

Tanto é que o senso comum foi construído com base em nossas interações humanas entre nós mesmos e com a natureza, dando a noção de que de certa maneira, o aprendizado e o conhecimento não-sistêmico, ou seja, informal, incomum, religioso, popular, pelo mito, pela dialógica construção do saber, fazem parte de um arcabouço interpretativo (multidimensional) que nos munuiu de argumentos para pensarmos para além do nosso campo individual.

É dizer, permitiu a construção do pensamento científico, primeiramente pelo não-científico, e depois se aprendeu a categorizar entre o que seria ou não científico.

Conforme assevera Sparemberger

Quando emitimos opiniões, lançamos mão desse expediente da maneira que nos parece mais apropriada para justificar e tornar aceitáveis nossos argumentos. Valorações e crenças são, portanto, o substrato do senso comum e de nossas ações e comportamentos cotidianos. Assim, podemos entender que o chamado senso comum é a base para a construção de teorias. O senso comum não é ciência, mas por meio de suas teorias possibilita a configuração do conhecimento científico. Isso porque, se a construção da ciência advém de um conhecimento anterior, este com certeza é um conhecimento produzido pelo senso comum (SPAREMBERGER, 2003).

A partir da compreensão e sistematização do Direito, pôde-se verificar o arranjo da dogmática jurídica, que se mantém sob um arquétipo de interpretação e um arcabouço de atuação do Direito em relação as leis e as codificações, haja vista que aquela está engendrada sobre uma ótica de não-criticidade, senão de aplicação direta.

Com efeito, esse Direito acrítico, trabalha com a superficialidade, e se esquia da análise detida do problema social. Nas palavras de Sparemberger (2003), “Não é de natureza crítica, isto é, não penetra no plano da discussão quanto à conveniência social das normas jurídicas” (SPAREMBERGER, 2003).

A autora vai dizer que

Nesse sentido, ao operar no plano da ciência do Direito, o cientista tão-somente cogita de juízos de constatações a fim de converter as

determinações contidas no conjunto normativo. É irrelevante qualquer constatação sobre o valor de justiça, mantendo-se alheia a valores, apenas definindo e sistematizando o conjunto de normas que o Estado impõe à sociedade (SPAREMBERGER, 2003).

O paradigma jurídico tradicional estaria então descompassado, porque não conseguiu refletir a realidade e, por conseguinte modificá-la de modo que se anulasse a desigualdade social, e aproximasse a ideia de justiça ao *modus operandi*, do sistema jurídico brasileiro.

A indagação continua presente se levarmos em conta que

[...] como uma ciência como o Direito pode permanecer alheia a valores, se o princípio fundamental desta área do saber é trabalhar com questões humanas, que são variáveis, jamais estáticas ou vinculadas à norma posta. Se a ciência é conhecimento, ela é mutável, mesmo que se trabalhe com conceitos que afirmam que deve ser descritiva. Para que se concretize numa verdadeira ciência temos de trabalhar então com normas descritivas, mas que estejam preparadas para possíveis modificações, de acordo com o progresso social que envolve o Direito e sua linguagem (SPAREMBERGER, 2003).

Angel Latorre, adverte que “um dos maiores problemas da ciência do Direito é a sua arbitrariedade, por ser constituída de leis arbitrárias que se modificam com o tempo, pois uma mera palavra do legislador converte bibliotecas inteiras em lixo” (LATORRE, 1978, p. 141).

Com isto, chega-se a ideia proposta e condensada pela autora de que

[...] o ordenamento jurídico é um todo que não se modifica, mas evolui. Assim, o que muda são algumas normas, o que ocorre na verdade é um progresso, uma evolução da ciência jurídica quando se busca atender a dados da realidade social. Este progresso, esta evolução, ocorre porque o sujeito intérprete busca reconstruir constantemente o objeto norma, e não meramente reproduzi-lo (SPAREMBERGER, 2003).

Esta arbitrariedade da ciência jurídica que comentava Latorre, acontece porque tanto o legislador quanto o jurista/intérprete estão presos aos métodos, aos comportamentos e sistemas de um outro momento, de uma outra realidade e de um outro contexto histórico, ao passo que isso engessa a criatividade, e mecaniza as análises superficiais de casos concretos que demandam uma compreensão complexa e unitária.

A problemática se estende e se reafirma, ainda mais, sustentando aquilo que foi dito anteriormente, de que o Direito não está preparado para atuar sozinho como regulador social.

É um retrocesso pensar que este mecanismo conseguirá atuar de modo satisfatoriamente ético, sem provocar e permitir a interdisciplinaridade com outras áreas do conhecimento.

2 A ALTERIDADE E A OUTRIDADE NO PARADIGMA JURÍDICO TRADICIONAL: A CONSOLIDAÇÃO DO DISCURSO JURÍDICO A PARTIR DA SUBALTERNIZAÇÃO DO OUTRO OU O ESPELHO QUE NÃO REFLETE A REALIDADE

*Estelle – Ah, sim, interiormente... Tudo o que se passa nas cabeças é tão vago que me dá sono. (Tempo). Meu quarto tem seis espelhos grandes. Estou vendo todos. Estou vendo. Mas eles não me vêem. Eles refletem a penteadeira, o tapete, as janelas ... Como é vazio um espelho em que não estou! Quando eu falava, sempre dava um jeito para que houvesse um espelho em que eu pudesse me ver. Eu falava e me via falar. Eu me via como os outros me viam. Por isso, ficava acordada. (Com desespero): Meu rouge! Tenho certeza de que pinteí mal. Mas não posso ficar sem espelho por toda a eternidade!*³

Este primeiro apontamento epigráfico, traz à tona a questão do distanciamento do Direito para com a realidade, através de uma analogia a abordagem filosófico-literária e performática pensada por Sartre, que tem a ver com espelhamentos, tentativas frustradas de impressão da realidade de modo falho, e do desespero pelo reconhecimento. De modo sutil, o autor também introduz a questão do Outro, pois remete a ideia de limitação que o Outro impõe ao indivíduo, e que se chega a frase célebre e detidamente pensada de que “o inferno são os outros” (SARTRE, 1944).

A alteridade trabalha numa perspectiva de aproximação do eu individual com o eu coletivo, ao ponto de permitir o encontro do indivíduo com o social (coletivo), bem como deste indivíduo com o Outro, o diferente, o “não eu mesmo”. Esta afirmação se constrói a partir da proximidade que a alteridade e identidade mantêm, esta última enquanto, característica essencial do indivíduo, determina uma série de desdobramentos, que se imprimem nos comportamentais sociais.

Esta característica humana opera numa lógica de percepção e apreensão do Outro, balizada na plenitude desse ser diverso, diferente, em alternatividade a si mesmo. É saudável e profícuo conviver em paz e ajudar o Outro. Se colocando na situação do Outro, pode se ver como se desenvolvem as coisas, e desde esta perspectiva entender a necessidade de se respeitar e repensar acerca das condutas cotidianas.

³ Trecho da Peça Teatral: **Entre Quatro Paredes** – Sartre 1944 – Vide Referências Bibliográficas.

É intrínseca a necessidade de fuga da comodidade e do conforto, para que as transformações de base sociológicas se desenvolvam no mundo. Dito de outro modo, deve-se pensar sobre o contexto social em que se vive, e o dever de todos os indivíduos privilegiados de mudarem o *status quo* excludente em que vivemos.

Embora haja incontáveis intentos de controle social, devemos ter em mente que a dinâmica social é imprevisível, podendo se modificar sob diferentes perspectivas. Contudo, não se pode olvidar que o diverso e o diferente compõem a nossa essência ética, e o cotidiano, ao passo que se torna imprescindível compreender o Outro, pensando sempre na alteridade.

Por intermédio das ações pessoais se fazem as transformações na cultura, pelo respeito, pela tolerância e pela sensibilidade. Com a estimulação e o desenvolvimento do diverso e do diferente (não comum), chegamos ao criativo, que transita por diversos outros meios, com inúmeros começos, entrecruzamentos e finalizações. Desta maneira se pode mudar o mundo.

Baseando-se nas reflexões trazidas pelas autoras Aline Luciane Lopes e Raquel Fabiana Lopes Sparemberger, em um de seus trabalhos, se tem que: “Assim, do mesmo modo que a noção da alteridade se constitui só a partir de um marcado ‘eu’, a mera presença do outro diferente de mim possibilita o pensar sobre as condições desta minha identidade” (LOPES; SPAREMBERGER, 2010, p. 4877).

Dentro disso, há a ideia de um sujeito individual e um sujeito social, ao passo que conforme aborda Ulrike Bock, condensando o que diz Stuart Hall, delimita dois componentes importantes, quais sejam:

[...] a noção de identidade cultural que corresponde à perspectiva de uma história em comum que representa a experiência de um determinado coletivo. A partir desta vivência acumulada, estabelece-se um contexto cultural que funciona como código comum e influi, de alguma maneira, em todo indivíduo pertencente ao coletivo. Esta visão representa uma concepção de relativa continuidade e da representação homogênea de uma entidade unida; [...] outra componente se refere à heterogeneidade dentro de um todo coletivo. Esta segunda percepção apresenta um conceito de construção e transformação permanente mediante uma negociação contínua da identidade de cada sujeito. Pode-se denominar esta visão de posicionamento individual, de maneira que a identidade do sujeito se define como balanceamento de uma representação individual dentro de pontos de identificação um contexto cultural estabelecido (BOCK, s.d., p. 3).⁴

⁴ Cf., também a seguir Hall, Stuart, “Identidade cultural e diáspora”, In: *Revista do Patrimônio histórico e artístico nacional*, Rio de Janeiro, 1996, p. 68 ff.

Essa proximidade entres estas duas categorias ajuda a compreender a complexidade diante desta temática, que pode demonstrar uma tensão ou uma complementariedade entre as duas. Há, portanto, a constituição e a reconstituição das identidades e a formação-contração-ampliação das culturas, de modo que suas bases são sempre colocadas em questionamento, como efeito cíclico de ressignificação.

No seio desta abordagem as autoras aludem que

Insere-se na mesma problemática a questão da cultura e da sua importância no fortalecimento dos laços sociais, bem como na formação da identidade de um povo, tornando-se, por isso, a cultura um elemento essencial para a compreensão das sociedades e para a análise de suas diferenças (LOPES; SPAREMBERGER, 2010, p. 4877).

Longe de querer situar a cultura num ponto zero de observação a que se refere Castro-Gómez, “El ‘punto cero’ [...] como el ideal último del conocimiento científico” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b), se pensa a cultura como um componente que procura não estigmatizar o Outro ou rotulá-lo.

Situar-se nesse ponto deslocado, significa segundo Damázio,

Ter o poder de nomear pela primeira vez o mundo; de traçar fronteiras para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais são ilegítimos, definindo quais comportamentos são normais e quais são patológicos. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão sobre o mundo social e natural reconhecida como legítima e autorizada pelo Estado. Trata-se de uma representação na qual os “varões ilustrados” se definem a si mesmos como observadores neutros e imparciais da realidade (DAMÁZIO, 2009, p. 2).

E desse campo de visão hegemônico, deslocalizado, e isento de alternativas “outras”, apartado do real, que a colonialidade epistêmica insiste em subjugar e definir os subalternos. Damázio afirma que é, “A partir desse direito, moderno e ocidental, que as instituições jurídicas de outros lugares passam a ser apreciadas e julgadas” (DAMÁZIO, 2009, p. 4).

