

ISSN 2526-0774

# HomaPublica

REVISTA INTERNACIONAL DE  
**DERECHOS HUMANOS  
Y EMPRESAS** 

Vol. VII | Nº. 01 | Jul-Dec 2023

Recebido: 09.08.2023 | Aceito: 18.12.2023 | Publicado: 20.12.2023

## ALTERIDADE DO CORPO: UM DIÁLOGO ENTRE OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ E EMMANUEL LEVINÁS

CORPOREAL OTHERNESS: A DIALOGUE BETWEEN OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ AND EMMANUEL LEVINÁS

**Rafael Soares Duarte de Moura***Universidade Estadual de Montes Claros | Montes Claros, Minas Gerais, Brasil | ORCID-ID 0000-0002-1104-491X***Sherloma Starlet Fonseca Aires***Universidade Federal de Goiás | Goiânia, Goiás, Brasil | ORCID-ID 0009-0001-8445-5074*

### Resumo

O estudo sobre os fundamentos teóricos dos Direitos Humanos suscita um esforço epistemológico que contrapõe a hegemonia ocidental do conhecimento científico na modernidade. Com tendência contra hegemônica, se reconhece um tecido conceitual que serve como pano de fundo de emergentes ideias e imagens teóricas em que as misturas dos saberes e o diálogo se deslocam para o centro. O diálogo plural deve ser construído a partir do encontro de saberes. As possibilidades desses encontros nem sempre acontecem de forma material, quando dois ou mais corpos se reconhecem e se relacionam. Aos pesquisadores e estudiosos, cabe o exercício da imaginação. E este é o ponto de partida deste texto, em que buscamos estabelecer um possível diálogo entre as contribuições de Oyèrónké Oyewùmí e Emmanuel Levinás sobre os sentidos do corpo e as relações de alteridade. Um exercício que, por si só, permite acessar novos desdobramentos na prática conceitual do mundo, em que o encontro dos saberes e dos conhecimentos, se realiza através de novas relações de compartilhamentos. Ao unir as perspectivas de Oyewùmí e Levinás, somos desafiados a repensar e expandir nossas concepções de identidades, corpos e relações sociais.

### Palavras-chave

Corporeidade. Alteridade. Gênero. Modernidade.

### Abstract

The study of the theoretical foundations of Human Rights involves an epistemological effort that challenges the Western hegemony of scientific knowledge in modernity. With a counter-hegemonic tendency, there is recognition of a conceptual framework that serves as the backdrop for emerging ideas and theoretical images in which the blending of knowledge and dialogue takes center stage. Plural dialogue should be built upon the meeting of different knowledge systems. The possibilities of these encounters do not always happen in a material form, where two or more bodies recognize and relate to each other. Researchers and scholars must exercise their imagination. And this is the starting point of this text, where we seek to establish a possible dialogue between the contributions of Oyèrónké Oyewùmí and Emmanuel Levinás regarding the meanings of the body and alterity. This exercise itself allows access to new developments in the conceptual practice of the world, where the meeting of knowledge and understanding is realized through new relationships of sharing. By

combining the perspectives of Oyewù mí and Levinás, we are challenged to rethink and expand our conceptions of identities, bodies, and social relationships.

### Keywords

Corporeality. Alterity. Gender. Modernity.

## 1. INTRODUÇÃO

Oyèrónké Oyewù mí é nigeriana de origem iorubá<sup>1</sup>, pertencente a uma importante linhagem, que fez com que ela, na juventude, frequentasse a vida no ààfin sòún (palácio) e participasse da continuidade de rituais, festas e costumes tradicionais de matriz yoruba-oyó. Tornou-se uma das mais famosas vozes das filosofias africanas<sup>2</sup> e contribuiu para o desenvolvimento do pensamento feminista transnacional e pós-colonialista. A pesquisadora trata da “cosmopercepção” como uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Na medida em que se ocupa em revelar o que estava implícito, faz uso do método foucaultiano de arqueologia e genealogia, mas sem limitar a eles (ROCHA, 2018), pois está enraizada em uma compreensão relacional ou comunalista do sujeito, proeminente em muitas culturas e sistemas de pensamento africanos (COETZEE, 2018). Dessa forma, inverte o ângulo, ao descrever como o processo de colonização ocidental operou uma mudança epistemológica em comunidades originárias, como as Yorúbás, ao impor categorias de dominação que eram inexistentes nas relações sociais, entre elas, o gênero.