É dizer, para além do conceito de universalismo, se pensa a partir da ideia de contraposição perpetrada pelas resistências locais à globalização eurocêntrica, hegemônica e negadora. Desta forma, ao mesmo tempo coexiste a cultura local com a cultura global criada a partir de uma matriz teórico-prática intercultural.

Com a superação deste conceito, percebe-se o entrecruzamento e as reivindicações de vários grupos sociais marginalizados que demandam por voz, e

querem ver seus anseios atendidos, pois a linha sob a qual estamos situados enquanto América Latina, permite dizer que por muito tempo permanecemos convenientemente silenciados contra nossa vontade, e abafados por ondas majoritariamente não-étnicas de apelo a um discurso de meritocracia.

O diálogo entre as culturas é um dos componentes mais interessantes deste nosso milênio. Ressalvado o apontamento de intensa destruição, exploração e colonialidade, perpetrado durante a história da humanidade, como uma de nossas piores moléstias histórico-sociológicas, o contato do diferente com o diverso, nos mostrou que sim, a cultura, e os processos sociais de mudança e adaptação, são contínuos, e que a mescla entre etnias e comportamentos culturais fazem parte da nossa história como seres humanos.

Tanto a cultura quanto a identidade estão também ligadas a ideia de memória, verdade (historicamente ocultadas e marginalizadas) e justiça, pois essas características individuais e sociais, imprimem a ideia de pertencimento de seus antepassados e resistentes por uma boa convivência entre o humano e o mundo, fundamentada na ideia de complementariedade do ser com o não-ser, do vivo com o não-vivo, do coletivo com o individual, etc.

Nas palavras de Lopes e SpareMBERGER (2010, p. 4878-9) citando a Soriano observa-se que

A identidade cultural possui uma ligação com a pertença: pertencer a uma cultura é também sentir-se parte de uma comunidade, é estar seguro, pois nela, segundo Soriano, “apresentam-se mais facilmente oportunidades de vida, especialmente se o grupo for próspero; as relações sociais são mais leais, há mais contato entre as pessoas do grupo, sendo que a formação da identidade da pessoa está ligada ao grupo que pertence.

No desenvolvimento das questões pertinentes a esta abordagem, passa-se a analisar como a diversidade e a diferença se configuram enquanto elementos de afirmações e reconfigurações do ser.

2.1 A DIVERSIDADE E A DIFERENÇA

Partindo de um viés pluralista e aberto a outras interpretações de mundo, se pensa sobre uma diversidade que está conectada com as ideias do pluralismo étnico, cultural, político e apolítico, jurídico e não-jurídico, bem como, aliado a categorias que dão conta da interação do humano com a natureza, do humano com

outro humano, e do humano para com suas próprias proposições e comportamentos éticos, nas mais diversas apresentações e configurações.

Quanto à diferença, imagina-se que esta, deva também estar atrelada aos conceitos de pluralidade e inter-relação, mas também, comprometida com a legitimação do Outro como sujeito de direitos, em que a dignidade e o respeito existam de fato, adequando a norma à realidade.

Posto isto, nos damos conta que a negativa de plurinacionalidade, respeito e de proteção aos povos originários, e quilombolas, em nosso país, bem como da recusa de reconstrução e reparação histórica para com os povos negros, encarcerados nos navios negreiros e trazidos ao Brasil a força, é fruto de um poder oligárquico que se retroalimenta em nosso contexto sócio-político a cada ciclo eleitoral e diariamente.

Este poder, está condensado na ideia trazida por Foucault, em uma de suas aulas, que foram documentadas como livros posteriormente. O autor problematiza a questão do discurso aludindo o seguinte, “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? (FOUCAULT, 2014, p. 8).

De forma brilhante explica seus argumentos, dizendo que

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes (FOUCAULT, 2014, p. 9).

Esse tipo de poder determina e determinará o futuro de milhões de pessoas, que dependem de atenção especial. Tais pessoas estão alocadas nesta marginalidade por inúmeros fatores, dentro os quais se destaca que uma parcela de indivíduos das sociedades determina de certo modo esta condição, por possuírem muito mais do que necessitam para sobreviverem, e o Estado, pelo Direito, absorve apenas dos pobres e das pessoas de classe média, a sua tributação.

Dito de outra forma, não se tributa quem muito possui neste país, de modo progressivo, conforme a renda. Fica claro que o imposto previsto sobre grandes fortunas não será regulamentado nem a curto, médio e longo prazo.

Apesar de ter-se comentado a respeito da ordem do discurso, não se analisará este tema, porque o mesmo não é o objeto deste trabalho, e também porque há uma consolidada e articulada teoria problematizando este conceito.

2.2 A IMPORTÂNCIA DA CULTURA

Os conceitos de cultura apresentam noções muito diferenciadas. Um dos usos mais comuns está relacionado às humanidades. Abordam Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes

[...] definida como repositório do que de melhor foi pensado e produzido pela humanidade, a cultura, neste sentido, é baseada em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais, elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam (SANTOS; NUNES, 2003, p. 27).

Uma outra concepção coexiste com a anterior, mas que reconhece a pluralidade de culturas, reconhecendo-as como diferentes e incomensuráveis ou como meros exemplares em estágios evolutivos (SANTOS; NUNES, 2003).

Na análise destes autores,

Estes dois modos de definir a cultura permitiam estabelecer uma distinção entre as sociedades modernas – as sociedades coincidentes com espaços nacionais e com os territórios sob a autoridade de um Estado -, estruturalmente diferenciadas, que “têm” cultura, e as “outras” sociedades “pré-modernas” ou “orientais” que “são” culturas. Essas duas concepções foram consagradas e reproduzidas por instituições típicas da modernidade ocidental como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, e exportadas para os territórios coloniais ou para os novos países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêntricas de universalidade e de diversidade. (SANTOS; NUNES, 2003, p. 27).

Santos e Nunes (2003) reconhecem a dificuldade em manter a diferenciação entre os dois tipos de sociedade descritos acima, a partir das mudanças introduzidas pelos processos de globalização e com eles, o aumento das desigualdades tanto nos países do Norte como do Sul, com a mobilidade das populações do Sul para o Norte e a conseqüente diversificação étnica ocorrida.

Dessa forma, o conceito de cultura, além de estar associado a repertórios de sentido ou significado partilhados pela sociedade, associa-se também à

diferenciação e à hierarquização tanto em contextos nacionais e locais, como transnacionais. A cultura adquire, dessa forma, uma conotação estratégica para as lutas em defesa de identidades e posterior reconhecimento de diferenças, diante de muitas lutas e contradições.

Além do mais, de acordo com François Bernard, pode-se dizer que a cultura é algo muito amplo para defini-la, por isso inicia sua tentativa de explicá-la trazendo o que, para ele, não pode ser cultura: cultura jamais poderá ser privatizada, já que consoante o autor ela é pública por excelência, uma vez que é na cultura que as “identidades são preservadas e promovidas para o interesse público” (BERNARD, 2003, p. 62).

Maurício Langon, por sua vez, afirma que as culturas são formadas por diversas identidades e que a diversidade cultural nada mais é que pensar entre as culturas, ou seja, através da diversidade de identidades culturais. Nas palavras do autor, “a riqueza humana depende da preservação da diversidade de suas identidades culturais e de cada identidade cultural” (LANGON, 2003, p. 79).

Retrocedendo um pouco mais na compreensão do termo cultura, podemos chegar a sua criação, como utilizamos hoje em dia, por Edward Tylor que uniu o vocábulo alemão Kultur (simbolizava os aspectos espirituais da comunidade) ao termo francês Civilization (que fazia referência às relações materiais da comunidade) e criou o termo inglês Culture, o qual definiu como “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR citado por LARAIA, 2001, p. 28).

Por ser um campo multifacetário e multidimensional, a cultura se constitui como “um grande mosaico cultural, no qual cada cultura tem seu espaço territorial definido, do que resulta uma grande rede de relações que se mesclam e interatuam, dividindo espaços comuns” (LOPES; SPAREMBERGER, 2010, p. 4885).

Seyla Benhabib vai dizer que “deveríamos considerar as culturas humanas como constantes criações, recriações e negociações de fronteiras imaginárias entre “nós” e “eles” os “outros”. O outro sempre está também dentro de nós e é um de nós” (BENHABIB, 2006, p. 33).

Cabe neste momento abordar o que vem a ser a outridade.

2.3 A OUTRIDADE

Quando se menciona o outro, se refere à aquele Outro que foi subalternizado, em muitas culturas colonizadas por diversos países, hoje legitimados e reconhecidos por eles mesmos como “os desenvolvidos”, a partir da apropriação de riquezas minerais e naturais, do derramamento de sangue inocente dos povos originários, e tantos outros, como os africanos de cada terra que foram expulsos de seus espaços ou sequestrados, em detrimento da imersão da materialidade econômica no comportamento dos humanos, em especial dos homens europeus para com outros humanos.

Numa conjuntura sociocultural em que se supervaloriza o ‘possuir capital’, em contraposição à qualidade de vida, demande-se uma análise crítica sobre o viver, através de um enfoque construído e pensado pelo Outro. Aquele Outro silenciado e subalternizado pela colonialidade epistêmica.

Ao longo de muitos anos a voz do Outro foi silenciada pelos mais diversos motivos. Em nosso contexto latino-americano, por exemplo, o emudecimento, a violência, a discriminação e a exploração, foram temas que perduraram por muitos anos, até de fato ‘deixarem um pouco’ nossas realidades sociais.

O desenvolvimento da escuta do Outro aconteceu de forma gradativa em nosso continente, e por uma perspectiva epistemológica do Sul (SANTOS, 2010), passamos a reconhecer nossos problemas, e lutar por nossa emancipação ideológica e político-econômica, frente aos países desenvolvidos. Isso não aconteceu de modo absoluto, e instantaneamente.

De todo modo, se aprendeu a ouvir, em ocasiões específicas no campo jurídico, os anseios, os gritos de grupos vitimados, subalternizados, ou até ‘desconectados’ da lógica do mundo capitalizado.

Isto se deu por exemplo com a promulgação das constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) que romperam com a lógica eurocêntrica de produção do Direito, bem como do comportamento do humano para com a natureza.

O Outro, portanto, seria aquela categoria de indivíduo que está desconectado de nós mesmos, ao ponto de estar em outro corpo, vivenciando a mesma ou outra realidade, de modo que há a intersecção de condutas e troca de ideais, ou seja, a comunicação, o diálogo, a interação entre sujeitos. Essa percepção otimista está ligada a ideia de alteridade.

Para ilustrar a questão da outridade, traz-se para esta discussão alguns excertos literários do livro *“El Laberinto de la soledad”* de Octavio Paz de 1950, que diz em uma de suas abordagens que “El adolescente se asombra de ser. Y al pasmo sucede la reflexión: inclinado sobre el río de su conciencia se pregunta si ese rostro que aflora lentamente del fondo, deformado por el agua, es el suyo. La singularidad de ser – pura sensación en el niño – se transforma en problema y pregunta, en conciencia interrogante (PAZ, 1950, p. 1)”.

Com isso, se tem que a percepção de si mesmo, caracteriza, a possibilidade de compreensão e apreensão da realidade do outro. Ou seja, conhecendo a si mesmo, permite ao indivíduo situar seu local de ouvinte e de protagonista de sua própria história. Ao passo que, se internaliza o reconhecimento da autonomia e da criticidade do diferente perante ao normalizado.

O autor ainda diz que a realidade histórica oficial contada sobre o México, omite informações importantes, e oculta a resistência, bem como justifica a colonização. Em suas palavras argumenta

Contra lo que se cree, este grupo es bastante reducido. En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella. Y sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entreduevan sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros. Bajo un mismo cielo, con héroes, costumbres, calendarios y nociones morales diferentes, viven "católicos de Pedro el Ermitaño y jacobinos de la Era Terciaria". Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía. A veces, como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes (PAZ, 1950, p. 2).

No entanto, também traz a ideia de outras culturas dentro do sul dos Estados Unidos que aparentemente mesclam etnias norte-americana e mexicana, de tal modo que os indivíduos querem se conectar a culturas próximas, como é o caso dos ‘pachucos’.

Nas palavras deste autor

Como es sabido, los "pachucos" son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los "pachucos" no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los

otros que los rodean. El "pachuco" no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: "pachuco", vocablo de incierta filiación, que dice nada y dice todo. ¡Extraña palabra, que no tiene significado preciso o que, más exactamente, está cargada, como todas las creaciones populares, de una pluralidad de significados! Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano (PAZ, 1950, p. 3).

A singularidade e a afirmação de suas diferenças são alguns dos marcos mais importantes da cultura mexicana, ao passo que no caso dos 'pachucos', não se quer retomar a cultura ancestral, se quer resistir de um modo assistemático a uma cultura (norte-americana) que os estigmatiza a tal ponto de perpetrar características xenofóbicas, e marginalizá-los.

Por fim, esta figura, tenta condensar e reunir contradições a fim de problematizar o que os tenta ridicularizar, causando indagações que dão conta do ser e do não ser ao mesmo tempo.

Paz vai dizer que

Pasivo y desdeñoso, el pachuco deja que se acumulen sobre su cabeza todas estas representaciones contradictorias, hasta que, no sin dolorosa autosatisfacción, estallan en una pelea de cantina, en un "raid" o en un motín. Entonces, en la persecución, alcanza su autenticidad, su verdadero ser, su desnudez suprema, de paria, de hombre que no pertenece a parte alguna. El ciclo, que empieza con la provocación, se cierra: ya está listo para la redención, para el ingreso a la sociedad que lo rechazaba. Ha sido su pecado y su escándalo; ahora, que es víctima, se le reconoce al fin como lo que es: su producto, su hijo. Ha encontrado al fin nuevos padres (PAZ, 1950, p. 4).

No que tange a questão cultural, em especial do choque de culturas, percebemos a falta de empatia, e constante negação da ancestralidade territorial e marginalização dos povos originários de nosso país. Ao passo que ao mesmo tempo que pode confluír uma cultura com outra, aquela pode de certo modo negar ou obstaculizar a coexistência da outra.

Além disso, Lopes e Sparemberger ressaltam que

O contato entre diferentes culturas pode tanto estimular a compreensão mútua quanto a negação do outro, pois a aceitação do outro não é algo fácil num contexto de uma grande diferença de poder entre as culturas. A cultura indígena, por exemplo, sempre foi ofuscada pela sociedade dominante, a qual, a partir de estereótipos e pré-conceitos, se nega a aceitar o diferente como diferente. Ou seja, a cultura contém um impulso propagador de seus atributos, reforçando assim a identidade de uma comunidade, mas também pode servir de escudo impedindo que culturas contrárias se aproximem (LOPES; SPAREMBERGER, 2010, 4886-4887).

Leonardo Boff dirá que

Não basta o reconhecimento da alteridade. Esse ato de respeito ordena-se ao aprendizado dos valores dos outros, ao desenvolvimento da reciprocidade (troca de experiências e saberes) e da complementaridade mútua. Nenhuma cultura expressa à totalidade do potencial criativo humano. Por isso, uma cultura pode complementar a outra. Todas juntas mostram a versatilidade do mistério do ser humano e as distintas formas de realizarmos nossa humanidade. Por isso, cada cultura representa uma riqueza inestimável (língua, filosofia, religião, artes, técnicas; numa palavra, as formas de habitar o mundo), sejam as culturas singelas da Amazônia ou as culturas assim chamadas modernas, técnico-científicas. Toda essa imensa diversidade cultural não se deverá perder num processo de globalização homogeneizador pelo único modo de produção capitalista (BOFF, 2002, p. 60).

No que tange a questão dos direitos dos outros, utilizar-se-á a título de esclarecimento e posicionamento teórico, para tanto de excertos da obra de Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros (The Rights of Others)*, bem como de argumentações pertinentes.

A abordagem sistematizada pela autora traz o encadeamento de conceitos como cidadania, *membresía* (como pertencimento), nacionalidade, cosmopolitismo, reconhecimento⁵, em suma, temas atinentes a temática da outridade, com aporte em Hannah Arendt, e outros autores.

A problematização exposta por Seyla Benhabib traz uma análise do comportamento de várias nações frente a demandas que dão conta de fenômenos migratórios contemporâneos, como por exemplo, migrações por mudanças climáticas e desastres naturais; por disputas e desestabilizações políticas; por guerras internas nos países; e ainda outras migrações por questões étnicas, sociais, de orientação sexual diversa do 'padrão' heterossexual, religiosas, e até mesmo por divergência ideológica.

O comportamento ético e politizado (coerente e determinado) de um indivíduo para com o Outro, bem como de um Estado para com o sujeito, é necessário, e transpassa caminhos que vão desde o caráter individual para o caráter público, haja

⁵ Na visão de Charles Taylor citado por Heringer e Sparenberger (2016), existe uma política de reconhecimento igualitário, introduzida pela democracia e que se baseia na exigência de um estatuto igual para as diversas culturas. A própria importância do reconhecimento, contudo, modificou-se a partir de novas compreensões, como a da ideia de identidade individualizada, surgida a partir do final do século XVIII. A identidade individualizada é aquela que cada ser descobre em si mesmo, sendo verdadeiro com sua própria originalidade. E é com base nessa ideia que se torna possível entender o ideal moderno de autenticidade e os objetivos de auto-realização que acolhem este ideal.

vista que o Direito Internacional Público⁶ é composto pela relação de Estados com Estados, e de Estados com indivíduos.

Nas palavras da mesma

Dicho sin rodeos, cada persona y todo agente moral que tiene intereses y a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera o otra, es potencialmente un participante en la conversación moral conmigo: tengo la obligación moral de *justificar mis acciones con razones* ante este individuo o los representantes de este ser. Respeto el valor moral del otro reconociendo que debo proveerle una justificación de mis acciones (BENHABIB, 2005, p. 21).

Esta justificativa se consolida com a intersecção do indivíduo com o Outro, em uma relação fundamentada na ética e na alteridade, com a afirmação da diferença e do respeito à diversidade.

O intento da autora é discutir a questão da *membresía*, a partir de um viés filosófico, que problematize a questão jurídico-política em torno das normas, concebidas no Estado Democrático de Direito, que depositam os deslocados, os negados, e os marginais dentro de uma lei taxativa e excludente de pertencimento institucional e ‘aparentemente cultural’ de um povo, ou seja, a lei de cidadania, nos moldes da era moderna.

Para isso faz uma distinção importante, reiterando que

[...] si no diferenciamos entre *moralidad y legalidad*, no podemos criticar las normas legalmente promulgadas de mayorías democráticas aunque se nieguen a admitir refugiados entre ellos, rechacen a quienes buscan asilo en la entrada y cierren sus fronteras a inmigrantes (BENHABIB, 2005, p. 22).

Por intermédio da separação entre moralidade e legalidade, pode-se refletir e consequentemente desconstruir os conceitos de nacionalidade estrita, buscando entender os direitos humanos numa perspectiva crítica e inter-relacionada dos seres humanos de terem ‘direitos a ter direitos’ (Hannah Arendt), sem que se negue a qualquer indivíduo sua subjetividade, e lhe impossibilite a fuga do *status quo* danoso e mortífero.

Ao analisar a história por trás das afirmações xenofóbicas de alguns países ou blocos desenvolvidos, a autora propôs e esclareceu o entrecruzamento de temáticas, e a necessidade do alcance extraterritorial de proteção a pessoa humana.

⁶ Valério de Oliveira Mazzuoli ressalta que “Esse sistema de normas jurídicas (dinâmico por excelência) que visa disciplinar e regulamentar as atividades exteriores da sociedade dos Estados (e também, atualmente das Organizações Internacionais e dos próprios indivíduos) é o que se chama de *Direito Internacional Público* ou *Direito das Gentes*” (MAZZUOLI, 2011, p. 44).

Em suas palavras diz que

El sistema internacional de pueblos y estados se caracteriza por interdependencias tan extensas y entrecruzamientos históricos de destinos y fortunas, que el alcance de las obligaciones morales especiales tanto como las generalizadas trasciende en mucho la perspectiva del sistema Estadocéntrico delimitado territorialmente. En cambio, defenderé la perspectiva de una sociedad mundial como el punto de partida correcto para razonar acerca de obligaciones que atraviesan las fronteras (BENHABIB, 2005, p. 37).

Ademais, com o ideal de defesa da livre circulação e permanência ou não de pessoas nos espaços terrestres, em qualquer lugar, a autora também faz suas considerações a respeito da mobilidade humana e das potencialidades que o encontro de culturas ou a troca de saberes permite.

Para ela “[...] el derecho cosmopolita es un derecho precisamente porque se funda en la común humanidad de todas y cada una de las personas y su libre albedrío que también incluye libertad de viajar allá de los confines de sus muros culturales, religiosos y etnocéntricos (BENHABIB, 2005, p. 38)”.

A conceituação deste adjetivo e substantivo de dois gêneros, como um direito, condensa os anseios de não limitação e de estimulação ao diferente e ao diverso, características elementares da pluralidade.

Os estados-nações engendrados sob a perspectiva democrática, desde o último século até os momentos atuais, criaram diferenciações problemáticas em relação aos nacionais e aos não nacionais. Com isso categorias foram formadas para delimitar e conter o trânsito de pessoas pelo globo.

Aliado a esta questão, surgiram problemas de cunho econômico e de distribuição de renda, bem como guerras internas e externas, e invasões contemporâneas, disfarçadas de salvaguarda de inocentes, interferindo e mudando os rumos de pacificidade de boa parte das sociedades mundiais.

Benhabib denuncia que

La perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a practicar desnaturalizaciones masivas contras minorías indeseadas, creando así millones de refugiados, extranjeros deportados y pueblos sin Estado por sobre las fronteras. Los refugiados, las minorías, los sin Estado y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones del Estado-nación. En un sistema de estados naciones circunscritos territorialmente, es decir, en un orden internacional <<Estadocéntrico>>, la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno reside y emite los papeles a los que uno tiene derecho (BENHABIB, 2005, p. 49).

Ou seja, os Estados assumiram por completo o poder de determinar quem permanece ou não, quem pode e quem não pode movimentar-se.

Para exemplificar e aclarar esta problematização a autora explica o que vem a ser cada uma destas categorias, acenando que

El individuo se vuelve un *refugiado* si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra; uno se convierte en una *minoría* si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente <<homogéneo>>; uno es una *persona sin Estado* si el Estado de cuya protección se ha disfrutado hasta el momento retira dicha protección, así como anula los papeles que ha otorgado; uno es una *persona desplazada* si, habiendo sido colocado en situación de refugiado, es miembro de una minoría o persona sin Estado, no puede encontrar otra entidad política que lo reconozca como miembro y queda en un estado de limbo, atrapado entre territorios, ninguno de los cuales desea que uno sea su residente (BENHABIB, 2005, p. 49)".