Emmanuel Levinás tem origem judaica-lituana. Iniciou os estudos filosóficos na França, em 1923. Anos depois, tornou-se aluno de Edmund Husserl e Martin Heidegger na Alemanha. Tendo eclodido a II Guerra Mundial (1939), foi capturado e feito prisioneiro pelos nazistas. No cativeiro, escreveu grande parte de sua obra *De l'existence à l'existant* (1947), publicada dois anos após o fim da guerra<sup>3</sup>. Foi um sobrevivente de uma humanidade atroz e anti-humanista, que submeteu muitos à objetificação e ao extermínio. Como resposta a essa humanidade, apresentou um novo modo de

---

<sup>1</sup> Oyèwù mí em *The Invention of Women* (1997)/ *A invenção da mulher* (2021) apresenta-se para além das titulações acadêmicas, localizando seu lugar de fala: “Sou iorubá. Nasci em uma grande família, e as idas e vindas das minhas muitas relações constituíram uma importante introdução aos modos de vida iorubá. Em 1973, meu pai ascendeu ao trono e tornou-se o ßòún (monarca) de Ògbòmòsò, uma importante unidade política Oyó-Iorubá de certo significado histórico. Desde então, e até o presente, ààfin ßòún (o palácio) tem sido o lugar que chamo de lar (OYÈWÙMÍ, 1997, p. xvi).

<sup>2</sup> Como muitos pensadores que marcaram a história da Filosofia, Oyèrónké Oyewù mí não é convencionalmente filósofa de formação, mas é um dos nomes referenciais da filosofia africana contemporânea, em razão de suas contribuições (GORDON, 2018). Com formação interdisciplinar, transita entre a sociologia e a filosofia, dedicando-se ao estudo de gênero, raça, cultura e conhecimento, sociologia das desigualdades, feminismos transnacionais e estudos decoloniais e pan-africanos.

<sup>3</sup> Segundo informação da Revista do Instituto Humanitas Unisinos Online, a fonte desta informação é a Wikipedia. Está disponível no site da IHU On-line, referente a edição 227 de 14 de outubro de 2018, disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2223-biografia-5>.

existir, em que o senso de justiça é pautado na alteridade; o amor, é pensado como saída do Eu ensimesmado e disposição de responsabilizar-se pelo outro e exercício de tolerância (MOURA, 2012). Se estivesse vivo, certamente, seria o exemplo do que nos tempos atuais se diz de “resiliência” e, talvez, um arauto da “não violência” ou do que se convencionou chamar de “cultura de paz”.

O diálogo entre Oyèrónké Oyewùmí e Emmanuel Levinás talvez nunca tenha acontecido. O que proponho neste texto é a construção de um possível relação entre suas ideias, permitindo que as obras se dirijam umas às outras, transcultural e anacronicamente, para representar ao(a) leitor(a) o cerne do argumento. Tomamos como ponto de partida uma ponte que os une: a crítica à epistemologia e ao poder ocidental. Ambos apresentam possibilidades de perceber e relacionar os sentidos do corpo e as relações de alteridade.

A princípio, desenvolvemos a argumentação tendo como “pano de fundo”<sup>4</sup> discussões pertinentes aos fundamentos históricos e metodológicos das teorias sobre direitos humanos.

Para esse artigo, teremos com o referencial os *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (2004) e *Totalidade e infinito* (1980) de Levinás; *Visualizando corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos* (1997), *Jornada pela academia (s/d)* e *A Invenção da Mulher* (2021) de Oyewùmí.

É axiomático que o diálogo entre pensadores, sendo uma nigeriana e um europeu, significa estabelecer uma relação tensionada<sup>5</sup>, uma vez que uma das partes continua subalterna, decorrente das intersecções de gênero, raça e colonialidade. O fato de trazer para o âmbito da filosofia uma pensadora subsaariana, não significa que a subordinação e a deslegitimação de sua voz desapareceu (ROCHA, 2018).