Ao aportar a discussão, utilizando-se de Hannah Arendt, Seyla Benhabib procura situar a questão num ponto interessante e imperativo, haja vista que o direito a ter direitos ultrapassa a superficialidade prática de provimento de direitos a todos sem distinção, alcançando assim o pertencimento de todos a uma comunidade global, demandando uma proteção ampla e irrestrita.

Benhabib assevera que

Permítaseme comenzar analizando la frase <<el derecho a tener derechos>>. ¿El concepto de <<derecho>> está siendo utilizado de modo equivalente en las dos mitades de la frase? ¿El derecho a ser reconocido por los demás como persona a quien corresponden derechos en general es de la misma categoría que los derechos que le corresponderían a uno luego de tal reconocimiento? Claramente no es así. El primer uso del término <<derecho>> se dirige a la humanidad como tal y nos reclama reconocer la membresía a algún grupo humano. En tal sentido este uso del término <<derecho>> evoca un *imperativo moral*: <<Se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo>>. Lo que se invoca aquí es un *derecho moral a la membresía y una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía* (BENHABIB, 2005, p. 50).

Em suas proposições teóricas e práticas, a autora legitima os direitos cosmopolitas num arcabouço principiológico que delimita a soberania dos Estados. É dizer, esses direitos vão limitar a soberania excludente dos estados, revelando assim que a personalidade e a dignidade humana são componentes importantes das pessoas, dos sujeitos que transitam pelo globo pelos mais diversos motivos.

De acordo com Benhabib, a ideia central desta obra se traduz no fito de que

Quiero mostrar que no es así y que los derechos cosmopolitas crean una red de obligaciones e imbricaciones en torno de la soberanía. El derecho a tener derechos hoy significa el reconocimiento de la condición universal de

personería de cada uno y todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía nacional (BENHABIB, 2005, p. 57-58).

Trazendo para uma concepção crítica dos direitos humanos, percebe-se a dimensão que a *membresía* tem no sistema de um Estado Democrático de Direito, ao passo que “[...] el derecho a la membresía debe considerarse un derecho humano, en el sentido moral del término y debería convertirse en derecho legal también, por medio de su incorporación a las constituciones de los estados a través de provisiones de ciudadanía y naturalización” (BENHABIB, 2005, p. 62-3).

Neste sentido, o conceito de povo deveria estar mais aberto, com o tema das migrações dos povos, pois não se pode mais aceitar que um Estado de forma unívoca simplesmente negue a entrada e/ou permanência de um indivíduo sem uma resposta devidamente fundamentada, levando em consideração todos os aspectos objetivos e subjetivos atinentes ao caso e a pessoa em si, em suma, impedir que haja a marginalização do Outro por não estar enquadrado na cultura local.

Entretanto, há que se fazer uma ressalva neste ponto (de recusa de indivíduos por parte de algum Estado desenvolvido), pois a maioria destes Estados que hoje possuem condições super adequadas, as obtiveram com o derramamento de sangue de povos originários, e tantos outros, e ainda com a exploração dos negros africanos, e de recursos naturais e minerais dos países do “sul global” (SANTOS, 2010), ou seja, com todo esse festival de horrores históricos e de distribuição de sangue inocente, atualmente, detém riquezas que não são deles.

A abordagem da autora permite entender que “Nuevamente, esto sugeriría que es necesario estipular un concepto más empírico y menos normativo de pueblos, de acuerdo con el cual podrían verse como que ya poseen una forma de <<gobierno constitucional justo>>” (BENHABIB, 2005, p. 67).

Uma das contribuições significativas da questão da migração e das contribuições que esta transitoriedade pessoalizada possibilita, é de que

Lejos de dañar la cultura política de un pueblo y su constitución, los migrantes pueden revitalizarla y hacerla más profunda. Tal fue la contribución de liberales y socialistas exilados a las culturas políticas del siglo XIX de París y Londres; la cultura política estadounidense a fines del siglo XIX y comienzos del XX es en efecto impensable sin las contribuciones de inmigrantes irlandeses, italianos, judíos, polacos y otras comunidades. Y tampoco es concebible pensar en la universidad estadounidense en el período de la segunda posguerra sin tomar en cuenta las contribuciones de los muchos académicos europeos exilados. Los movimientos migratorios por sí solos y sin las cruciales dislocaciones y tensiones que ya operan en las sociedades receptoras mismas, no amenazan la cultura política de un

pueblo y sus principios constitucionales. En el capítulo 5 sostendré que el desafío multicultural planteado al liberalismo político por el influjo de nuevos grupos inmigrantes lleva a una profundización y ampliación del programa de derechos en las democracias liberales. Los <<derechos de los otros>> no amenazan el proyecto del liberalismo político; por el contrario, lo transforman hacia un proyecto democrático más inclusivo, dinámico y deliberativo (BENHABIB, 2005, p. 73)".

Com esta análise, abre-se uma perspectiva que descontrói a visão universalista⁷ de direitos humanos, dando ênfase a localidade, e ao agrupamento sociopolítico das comunidades, em um crescente intento de afirmação na doutrina, retomando de certa forma a Kant em suas idealizações filosóficas a respeito da reflexão (como repercussão) das nossas ações pessoais em relação ao Outro.

A autora assevera que:

Quiero sugerir que la comunidad mundial debe verse como una sociedad civil global en la que los pueblos organizados como estados son jugadores importantes pero de ningún modo los únicos jugadores. Una perspectiva cosmopolita tiene como punto de partida la visión kantiana de que <<si las acciones de uno pueden afectar las acciones de otro>>, entonces tenemos la obligación de regular nuestras acciones bajo una ley común de libertad que respete nuestra igualdad como agentes morales [...] (BENHABIB, 2005, p. 81).

A importância da crítica ao universalismo dos direitos humanos, bem como da interpretação ampliada e multifacetada de temáticas delicadas e complexas, como é o caso das migrações, nos permite caminhar para fora do círculo vicioso de negação do diferente e do diverso, que sustenta o modelo 'punitivista' e legalista de entender e produzir o Direito apenas pela norma, dura e fria.

Ao passo que a afirmação da localidade resgata a pertença cultural e demonstra a relevância que o sentimento próprio de uma ou de outra comunidade, tem nas vidas dessas pessoas e das suas gerações futuras e passadas.

Uma das conclusões preliminares de Benhabib é de que

Concluyo por tanto, como lo hice en la consideración del principio epistémico, que fijar guías, normas y estándares globales que permiten interpretaciones locales es mucho más deseable que dar por supuesto que existe un estándar compartido globalmente para medir el bienestar" (BENHABIB, 2005, p. 84).

⁷ Ação que eleva a categoria de universal, os valores da sociedade a que se pertence. Considera que o que é um bem para um, necessariamente também é para o outro. Se trata de um posicionamento assimilacionista, através de uma postura egoísta e paternalista, possuidora de complexo de superioridade. Consiste em julgar as crenças, as tradições, os comportamentos e os costumes de outras culturas a partir de parâmetros de referência da cultura própria (GERVÁS, 2002, p. 18). Tradução Livre.

Neste sentido, a necessidade da reparação socioeconômica, ou seja, de distribuição equânime de renda, se mostra como um primeiro ponto a ser sanado para pensar-se numa cidadania plena.

Segundo Benhabib,

Primero, la igualdad socioeconómica es en sí misma una precondition para el ejercicio efectivo de derechos democráticos de ciudadanía. El valor equitativo de la libertad para los ciudadanos solo puede realizarse si también tienen acceso al paquete de derechos que son necesarios para que puedan vivir vidas de dignidad y autonomía humana, y disfrutan de él (BENHABIB, 2005, p. 85-86).

A transitoriedade de pessoas pelo mundo deveria ser menos burocrática, ainda mais em se tratando de pessoas que estão fugindo de situações alheias as suas vontades, ou seja, refugiados, apátridas, asilados, dentre outras categorias.

Os Estados-nação são apenas uma peça na sistemática governamental, e, portanto, não deveriam manipular a liberdade das pessoas, ao ponto de limitá-las de moverem-se pelo mundo, em situações de risco ou que tenham a livre vontade de se locomoverem.

Mais uma vez menciona que

Los ciudadanos no son prisioneros de sus respectivos estados. No solo deben tener la libertad de irse a voluntad, sino que además ningún Estado liberal debería hacer imposibles las condiciones de salida negando pasaporte y visas de salida o imponiendo aranceles de salida exorbitantes. Lo que es más, ningún Estado tiene el derecho de prohibir el reingreso a un expatriado al territorio en el que él o ella nació (BENHABIB, 2005, p. 102).

A obrigação por parte do Estado aceitante, seria de permitir que o Outro fosse membro de seu corpo social de modo pleno, sem, contudo, negar suas origens, ou obstaculizar a sua permanência ou residência.

Benhabib vai dizer que “Una vez que se da la admisión inicial, ¿Cuál es la obligación de un Estado liberal para con quienes ha admitido? ¿Hay un derecho humano a ser miembro? Quiero sostener que sí y que este derecho es el anverso de la prohibición de la desnaturalización (BENHABIB, 2005, p. 103)”. Esta problematização trabalhada pela autora durante o livro, culmina nos seus posicionamentos teórico-sociológicos.

O primeiro de que “El derecho humano a ser miembro está a caballo de dos categorías amplias: derechos humanos y derechos civiles y políticos (BENHABIB, 2005, p. 104)”. E o segundo de que “En este sentido, el derecho humano a la membresía es un aspecto del *principio del derecho*, es decir, del reconocimiento del

individuo como un ser que merece respeto moral, un ser cuya libertad comunicativa debemos reconocer" (BENHABIB, 2005, p. 105).

Neste contexto, a análise da frieza empregada e da marginalização dos governos ditos democráticos para com os refugiados e asilados, permite depreender que se quer o isolamento deles, pois ainda temos impresso em nossos ordenamentos jurídicos o pré-conceito diante do estrangeiro, como aquele que invade nossos espaços, toma para si nossas oportunidades, etc.

Entretanto essa é uma das muitas visões perpetradas pela colonialidade epistêmica, de que o estrangeiro (o diferente – o incomum ao nosso meio) é um ser ruim, que não pode respeitar as regras do nosso grupo. É dizer, a pré-compreensão negativa que se tem perante os Outros indivíduos de outras culturas nos foi imposto, e sequer é possível tentar compreender a realidade deles, pois a estratégia de negação, e descaracterização faz parte da manipulação da situação atual.

De modo magistral Benhabib denuncia a marginalização e o perigo que correm os Outros, nos regimes atuais de Direito. É dizer,

Los refugiados y asilados son tratados como si fueran elementos cuasi criminales, cuya interacción con la sociedad en general debe ser controlada férreamente. Existen en los límites de todos los regímenes de derechos y revelen el punto ciego en el sistema de derechos, donde el imperio de la ley se convierte en su opuesto: el estado de excepción y el siempre presente peligro de violencia (BENHABIB, 2005, p. 115).

Nesse sentido propõe outro modo de cidadania, calcada na pluralidade e no cosmopolitismo, mas com destaques importantes ao fundamentalismo. De modo literal diz que

La ciudadanía desagregada permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado-nación, en contextos tanto inter como transnacionales. El cosmopolitismo, la preocupación por el mundo como si fuera la propia *polis*, se fortalece con tales lealtades múltiples y superpuestas, que se sostienen abarcando distintas comunidades de lenguaje, etnia, religión y nacionalidad. Tales redes son conducentes a la ciudadanía democrática si y solo si está acompañadas de una participación activa y una adhesión a instituciones representativas, que son responsables, transparentes y responden a sus componentes, que les dan autoridad en su propio nombre. Las redes transnacionales sin ligazones democráticas pueden fortalecer el fundamentalismo así como el terrorismo. Puede ser incómodo pero de todos modos es necesario recordar que el terrorismo internacional es también un fenómeno transnacional que manipula y socava los estados naciones existentes (BENHABIB, 2005, p. 127-128).

A autora traz a ideia também de cidadania democrática, conglobando preocupações importantes do ponto de vista teórico-prático, ao passo que conceitua a questão das iterações democráticas

Por *iteraciones democráticas* entiendo procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil (BENHABIB, 2005, p. 130).

A iteração democrática, mescla problemáticas e busca alternativas resolutivas para o questionamento, ao ponto de trazer neste trajeto de ida e vinda, de retomada e seguimento, a variação da compreensão de determinado tema, por uma pluralidade de óticas semânticas.

Com o advento proposto por Jacques Derrida a autora mostra que

Iteración es un término que fue introducido en la filosofía del lenguaje a través de los trabajos de Jacques Derrida ([1982] 1991: 90 y ss.). En el proceso de repetir un término o concepto nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original y su significado intencionado: más bien cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece de maneras muy sutiles. (...) La iteración es la reapropiación del <<origen>>; es al mismo tiempo su disolución como el original y su preservación a través de su despliegue continuo. (...) Las *iteraciones democráticas* son repeticiones-en-transformación lingüísticas, legales, culturales y políticas, invocaciones que son también revocaciones (BENHABIB, 2005, p. 130-131).

Aqui fica claro que a cultura, a identidade, a diferença e o diverso se convergem numa perspectiva crítica dos direitos humanos, condizente com o respeito e a alteridade para com o Outro.

Ao passo que diz que “<<Nosotros, el pueblo>>”, es una fórmula inherentemente cargada, que contiene en su articulación misma los dilemas constitutivos de respeto por los derechos humanos universales y reivindicaciones de soberanía nacionalmente circunscritas” (BENHABIB, 2005, p. 130).

Depreende-se, portanto, que “La cultura importa, las valoraciones culturales están profundamente unidas con las interpretaciones de nuestras necesidades, nuestras visiones de lo que es la buena vida y nuestros sueños para el futuro” (BENHABIB, 2005, p. 140).

De acordo com Benhabib, “Tenemos que aprender a vivir con la otredad de los otros cuyos modos de ser pueden ser profundamente amenazadores del nuestro”

(BENHABIB, 2005, p. 140-141). Finaliza, portanto, sua obra resgatando a identidade do outro dizendo que “<<Ningún ser humano es ilegal>>” (BENHABIB, 2005, p. 156).

Esta problematização feita por Benhabib de modo salutar, demonstra que a situação não é das mais positivas para o Outro no paradigma jurídico tradicional, ao passo que aparentemente esses marcos teóricos não são debatidos ou problematizados dentro do mundo jurídico.

2.4 OS MARCOS DA SUBALTERNIDADE: QUEM É O SUBALTERNO?

Os estudos subalternos (sob um viés crítico) estão constituídos sobre uma base que enfoca os episódios problemáticos da história, que tanto se reverberam socialmente, questionando o modo de pensar, viver, e a apropriação do saber, bem como sobre a exploração dos seres humanos, a partir de um viés crítico e comprometido com a capacitação dos indivíduos que lutam pelo Outro, para evitar a obstaculização do protagonismo social deste. É dizer, permitir que o Outro fale com sua própria voz, sem, contudo, negá-lo ou vitimá-lo.

Gayatri Chakravorty Spivak citada por Sandra Regina Goulart Almeida, na versão em Português do seu Livro: *‘Pode o subalterno falar?’*, vai dizer que com relação ao termo subalterno, o mesmo descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010).

Nas palavras de Spivak, “é sempre aquele que não pode falar, pois, se o fizer, já não o é” (SPIVAK, 2010, p. 12). A condição de subalternidade, portanto, é a do silêncio, ou seja, “o subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado” (SPIVAK, 2010, p. 12).

Ao passo que, “Por um lado, observa-se a divisão internacional entre a sociedade capitalista regida pela lei imperialista e, por outro, a impossibilidade de representação daqueles que estão à margem ou em centros silenciados” (SPIVAK, 2010, p. 14).

Entretanto, quando se comenta a respeito do Outro subalterno, aparentemente se cai no equívoco de não permitir o protagonismo desse indivíduo, por não possibilitar que ele conte sua história, e relate ou não o seu viver. Ou seja, há a interlocução indesejada e particular por parte do transmissor que não

intermedia a conversação, senão que avoca para si o direito de falar, de se expressar. Portanto, não se vê claro a hipótese de um diálogo linear, o Outro é mais uma vez ocultado.

Assim sendo, a ocupação do

[...] intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa ser ouvido (SPIVAK citada por ALMEIDA, 2010, p. 16-17).

Isto se traduz na ideia de que não se deve lutar contra o subalterno, mas sim de destruir, desconstruir e ruir o arquétipo estrutural da subalternidade que tanto se retroalimenta e está engendrada na cultura moderna, a partir dos moldes determinados pela colonialidade epistêmica, em suas inúmeras apresentações.

Nesta constante e verificada obstaculização da afirmação do Outro enquanto sujeito, tem-se que

É no contexto desse etnocentrismo que ele tenta tão desesperadamente degradar o Sujeito do pensamento ou conhecimento para dizer que “o pensamento é [...] a parte em branco do texto (OG, p.93); aquilo que é pensado, mesmo em branco, ainda está *no texto* e deve ser confiado ao Outro da história. Esse espaço em branco inacessível, circunscrito por um texto interpretável, é o que a crítica pós-colonial do imperialismo gostaria de ver desenvolvida, no espaço europeu, como o lugar da produção da teoria (SPIVAK, 2010, p.107).

Com efeito, assevera em outro momento que “Nesse âmbito, o que continua sendo útil em Foucault são as mecânicas do disciplinamento e da institucionalização – a constituição, como tal, do colonizador” (SPIVAK, 2010, p. 109).

Desse modo, com um enfoque na mulher subalternizada, Spivak delimita sua crítica dizendo que

Ao buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós-colonial *sistematicamente* “desaprende” o privilegio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do(a) colonizado(a) (SPIVAK, 2010, p. 114).

O intelectual pós-colonial, portanto, tem de pavimentar o caminho para o sujeito subalterno se expressar.

Ademais, essa abordagem feita pela autora figura como uma crítica contundente a dominação britânica, pré e tardiamente sobre a Índia, tendo o escopo

formulado e arquitetado do patriarcado e do imperialismo de subjugar e dominar o livre arbítrio das mulheres. Ou seja, houve um aprofundamento colonial tão forte na Índia que os ideais moralistas britânicos foram imprimidos na cultura hindu, como forma de embranquecimento, e negação da autonomia dos povos orientais desta nação.

Existe, portanto, uma falsa pretensão de reconhecimento do Outro, pois fica claro que esse Outro que enxergamos, está modificado por aquele que subjugou (colonizador) para parecer que tudo se encaixa perfeitamente, e não há a necessidade de manifestação.

O apontamento de Spivak fica claro no seguinte axioma, qual seja

Diante de sentenças dialeticamente entrelaçadas que podem ser construídas como “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” e “as mulheres queriam morrer”, a mulher intelectual pós-colonial faz uma pergunta de simples semiose – o que significa isso? – e começa a traçar uma história” (SPIVAK, 2010, p. 123).

A afirmação desta sentença está intimamente ligada com a questão da ‘recolonização’ perpetrada pelos países desenvolvidos, que cotidianamente, através de seus discursos, negam a identidade, a singularidade, e a autonomia do Outro, do subalterno, do marginalizado.

A autora condensa sua crítica à cientificidade atual eurocêntrica, retomando a Foucault dizendo que,

Embora a *narrativa histórica* de Foucault, enfocando apenas a Europa Ocidental, veja simplesmente uma tolerância ao que é criminoso anterior ao desenvolvimento da criminologia no final do século 18 (PK, p. 41), sua *descrição teórica* da “episteme” é pertinente aqui: “A *episteme* é o ‘mecanismo’ que possibilita separar não o verdadeiro do falso, mas do que não pode ser caracterizado como científico” (PK, p. 197) – o ritual como oposto ao crime: um ligado pela superstição, o outro pela ciência legal (SPIVAK, 2010, p. 125).

Com isso, se sustentam os argumentos utilizados até então neste trabalho, tendo em vista que se pode pensar o Direito para além da cientificidade normativa. Passa-se agora a analisar brevemente a verificação de resistência na Academia.

2.5 A RESISTÊNCIA FRENTE AO DISCURSO DA SUBALTERNIDADE NA ACADEMIA

O discurso da subalternidade perpassa por vários caminhos, pois envolve inúmeras ramificações dos processos de exclusão e embranquecimento do diferente e diverso.

A partir dos aportes proporcionados pelas leituras das obras citadas, se constatou que a dominação do machismo sobre as mulheres, bem como sobre as pessoas LGBT, vem crescendo em nossa sociedade, em detrimento de uma série de fatores que não estão sendo atendidos, para se superar esta enfermidade, como por exemplo a falta de uma discussão contínua entre pais e filhos, pais e escolas sobre questões que envolvam sexualidade, respeito, convivência sadia com a diferença e com a diversidade, entre sociedade civil e varas da infância e juventude.

A questão da opressão e da dominação transpassa muitas áreas do conhecimento, e mostra que não é possível se alterar a atual situação sem um diálogo de base, entre várias áreas. É dizer, conforme já dito, que o Direito não pode agir de forma unilateral.

A discriminação e a marginalização do outro, como alguém que deve ser dominado, é algo totalmente deplorável e deve ser imediatamente erradicado. Entretanto, esta não é uma tarefa muito fácil, visto que, não se importa para os que podem mudar a situação, o que o Outro pensa, o que o Outro quer, e o que o Outro pode ajudar. Este é um discurso do senso comum, mas que está arraigado na atuação do próprio Judiciário brasileiro, que de tempos em tempos dá indícios de ativismo judicial.

As inúmeras mazelas sociais atuais que tem fulcro em episódios problemáticos de nossa história enquanto sujeitos de um contexto, e produtos de um certo momento, tem a ver com nossa capacidade de lidar com algumas feridas que jamais se fecharão.

Recentemente, na Universidade Federal do Rio Grande – FURG, a partir da mobilização nacional do movimento feminista, com a “hashtag #meuprofessormachista” no facebook e outras redes sociais, foi escancarado o sexismo de professores e professoras, e denunciado de forma pública o machismo institucionalizado que está, e se reverbera sempre que um homem ou uma mulher nega a diferença e a diversidade com base na sua compreensão de mundo pautada

na heteronormatividade excludente e taxativa, que não permite outra saída senão o binarismo.

Coletivos de identidade negra, indígena, de afirmação sobre a orientação sexual, sobre a identificação de gênero tem-se originado e se mobilizado para mudar o panorama sócio-político e jurídico que vivemos. A título de ilustração temos na FURG, o NEABI – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas, o Coletivo de Estudantes Indígenas, o Coletivo de Estudantes Indígenas Guaranis, o Coletivo de Quilombolas, o Coletivo Camaleão, dentre tantos outros, e até pessoas que não se enquadram em Coletivos, atuam de forma a reconstruir a dignidade de pessoas que foram silenciadas por inúmeros episódios traumáticos de nossa história humana, e ainda contra a institucionalização do preconceito.