## 2. OS FUNDAMENTOS DOS DIREITOS HUMANOS NA MODERNIDADE: UNIVERSALIDADE E ALTERIDADE

Ter como “pano de fundo” os fundamentos dos direitos humanos implica reportar às transformações societárias (e “revoluções”) das sociedades modernas. É verdade que há antecedentes históricos, desde a Antiguidade, da ideia de direitos universais no âmbito da filosofia, da teologia e da política. Contudo, é na Modernidade que os direitos humanos são “inventados”, enquanto expressão política (NEVES, 2005; BOBBIO, 2004). Norberto Bobbio (2004) explica que se a palavra invenção pode parecer forte demais, digamos “inovação”, no sentido hegeliano de que o curso do Espírito “nunca é uma repetição de si mesmo”, pois “é mutável”. Nesta perspectiva,

---

<sup>4</sup> A expressão “pano de fundo” é utilizada no teatro, quando literalmente colocava-se um pano no fundo do palco para completar o cenário a frente do qual é desenvolvida a ação. Como expressão gramatical, designa algo que pode servir para sustentar uma argumentação.

<sup>5</sup> A Universidade de Harvard desenvolveu, a partir de 2002, o Project Implicit Social Attitudes, tendo criado um site para acesso livre de pessoas de diversos países ao Teste de Associação Implícita (TAI). O método mostra as evidências conscientes e inconscientes de associações implícitas sobre raça, gênero, orientação sexual e categorias sociais. Considerando o aspecto da raça, o teste consiste em apresentar rostos de pessoas brancas ou negras e pedir as pessoas que teclem palavras negativas ou positivas. O teste mede a velocidade da resposta, demonstrando o que está introjetado em nossa mente e, logo, os preconceitos implícitos, quando a associação de pessoas negras a palavras negativas são realizados de forma mais rápidas. Resultados do projeto publicados em 2018, sobre a pesquisa realizada em países europeus, demonstraram que na Lituânia as pessoas demoraram menos tempo para estabelecer a relação entre imagens de pessoas negras e conceitos negativos (STAFFORD, 2017).

admite-se que a ideia de direitos humanos é herança das noções mais antigas de direito natural, mas apresenta-se modificada.

Os direitos humanos são tanto criações quanto criadores da modernidade, a maior invenção política e jurídica da filosofia política e da jurisprudência moderna. Seu caráter moderno pode ser encontrado em todas as suas características essenciais. Primeiramente, eles marcam uma profunda mudança no pensamento político de dever para o direito, de civitas e communitas para a civilização e humanidade. O Direito Natural clássico e medieval expressava uma ordem correta do cosmos e das comunidades humanas dentro dele, uma ordem que dava ao cidadão seu lugar, sua hora e sua dignidade, ao passo que a modernidade emancipa a pessoa humana, transforma em indivíduo e o situa no centro da organização e da atividade social e política (DOUZINAS, 2009, p. 37).

Para esse texto, escolhemos tratar sobre dois dos fundamentos dos direitos humanos, quais sejam: a busca por universalidades e a alteridade. Ambos resgatam buscas incansáveis dos seres humanos em diferentes espaços e culturas ao longo do tempo. Contudo, trataremos desses aspectos a partir do contexto da Modernidade, alicerçando a exposição que será feita adiante sobre as percepções críticas de Oyèrónké Oyewù mí e Emmanuel Levinás aos legados da história moderna, que tomou como referência as civilizações européias.

Neste texto, considera-se como marco temporal da história dos últimos cinco séculos, em que ocorreram uma série de processos históricos, entre eles: o desenvolvimento do capitalismo, o estabelecimento de Estados-nação, a colonização europeia de África, Ásia e América Latina, o tráfico atlântico de escravos e as instituições que acompanharam a escravidão. Além disso, esse período assistiu “a uma série de transformações sociais e culturais. Significativamente, gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas” (OYEWÙMI, 2004, p. 1).