Todavia, não devemos perder a nossa vontade de mudar. Lutas estão surgindo e se organizando para que de fato possamos ter uma verdadeira justiça social.

3 POR UM DISCURSO JURÍDICO OUTRO: DECOLONIALIDADE E RESISTÊNCIA A PARTIR DE PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS NA AMÉRICA LATINA

Walter D. Mignolo começa o seu texto icônico retomando a abordagem de Aníbal Quijano, com relação a premissa de desobediência epistêmica, a partir da superação da dicotomia colonialidade/modernidade, trazendo a ideia da descolonização como uma saída para o enfretamento diante da colonialidade do poder. Não nega a importância dos autores europeus, mas ressalva a importância da nossa insurgência do saber, no sentido de problematizar tais autores.

Ademais, o autor faz uma análise político-filosófica da questão da identidade em política. Essa identidade em política, em síntese, compreende a verificação das peças identitárias que compõem as políticas, bem como desse controle exercido sob este ponto, revelando que

[...] a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Aqui fica claro que o autor problematiza a estruturação da identidade, constituída pela dominação colonial dos discursos europeus que essencialmente “[...] eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais” (MIGNOLO, 2008, p. 289-90). Subverter, portanto, a partir da identidade em política é saltar das amarras do imperialismo.

Nas palavras deste,

A identidade **em** política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Este mesmo intelectual, segue numa linha que reconfigura a “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2008, p. 290), se propondo a substituir o substrato

imperialista e colonialista que marca a história de países do Ocidente, sem, contudo, negar a singularidade resistência dos povos que foram dizimados, explorados e colonizados.

Com a opção descolonial, se tem que

[...] significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender* (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi [...], [...] já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Indo mais além, Walter Mignolo, aprimora a cada abordagem conceitual sobre a desobediência epistêmica, a descolonização, trazendo a ideia do “fazer descolonial” (MIGNOLO, 2008).

De modo a aclarar a questão, exemplifica seus argumentos citando a eleição do presidente da Bolívia Evo Morales, bem como apontando o comportamento anticolonial de países como Equador e Bolívia que inauguraram na América Latina atual, um novo modo de produzir e pensar o Direito, com um viés ante sistêmico, e de autorregulação, destacando que “[...] as forças descoloniais e o pensamento descolonial existam nos Andes e no sul do México por quinhentos anos” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

A vivacidade desta superação da colonialidade, está, segundo o autor presente na corporeidade e na mentalidade dos povos originários e afrodescendentes. Toda esta dor, ficou impressa nas gerações passadas e futuras destes povos constantemente renegados, e tão ridicularizados ou subalternizados.

A partir da afirmação das singularidades e das criatividades latino-americanas, como contraponto a dor, propõe-se uma nova fundamentação para a nossa história contada “por nós mesmos”, sem uma interlocução intencionalmente enfraquecida pela negação da diferença e da diversidade.

Com a crítica à modernidade, Mignolo ainda estrutura sua análise problematizando os conceitos de nação, de desenvolvimento, e a dita pós-modernidade. Denuncia a retórica deste período, e o intento contínuo de recolonização de corpos e de territórios.

Em suma, a desobediência epistêmica, portanto, trabalha numa lógica de desconstrução da episteme, provocando assim a ruptura da colonialidade epistêmica, por possibilitar a insurgência do Outro de modo que se reestruture a institucionalidade e recupere a possibilidade deste ser de determinar o seu futuro.

3.1 O DISCURSO DECOLONIAL

Tratando-se do discurso decolonial, é necessário expor que existem algumas variações desta terminologia, quais sejam: decolonialidade, descolonialidade, pós-colonialismo, dentre outros. Entretanto, opta-se, segundo o que defende Catherine Walsh, pela expressão decolonialidade, que melhor traduz o intento desta proposta outra.

A expressão decolonial se mostra como pertinente e adequada, porque é localizada e pensada a partir da particularidade latino-americana, abarcando, portanto, toda a problematização estrutural do conceito, bem como, prezando pela desconstrução de todos e quaisquer tipos de opressões.

O educador Bóris Ramírez Guzmán condensa a proposta desta autora dizendo que

Catherine Walsh definiu o emprego do termo de-colonial, em vez de des-colonial (seja com ou sem hífen), como uma proposta de distinção do projeto do grupo de estudo da modernidade/colonialidade. Ou seja, como uma forma de estabelecer a diferença com o conceito de “descolonização” no uso que se lhe outorgou durante a Guerra Fria, e, dos usos do conceito de “pós-colonialidade”, posto que “Des-colonial” é um conceito que se articula dentro de outra genealogia de pensamento, do pensamento moderno de dissenso na Europa. O projeto des-colonial difere também do projeto pós-colonial, embora com o primeiro mantenha boas relações de vizinhança. A teoria pós-colonial ou os estudos pós-coloniais estão a cavalo entre a teoria crítica na Europa (Foucault, Lacan e Derrida), sobre cujo pensamento se construiu a teoria pós-colonial e/ou estudos pós-coloniais, e as experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas da Ásia e África do Norte. Estas são as palavras que utiliza Mignolo (2008) no rodapé de um artigo para definir a opção pelo de-colonial (RAMÍREZ GUZMÁN, 2011, p. 43).

Enquanto que o termo descolonial, defendido e sustentado por Mignolo, trabalha a partir da tensão teórica e metodológica da colonialidade/modernidade, vinculado à superação da colonialidade epistêmica eurocêntrica.

A decolonialidade, enquanto, perspectiva problematizadora, trabalha com a desconstrução gradativa da colonialidade epistêmica, através do confronto com as “hierarquias de raça, gênero e sexualidade que foram criadas e fortalecidas pela modernidade europeia, paralelamente ao processo de conquista e escravização de muitos povos no planeta” (DAMÁZIO, 2009, p. 4).

Essa colonialidade epistêmica foi agregada aos países colonizados por europeus, que desta forma, subalternizaram o conhecimento de outras culturas, que na visão eurocêntrica, eram inferiores. “Somente o conhecimento gerado pela elite

científica e filosófica da Europa era considerado como conhecimento verdadeiro, já que era capaz de fazer abstração de seus condicionamentos espaço-temporais para se localizar em uma plataforma neutra de observação” (DAMÁZIO, 2009, p. 2).

Mialle especifica que

Os colonizadores europeus encontraram nos territórios em que se instalavam formas de organização social que ignoravam a noção universalizante e abstrata de sujeito de direito; pelo contrário, as relações pessoais de dependência eram muito fortes, num universo de solidariedade social representado por grupos que iam da família à tribo. E ainda: foi preciso destruir esta organização social e transformar os indivíduos em sujeitos de direito, capazes de vender a sua força de trabalho (MIALLE, 1979, p. 112).

Ao passo que, Mignolo alude que “a descolonialidade significa, ao mesmo tempo, desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder, ou seja, da economia capitalista e também desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 313).

Walsh, em consonância revela que “as ciências não necessitam simplesmente de novos enfoques esquerdistas do pós-marxismo ou do pós-modernismo” (WALSH, 2007, p. 103).

Desta maneira propõe que

O que necessitam é de um giro distinto, um giro que parta não da luta de classes, mas sim da luta pela descolonialidade, da constatação da cumplicidade modernidade/colonialidade como marco central que segue organizando e orientando as ciências e o pensamento acadêmico-intelectual (WALSH, 2007, p. 103).

Nesse contexto, há a conexão entre decolonialidade e interculturalidade. A interculturalidade agrega o conhecimento do grupo subalternizado e dos outros grupos também. Isso foi positivado juridicamente, na Bolívia e no Equador que incorporaram em suas Constituições, as lutas dos povos subalternizados.

Daí a importância da insurgência latino-americana na construção do entendimento de seus próprios direitos, adaptados a sua peculiaridade, e a sua conjuntura. Os direitos humanos são os mesmos, ainda que reconhecidos de outras maneiras.

Entretanto, os direitos humanos como estão positivados não suprem a necessidade dos que deles dependem. Há uma força controladora implícita, muito grande, que determina o seu curso. Urge-se uma releitura norteadora desses

“processos institucionais e sociais que possibilitam a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana” (PIOVESAN, 2009, p. 19).

Os direitos humanos existem a partir das pululantes lutas sociais pela conquista de fato e de exercício da dignidade humana. Nesse sentido, estamos diante de uma problemática que circunda os direitos humanos, qual seja: a sua real efetivação.

A teoria crítica dos direitos humanos, portanto, se apresenta como um sustentáculo para “A reinvenção dos direitos humanos” (HERRERA FLORES, 2009). Hoje, já não há como se pensar os direitos humanos, sem trabalhar com as hipóteses de reavaliação e readequação, destes. “Os direitos vistos como “resultados provisórios de lutas sociais por dignidade” (PIOVESAN, 2009, p. 20). Mostra-se necessário, romper com a “legitimação formalista e abstrata” (HERRERA FLORES, 2009, p. 23).

Em sua obra expoente, Herrera Flores (2009, p. 232), procura demonstrar a força que o mercado emprega na interpretação dos direitos, haja vista que, o liberalismo econômico se acoplou ao pensamento e ao modo de agir das pessoas, da forma mais ardilosa, minudente e persistente possível.

Por nortear as ações das pessoas e dos Estados em larga escala, graças ao seu poder incomensurável, o mercado, reeditou as relações de consumo e de poder da sociedade, conforme a sua necessidade, principalmente através da ideia de globalização. Posto isto, verifica-se que não se têm a pretensão de se cuidar do Outro, a individualidade é tida como mais importante, conferindo ainda rentabilidade para o progresso humano (uma falácia absurda, empurrada “goela abaixo” pelo capitalismo). O ter algo se apresenta como superior ao ser alguém ético no mundo.

O fato de que poucas pessoas comandam o mercado financeiro global, é um dos indicadores da má distribuição de renda. Isso, reforça o modelo econômico, em questão, o capitalismo, que simplifica tudo, até os direitos humanos, postulando que eles devam ser mínimos. Chegaríamos nessa lógica a possuir o mínimo do mínimo.

O efeito desta nova problemática provoca “grande parte da literatura relacionada com os direitos, a exigir “uma teoria” que dê atenção especial aos contextos concretos em que vivemos e “uma prática” – educativa e social – de acordo com o presente que estamos atravessando” (HERRERA FLORES, 2009, p. 31).

Nesta linha de explanação, passa-se agora a listar de forma elucidativa o comportamento decolonial de alguns países da América Latina, bem como, possibilidades outras de se enxergar e produzir o Direito, a partir da insurgência popular.

3.2 ALTERIDADE E RECONHECIMENTO A PARTIR DA EMANCIPAÇÃO: RELATOS DE PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS NA AMÉRICA LATINA

Partindo de uma visão não-verticalizada, e que leva em conta a pluralidade de experiências nos mais diversos campos do conhecimento, pensa-se numa diferente abordagem com relação ao humano e a natureza. Natureza essa, compreendida em toda a sua forma de vida, sejam animais ou seres vivos não animais. Atentar-se para uma proteção efetiva e compromissada com a natureza, é tarefa desse momento, e pode garantir um futuro com condições mínimas de existência para os futuros seres humanos respeitosos e comprometidos.

A ideia constitutiva de um direito humano, revela-nos uma intensa caminhada pela conquista de espaço, a partir de uma constante e infundável luta pelas condições dignas de existência.