A Modernidade estrutura-se sobre os inúmeros paradoxos criados. Entre eles, é elaborado o conceito de “Homem” como categoria geral, sob a convicção que todos os seres humanos têm direito a serem igualmente respeitados. A tradição humanista compartilha o que hoje nomeamos de antropocentrismo, ou seja, a noção de que o ser humano, pelo acesso exclusivo à razão, é a fonte de todos os valores e também a grande força capaz de construir e ordenar o mundo. Paralelamente, o conceito de ser humano não era experimentado por todas as pessoas. Os povos que viviam à margem do que se convencionou classificar como civilização, não eram chamados de “homens”, mas por outras designações, ao serem considerados de espécies diferentes (COMPARATO, 2010).

Neste sentido, o conceito de humanidade é uma invenção da modernidade, talvez porque a oposição entre humano e não humano seja um dos seus grandes produtos ou fundamentos (DOUZINAS, 2011; LUGONES, 2014). Embora tenha sido proclamada com pretensões retóricas universalistas, historicamente, a noção de humanidade foi usada como “uma estratégia de classificação ontológica em plenamente humano, menos humano e inumano [...], mas sabemos definir o que é humano?” (p. 4).

O paradigma iluminista de racionalidade posicionou “o homem” europeu como ser humano por excelência, encarnando o imaginário da humanidade. A pretensão de autoprojeção do homem encontra limites naquilo que a história traçou. A invasão europeia aos territórios da América Latina,

África e Ásia, sob o regime de colonização, submeteu os povos colonizados ao domínio econômico e à racionalidade eurocêntrica. Sob justificativa de uma missão civilizatória<sup>6</sup>, a dominação se deu por e para o estabelecimento da hegemonia não só econômica, mas cultural. Assim, o poder de autodeterminação do homem europeu sobre o mundo físico transformou-se em determinação dos povos. Neste sentido, a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2006, 2019), alerta para os perigos de uma história única:

É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna. É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva (ADICHIE, 2019, p. 12).

A narrativa europeia e ocidental tornou-se dominante entre as correntes humanistas, veiculando matrizes político-culturais do projeto de modernidade e colonialidade<sup>7</sup>, sustentado no apagamento de outras culturas. Consequentemente, os estudos africanos, asiáticos e latino-americanos foram “ocidentocêntricos”, sendo este um termo que vai além do “eurocêntrico”, para incluir os Estados Unidos, vez que este também assumiu a mesma matriz colonial de poder em seu projeto expansionista.

O conceito de colonialidade específica um projeto particular, que revela o lado mais escuro da Modernidade: “surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala<sup>8</sup>, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Na América Latina, a repressão cultural e a colonização do imaginário foram acompanhadas pelo extermínio de indígenas. Na Ásia e Oriente Médio, os povos foram colocadas em subalternidade e relegados à categoria do “exótico”. A diáspora africana foi um processo que envolveu a migração forçada, mas também a redefinição identitária, pois as pessoas escravizadas eram obrigadas a deixar para trás seus ancestrais, suas histórias, costumes, religiosidade e suas formas próprias de identificação.

---

<sup>6</sup> A missão civilizatória colonial mascarava o acesso brutal aos corpos das pessoas através das mais diversas violências, da exploração desmedida, da implantação do terror sistemático e apagamento da memória.

<sup>7</sup> O conceito de colonialidade do poder é trabalhado na obra do sociólogo peruano Anibal Quijano (1992), que refere a construção do capitalismo eurocêntrico que tem como eixo o sistema moderno-colonial, que estabeleceu uma estrutura de dominação que perpetua seus efeitos para além da eliminação do colonialismo político. Segundo o autor, trata de uma colonização do imaginário do dominado, de um sistema de repressão que recai sobre as crenças, os símbolos, o conhecimento e, ainda, sobre o modo de conhecer; de produzir conhecimento; de produzir modos de significação, perspectivas; imagens e sistemas de imagens, sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão.

<sup>8</sup> Abya Yala ou Abiyala é uma denominação histórica do continente americano na língua kuna, que significa “erra em plena maturidade” ou “terra de sangue vital”. Embora os diferentes povos originários que habitavam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yal, a partir do processo de independência, passou a ser cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (PORTO-GONÇALVES. 2009).