Por esse motivo seu arcabouço teórico, a partir de uma perspectiva crítica, é tratado em um campo de incidência pluralística, ou seja, são abordados de maneira plural, pois fazem parte de um processo em cadeia, complexo e importante. A pluralidade está em sua definição, conexo ainda com o respeito a diferença, de tal maneira que exista a alteridade. Portanto, direitos humanos são multidimensionais, e expansivos.

Joaquín Herrera Flores (2009) procurou trabalhar os direitos humanos dentro duma perspectiva inovadora, num campo denominado “diamante ético”, que em alguma medida pretendeu alocar o humano em uma nova perspectiva que fizesse frente à crescente fuga da ética e do não respeito ao Outro. Em um contexto que se valoriza o capital em detrimento da qualidade de vida, torna-se necessário pensar sobre o viver, a partir de uma abordagem colocada pelo Outro, silenciado e subalternizado pela “colonialidade epistêmica” (SANTOS, 2010).

A valorização do capital financeiro (supérfluo, estratosférico e degradante) em detrimento da qualidade de vida acaba por desestabilizar e desorientar o indivíduo, na medida em que o aloca na superficialidade. Diante disto, pode-se perceber que

algumas atitudes que deveriam ser tratadas com um compromisso ético com a natureza, e com o futuro geracional, acabam por minar a possibilidade de existência em uma conjuntura diferenciada do presente.

Posta esta questão, a partir de estudos decoloniais, inclina-se para uma análise latino-americana, que se preocupa com o humano e sua influência no todo global, ou seja, também nos campos ético, socioambiental e político. Isto acontece porque há uma configuração cíclica da interação do humano com a natureza a partir de seu comportamento.

Na sequência da análise tem-se que o estudo da colonialidade e da decolonialidade, perfaz-se como uma alternativa, de percepção da realidade posta pela colonialidade epistêmica.

Ao passo que Dania Lopez Córdova, diz que o confronto entre

la colonialidad/descolonialidad critica la perspectiva temporal de una historia universal lineal a partir de la experiencia europea, la modernidad como una creación en la que los únicos portadores y protagonistas son los europeos, donde “lo otro y los otros”, lo no europeo, es ubicado temporalmente como lo atrasado, lo inferior, en una clasificación universal de las personas a partir de la idea de “raza”; de manera que desde la Conquista, las diferencias se plantearon no como un asunto de poder, sino como una cuestión asociada a la “naturaleza” superior de los europeos respecto de “los otros” (CÓRDOVA, 2014, p. 100).

Dentro dessa seara, pode-se ter em mente a questão do bem-viver, ou como se é dito no âmbito latino-americano, *buen vivir*. Esse *buen vivir* traz a ideia de preocupação com a natureza e seu futuro, a partir de um compromisso natural do humano com o que é de todos, e com o que é constitutivo de si mesmo.

Advém das práticas comunitárias, e da percepção e comportamento dos povos originários, em maioria da região andina, com um enfoque que pensa sobre a “necesidad universal de establecer relaciones de *solidaridad, complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la naturaleza*. Esta propuesta implica dejar de ver a la naturaleza como algo externo y como un objeto, y cuestionar la idea misma de crecimiento y desarrollo” (CÓRDOVA, 2014, p. 101).

A proposta trazida com a abordagem do bem-viver é a relação harmônico-dependente que o humano deve ter com a natureza, em todas as suas acepções e desdobramentos, em especial sobre a questão da fauna, que se revela como uma das preocupações mais relevantes no que tange a essa relação.

A autora utilizada traz ainda a ideia de reciprocidade, a que se vincula, de Dominique Temple, definindo-a “como uma forma de *reconocimiento del otro* y de *pertenencia a una colectividad humana*” (CÓRDOVA, 2014, p. 110).

As experiências tanto do Equador, como da Bolívia, no tocante ao bem-viver – “*sumak kawsay*” e “*suma qamana*” respectivamente –, incorporado a suas constituições permitem um caminho, para que se possa trabalhar com a questão da qualidade de vida, e o respeito a natureza. Antes de fazer uma análise da ramificação contextual do *buen vivir*, precisa-se ter em mente, que houveram, e estão se desdobrando conforme a evolução dos ordenamentos jurídicos da Bolívia e do Equador, experiências de agregação da natureza para a proteção legal integral.

Existe uma convergência de preocupações no *sumak kawsay*, que se atém à relação do humano com a natureza, com uma perspectiva de transgeracionalidade, e no *suma qamaña* permanece também essa preocupação, aliada a um comportamento de harmonia com a *Pachamama*, que seria a “Mãe-terra” que nos envolve diante de toda a nossa finitude e limitações, sempre nos cuidando e mantendo-nos ligados ao amor e a paz entre os semelhantes e não semelhantes.

No *suma qamaña*, efetivado na Constituição Boliviana, a política do bem-viver, é traduzida a partir da ideia do viver bem. O Estado também é envolvido e responsabilizado, com fulcro na expressividade das bases fundamentais, princípios, e fins do Estado, no seu artigo 8º da Constituição.

Nas palavras de Eduardo Gudynas, o Estado

[...] assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *amoa qhilla*, *amoa llulla*, *amoa suwa* (não sejas preguiçoso, não sejas mentiroso nem sejas ladrão), *suma qamaña* (Viver Bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem males) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre)” (GUDYNAS, 2011, p. 3).

E ainda, “esta formalização boliviana é pluricultural, já que oferece a ideia do Viver Bem a partir de vários povos indígenas e todas as ideias estão no mesmo plano hierárquico” (GUDYNAS, 2011, p. 3).

No campo do bem-viver (*sumak kawsay*) equatoriano, tem-se que a natureza recebeu a configuração de “sujeito de direitos”, pois foi alocada num plano de preocupação com a atuação do humano no mundo. Ou seja, é “apresentado como “direitos do Bem-Viver”, que incluem alimentação, ambiente sadio, água, comunicação, educação, moradia, saúde, etc.” (GUDYNAS, 2011, p. 3).

Por conseguinte

nesta perspectiva, o Bem-Viver expressa um conjunto de direitos, que por sua vez estão num mesmo plano hierárquico dos outros conjuntos de direitos reconhecidos pela Constituição (os referidos às pessoas e grupos de atendimento prioritário, comunidades, povos e nacionalidades, participação, liberdade, Natureza e proteção) (GUDYNAS, 2011, p. 3).

Dialogando com a questão do respeito a sua extensão corporal e comportamental, entendida pelos povos originários do Equador, percebe-se a preocupação com aquilo que lhe é constitutivo. A natureza entendida como parte de si mesmo, e, portanto, passível completamente de cuidado redobrado, merece proteção no maior documento formalizado de uma nação, é dizer, sua Constituição.

O fato de a natureza ser sujeito de direitos num ordenamento jurídico a pouco tempo reformado revela a preocupação com o bem coletivo, que deverá garantir o futuro aos seus descendentes. Acosta, nesse sentido, afirma que “con su postulación de armonía con la Naturaleza, con su oposición al concepto de acumulación perpetua, con su regreso a valores de uso, el Buen Vivir, en tanto propuesta abierta y en construcción, abre la puerta para formular visiones alternativas de vida” (ACOSTA, 2012, p. 27).

Ao analisar o *sumak kawsay*, que pensa o bem viver como “direitos do bem viver”, é possível perceber uma gama de direitos inter-relacionados, que incluem condições mínimas de sobrevivência, agregados a uma preocupação com a natureza.

Eduardo Gudynas assevera que “nesta perspectiva, o Bem-Viver expressa um conjunto de direitos, que por sua vez estão num mesmo plano hierárquico dos outros conjuntos de direitos reconhecidos pela Constituição” (GUDYNAS, 2011, p. 3), em seus inúmeros desdobramentos.

Ao refletir-se acerca do *sumak kawsay*, a partir da ruptura com as ideias construídas pelo neoliberalismo, “de desenvolvimento, progresso econômico, tempo, e de individualidade” (DÁVALOS, 2010, p. 1-2), se questiona o nosso papel enquanto humanos, cidadãos, políticos e ainda coloca em cheque a nossa pseudolegitimidade para determinar o que será feito com o não humano.

Este paradigma cosmogônico desconstrói a ideia de monetarização da natureza, a partir do diálogo entre o espaço coletivo de vida (o meio ambiente aqui entendido como um todo, dotado de vida, que é estruturante da vida de seus

componentes), com o humano que se tornou produtivo e destrutivo ao mesmo tempo.

Com a contribuição de Dávalos, percebe-se que o conceito traz “uma nova visão da natureza, sem ignorar os avanços tecnológicos nem os avanços em produtividade, mas sim projetando-os ao interior de um novo contrato com a natureza” (DÁVALOS, 2010, p. 2). E ainda, “em que a sociedade não se separa desta, nem a considera como algo externo ou como uma ameaça ou como o outro radical, senão como parte de sua própria dinâmica, como fundamento e condição de possibilidade de sua existência no futuro (DÁVALOS, 2010, p. 2).

Em se tratando do *suma qamaña*, por conseguinte, na Constituição Boliviana, está assegurado no artigo 5º, inciso I, que os idiomas oficiais são o castellano e todos os idiomas das nações e povos indígenas originários campesinos, ou seja, compreendendo toda a pluralidade de etnias do país. A mesma situação está presente no Equador, em sua Carta Magna no artigo 2º. Revelando assim que a plurinacionalidade é sim um fator importante e determinante no rompimento de ideais liberais, mascaradas positivamente pelo capitalismo.

Segundo Sparemberger e Sousa

As constituições elaboradas dentro deste “novo paradigma”⁸ têm delineamentos próprios: preâmbulos de caráter programático que inserem a história do país nos seus textos; introduzem capítulos destinados aos princípios e conceitos basilares da ordem jurídica, dando ao povo uma ferramenta importante, que é poder se afastar de uma regra por conta do seu desrespeito a um princípio; elencam princípios carregados de normatividade e preceitos teleológicos e axiológicos; Constituição concebida como substrato de validade de normas constitucionais estabelecendo a supremacia constitucional (SPAREMBERGER; SOUSA, 2014, p. 266).

Transportando para o contexto brasileiro, destaca-se a importância que o Equador conferiu a natureza, tornando-a sujeito de direitos, mas de maneira plena. A partir de nossa produção latino-americana, Gudynas diz que, “várias formulações convertem o meio-ambiente em sujeito de direitos rompendo com a perspectiva antropocêntrica tradicional” (GUDYNAS, 2011, p. 3).

Ao passo que, a preocupação indígena equatoriana, com o viver dignamente bem, conseguiu se projetar no reconhecimento constitucional de se ter uma vida digna, que envolvesse aspectos sociais intimamente ligados com a natureza. A

⁸ Novo paradigma, em um outro sentido. Em suma, “revolução científica, chamamos ao abandono de um paradigma e à adoção de um outro, não por um cientista individualmente, mas por toda uma comunidade científica, sendo a transição sucessiva de um paradigma para outro por meio de uma revolução, o modelo ideal de desenvolvimento de uma ciência madura” (KHUN, 1975).

insurgência do silenciado é pululante e necessária, pois a partir de novos olhares para a realidade, é que se constrói direitos humanos.