Segundo Oyèrónké Oyewùmí (2021), o projeto de Modernidade/colonialidade “ocidentocêntrica” realiza o apagamento de multiplicidade de culturas, por duas maneiras comuns: uma forma é a generalização simplista de culturas, mesmo quando está nítido que não compartilham de histórias e instituições idênticas; a outra forma, é a imposição acrítica de categorias conceituais ligadas à cultura ocidental e adotadas como universais. Com efeito, as teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia à medida em que são aplicadas universalmente, embora partam do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano.

Consequentemente, o discurso ocidental de designação dos outros povos/colonizados era sedimentada em uma lógica categorial, dicotômica e hierárquica (QUIJANO, 1992, 2005; LUGONES, 2004). Assim, foram estabelecidas hierarquias a partir das diferenças classificadas conforme os preceitos do dualismo cartesiano<sup>9</sup>, como: razão/corpo, humano/não humano, nós/os outros. E nesta lógica, quem está em posições de poder “acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e o domínio sobre ‘Outros’” (OYÈÙMÍ, 2021, p, 27).

Oyèrónké Oyewùmí (2021), ao traçar a genealogia de categorias sociais ocidentais, apontou para a credibilidade das explicações biológicas em relação a outras formas de explicar diferenças e hierarquias. Neste sentido, as diferenças e hierarquias sociais são consagradas nos corpos. “A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres” (p. 27). Nesta lógica, “o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada” (p. 28).

Assim, a racionalidade ocidental, para sustentar o sistema moderno/colonial estabeleceu padrões de exploração e submissão a partir do pensamento categorial, inventando as ideias de raça e gênero, para distinguir corpos, diferenciados em humanos e não humanos (LUGONES, 2014)<sup>10</sup>. A invenção da raça reorganiza as relações de dominação e subordinação, até os tempos atuais, sendo a base para as relações sociais de classe. Certas raças são condenadas como ‘inferiores’ por não serem

---

<sup>9</sup> Segundo Anibal Quijano (1992, 2005) e Maria Lugones (2004) a dominação europeia sobre os povos colonizados era sedimentada em uma lógica categorial, dicotômica e hierárquica. Assim sendo, a Modernidade eurocêntrica criava novas perspectivas para a dicotomia entre “razão” e “corpo”. A razão é uma entidade referente ao ser humano, como único dotado de capacidade de conhecimento racional. Conforme o modelo cartesiano, a razão que dá existência o sujeito/ser humano, por isso “razão/sujeito”. Por outro lado, o “corpo” é associado à natureza e objetificado, remete a ideia de “recurso” como algo a ser explorado.

<sup>10</sup> A antropóloga María Lugones (2014) reconhece a contribuição de Anibal Quijano sobre a centralidade da classificação da população em raças no capitalismo global, considerando os elementos geoculturais relacionados à colonialidade do poder. Para além, Lugones identifica que, embora Quijano tenha entendido o gênero como eixo formado “por” e formador da colonialidade, a concepção de gênero é biologizada e parece estar dentro do “âmbito básico da vida” que ele chama de “sexo”, relacionado a categoria de corpo/natureza. Assim sendo, Lugones observa que o olhar de Quijano está inserido numa percepção patriarcal e heterossexual das disputas de controle sobre o sexo – sem questionar o fenômeno do gênero. Diante disso, a autora amplia a percepção de Quijano ao caracterizar o sistema moderno/colonial de gênero. Isso implica conhecer como o sistema moderno/colonial estabeleceu padrões de exploração e submissão a partir do pensamento categorial que fundiu de forma indissociável os eixos de gênero e raça, para distinguir humanos e não humanos.

sujeitos “racionais”, passando a serem tratadas como corpos, em consequência, mais próximos da “natureza” (QUIJANO, 2005, p. 129).

A associação da “natureza” ao “corpo” afetou também as relações de gênero. Conforme Marti Kheel (2019, p. 32), “a desvalorização das mulheres e da natureza tem andado de mãos dadas na sociedade ocidental patriarcal. Essa desvalorização se reforça mutuamente”, por exemplo, as mulheres são associadas com a natureza e não com a racionalidade, o que as tornam desvalorizadas e subjugadas.