Segundo Germana de Oliveira Moraes e Raquel Coelho Freitas, o bem viver proclama

[...] 1. Priorizar a vida; 2. Obter acordos consensuados; 3. Respeitar as diferenças; 4. Viver em complementaridade; 5. Equilíbrio com a natureza; 6. Defender a identidade; 7. Aceitar as diferenças; 8. Priorizar direitos cósmicos; 9. Saber comer; 10. Saber beber; 11. Saber dançar; 12. Saber trabalhar; 13. Retomar o *Abya Yala*; 14. Reincorporar a agricultura. 15. Saber se comunicar; 16. Controle social; 17. Trabalhar em reciprocidade; 18. Não roubar e não mentir; 19. Proteger as sementes; 20. Respeitar a mulher; 21. Viver bem e NÃO melhor; 22. Recuperar recursos; 23. Exercer a soberania; 24. Aproveitar a água; 25. Escutar os anciãos (MORAES; FREITAS, 2013, P. 130).

O *sumak kawsay* e o *suma qamaña* são, portanto, alternativas para a desenfreada e negativa disputa pela acumulação de capital, que tanto acentua as desigualdades sociais, imposta verticalmente pelo capitalismo, que coordena as relações de consumo e de sobrevivência. Nas palavras de Dávalos, “é a proposta para que a sociedade possa recuperar as condições de sua própria produção e reprodução material e espiritual” (DÁVALOS, 2010, p. 2).

Este é o momento de se escutar os companheiros latino-americanos, e se pensar sobre o que se faz com o que é de todos. Afinal o conceito de natureza, ainda que possivelmente restrito a espaços geográficos delimitados, é amplo e encadeado. Temos uma só natureza, que se diversifica.

Enxergar pela defesa, e filosofia de vida, do Outro, aquele silenciado, e subalternizado, é importante, e necessário. Repensar o viver, se revela como um ponto norteador de possíveis e urgentes mudanças conceituais, que abarquem a pluralidade e o respeito a todos, e a natureza.

CONCLUSÃO

O presente trabalho se propôs a elencar temas importantes para o desenvolvimento do Direito (com um enfoque idealista) enquanto mecanismo de transformação social, pautado na pluralidade, no respeito a diferença e na diversidade.

Numa tentativa outra, de produção do conhecimento jurídico, se estruturou argumentações que deram conta da análise sob a constituição do discurso jurídico tradicional; a verificação deste por sobre a subalternização do Outro, e as resistências a essa forma de recolonização; bem como ainda a constatação de insurgências, como outras possibilidades para a coexistência entre o indivíduo e o Outro.

Com a estruturação de um percurso metodológico decolonial, com enfoque na teoria crítica de direitos humanos, e na construção de uma cultura latino-americana, em todo o seu potencial, pretendeu-se dar voz ao subalterno, ao Outro, aquele Outro que não teve a oportunidade de contar sua história, por seu próprio relato. De certo modo, houve a insurgência pessoal deste autor, dentro da Academia ao produzir este tipo de trabalho desta maneira.

No tocante as abordagens cosmogônicas, constatou-se que a natureza é parte de todos. É constitutiva de todo ser, e por isto, deve ser preservada, respeitada e também porque não, “ouvida”. A nossa tarefa enquanto seres no mundo, consiste em proteger suas diversidades, e lutar por um futuro, que se constrói pelo nosso comportamento atual.

É necessário que se atue de maneira que se entenda a diversidade como algo importante e de todos. Graças à natureza existe a diferença, e garantir que a diversidade e a diferença (aqui entendidas como marcos de aceitação do Outro) se desenvolvam e convivam, é naturalizar o respeito e o amor.

A partir da análise das Cartas constitucionais vigentes na Bolívia e nos demais países latino-americanos, durante um longo período da República, constatou-se que as populações (indígenas e afrodescendente) não eram consideradas aptas a participar da política, a menos que lograssem um alto grau de assimilação à cultura nacional.

Percebeu-se, assim, que a América Latina tende cada vez mais a se renovar no sentido pluralista, através de uma democracia que inclui o “Outro” subalternizado como personagem atuante, construindo uma sociedade mais humana e mais próxima da igualdade econômica, social e cultural (ambiental). As experiências, tanto da Bolívia quanto do Equador, demonstraram os anseios da população latino-americana por uma nova ordem constitucional com um outro olhar para as relações com o meio em que vive.

Por uma cultura latino-americana, comprometida com o substrato produzido pelo povo uno, ainda que de idiomas diferentes, latino-americano, que sofreu com a colonialidade epistêmica durante muito tempo, pretendeu-se trazer à tona, as experiências latino-americanas no tocante ao Direito, enquanto área do Conhecimento que integra a gênese e o desenvolvimento de uma Constituição.

Assim sendo, inspirando-se em Luís Alberto Warat, conclui-se que o Direito hoje não pode ficar refém do conservadorismo, ele tem de se mobilizar a partir da capacitação humana e não apenas técnica do acadêmico, pela mudança social. Não deve projetar discriminação, exclusão ou qualquer outra coisa que menospreze e acentue o ódio. Como já dito em outro momento, existe amor, e o Direito, pelos seus juristas, principalmente, tem que ser desejoso. Recupere-se, portanto, a capacidade do aprendiz de desejar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. **Buen Vivir – Sumak Kawsay**: una oportunidad para imaginar otros mundos. Editora Abya-Ayla. Quito, 2012.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1942. **Pode o subalterno falar?**; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura**: igualdad y diversidad en la era global - Traducción de Alejandra Vassallo. La Ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros**: extranjeros, residentes, y ciudadanos. Título del original: The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens. Cambridge University Press, 2004. Traducción: Gabriel Zadunaisky. Primera edición 2005, Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

BERNARD, François de. Privatização ou divisão de diversidade e identidades culturais? In: SIDEKUM, Antonio. **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

BOCK, Ulrike. **Identidade e alteridade em João Ubaldo Ribeiro**: um brasileiro em Berlim. [s.d.], p 65. Texto realizado para a Disciplina LET 287/ 99.2 - Literatura Brasileira XII: Literatura Brasileira Contemporânea – Prof^a. Nancy Rita Vieira Fontes – Universidade Federal da Bahia – Instituto de Letras. Disponível em: <<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/fs-rwl/infos/ptw9902a.pdf>> - Acesso em: 27 set 2016.

BOFF, Leonardo. **Do iceberg à Arca de Noé**: o nascimento de uma ética planetária. Os visionautas. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BORGATTA, Edgar F. e Rhonda J. V. Montgomery. **Encyclopedia of Sociology**. Second Edition. Volume 3. Macmillan Reference USA. New York, 2000.

BULCÃO, Marly. **O racionalismo da ciência moderna**: uma análise da epistemologia de Gaston Bachelard. 2. ed. Londrina: Editora da UEL, 1999.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005b). **La hybris del punto cero. Ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar.

CONSTANTINO RIBEIRO, Bernard; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes Sparemberger. Por uma possível carnavalização do ensino jurídico brasileiro. In: LEITE, Maria Cecília Loreia; VAN-DÚNEM, José Octavio; HENNING, Ana Clara Correa. **Contemporaneidade, imagens da justiça e ensino jurídico** – Coleção Imagens da Justiça – VOL 1: Pesquisas e Práticas Inovadoras no Ensino Jurídico Contemporâneo – Thais Luzia Colaço, Coordenadora da Coleção. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016.

CÓRDOVA, Dania López. La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal. In: **Buen vivir y descolonialidad**: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales / coordinador Boris Marañón Pimentel. – Primera edición. – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014. Disponível em: <<http://ru.iiec.unam.mx/2470/2/BuenVivirDescolonialidad.pdf>> – Acesso em: 12 nov 2015.

DÁVALOS, Pablo. **IHU ON-LINE. Revista do Instituto Humanitas Unisinos** – 340 – Ano X, 23.ago. 2010 – ISSN: 1981-8793 (online); 2 p. <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3436&secao=340> – Acesso em: 12 nov 2015.

ENTRE QUATRO PAREDES – Original em Francês: **Huis Clos**, de Jean Paul Sartre, produzida e encenada em 1944. Tradução de Guilherme de Almeida). Disponível em: <https://2607f6fd029a7ffce5fe493e3a880ff68a016d50.googleusercontent.com/host/0B_U9B Wdq95PQT2RQVnFMMVh5TWc/Sartre%20-%20Entre%20quatro%20paredes.pdf> - Acesso em: 21 set 2016.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970; tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. – 24. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GERVÁS, Jesús Maria Aparício. Educación Intercultural en el Aula de Ciencias Sociales. Madrid: Edle, 2002.

GUDYNAS, Eduardo. **Buen vivir**: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina em Movimento – ALAI, nº 462: 1-20. Quito, 2011. Disponível em: <<http://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALA111.pdf>> – Acesso em: 12 nov 2015.

HERINGER JUNIOR, Bruno; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. **Multiculturalismo Liberal e Imigração**: os limites da política da diferença. 2016.

HERKENHOFF, João Baptista. **Para onde vai o Direito**: reflexões sobre o papel do direito e do jurista – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**; tradução de: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson aparecido Dias. – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LANGON, Maurício. Diversidade cultura e pobreza. In: SIDEKUM, Antônio. **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LATORRE, Angel. **Introdução ao Direito**. Coimbra: Almedina, 1978.

LOPES, Aline Luciane; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Identidade, Alteridade, Cultura e o Papel do Direito no Paradigma Líquido-Moderno. In: **XIX Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI**, outubro de 2010, UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. ISBN: 978-85-7840-047-7 – Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/florianopolis/Integra.pdf>> - Acesso: 21 set 2016 – 20:28.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. Valerio de Oliveira Mazzuoli. 5ª edição, rev., atual., e ampl. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

MIAILLE, Michel. **Uma introdução crítica ao Direito**. Lisboa: Moraes, 1979.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/artigo18.pdf>>; traduzido por: Norte, Ângela Lopes Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Acesso em: 21 set. 2016.

MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho. O novo constitucionalismo latino-americano e o giro ecocêntrico da constituição do equador de 2008: os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak Kawsay). In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Peters. **Constitucionalismo latino-americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

PAULO, Alexandre Ribas de. O Direito Germânico na Alta Idade Média. In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Fundamentos de História do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. Primera Edición (Cuadernos Americanos), 1950. Fondo de Cultura Económica de España, S.L. Impreso en España.

PENNA, Antonio G. **Introdução à epistemologia**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

PIOVESAN, Flávia. Prefácio. In: HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**; tradução de: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson aparecido Dias – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

RAMÍREZ GUZMÁN, Boris Alfonso. **Colonialidade, interculturalidade e educação: desdobramento na relação do povo Mapuche e o Estado do Chile**. Defesa: 27 de nov. 2011, 174 p. Dissertação de Mestrado – Centro de Ciências da Educação – CED – Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, Florianópolis/SC. Disponível em

<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/94931/300059.pdf?sequence=1>> - Acesso em: 27 set 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para Descolonizar Occidente: Mas Allá del Pensamiento Abismal**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2010. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/perspectivas/boaventura.pdf>>. Acesso em: 27 set. 2016.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo**. Ed. Almuzara. España, 2004.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; SOUSA, Naira Regina do Nascimento. O Constitucionalismo do Bem-viver: um olhar para as constituições do Equador e da Bolívia. In: CENCI, Daniel; SCHONARDIE, Elenise F. (Orgs). **Direitos humanos, meio ambiente e novos direitos**. Ijuí: Editora da Unijuí, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1942. **Pode o subalterno falar?**; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. **Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**, Colômbia, n. 26, p. 102-113, abril 2007.

WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do Direito: o sonho acabou** – Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. **Introdução geral ao direito**. Interpretação da lei. Temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.