María Lugones (2004) demonstra que, no aspecto do diformismo sexual e da estruturação hierárquica, homens e mulheres colonizadores/as eram considerados/as “humanos”; enquanto homens e mulheres colonizados/as eram reduzidos/as e objetificados/as para, assim, torná-los/las aptos à categorização “menos que seres humanos”, animalizados como “macho e fêmea”.

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês [...]. Proponho interpretar, através da perspectiva civilizadora, os machos colonizados não humanos como julgados a partir da compreensão normativa do “homem”, o ser humano por excelência. Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como “mulheres”, a inversão humana de homens. Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta por não serem como-homens, tendo sido convertidas em viragos (LUGONES, p. 936-937).

Como demonstrado, o humanismo europeu que distingue o Homem de outros animais por ser dotado de razão e, por isso, ultrapassa todos eles, encontrou também seus limites de definição do humano. As pessoas negras não eram chamadas de humanas como eram as mulheres brancas. A mesma constatação é feita por Donna Haraway (1993, p. 286): “as negras eram nomeadas tanto racial como sexualmente – como fêmea marcada (animal, sexualizada e sem direitos), mas não como mulher (humana, esposa potencial)”.

A classificação dicotômica e hierárquica, que impunha as/aos colonizadas/os a condição de não-humano, justificava enormes crueldades e, por mais de um século, dissimulava as incongruências contidas em sua aplicação, que minavam os princípios mais elementares do humanismo. Segundo Walter Mignolo (2017, p. 2), “esse é o cenário da transformação de um mundo policêntrico e não capitalista antes de 1500 para uma ordem mundial monocêntrica e capitalista de 1500 a 2000”. Essa perspectiva, chegou ao século XX, tornando-o o “século do massacre, do genocídio, da faxina étnica, a era do Holocausto” (DOUZINAS, 2009, p. 20).

Até mesmo as declarações do século XVIII, entre elas a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pronunciada na França, em 1789, foi categórica quanto a fonte dos direitos ditos universais, mas que são declarados em nome do “homem” universal, que é, na verdade, um “homem” particular, o cidadão de um Estado-Nação. “Os indivíduos modernos alcançam a sua humanidade através da aquisição de direitos políticos de cidadania, os quais garantem a admissão deles à natureza humana universal ao excluir outros deste status” (DOUZINAS, 2011, p. 6). O/A estrangeiro(a), o(a) refugiado(a) e o(a) colonizado(a), enquanto um não-cidadão, é um inumano ou um humano inferior.

A dicotomia entre o humano e não-humano marcou a modernidade desde seu início, quando consagrou o nascimento do Homem. No entanto, causou em sentido fatídico à morte e o extermínio de humanos e não-humanos, até o seu fim cronologicamente definido pela historiografia, quando, entre rupturas e continuidades, eclodiram os marcos da contemporaneidade, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e o declínio do socialismo (1989).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, redigida por iniciativa da Organização das Nações Unidas, e promulgada em Assembleia Geral em 10 de dezembro de 1948<sup>11</sup>, é celebrada como um marco normativo para a afirmação e garantia de direitos universais. Foi elaborada após a Segunda Guerra Mundial, quando, diante dos efeitos das violências das duas grandes guerras e os horrores do holocausto, que resultaram na perseguição e no assassinato de uma população específica que vivia na Europa, sensibilizou-se a (re)pensar a ideia de raça e de humanidade.

Quando os traços biológicos não são mais tomados para distinguir humanos e não humanos, “as pessoas adquirem sua natureza concreta, sua humanidade e subjetividade tendo direitos” (DOUZINAS, 2009, p. 28). Nesse cenário, inicia-se o processo de especificação do sujeito de direito. Como resultado, a Declaração reconheceu a “dignidade humana” como valor próprio e singular a cada e todo indivíduo, de caráter único e insubstituível. A discussão sobre os direitos humanos, na perspectiva de um sistema jurídico mundial, passa a concentrar-se no problema das ofensas flagrantes e escandalosas à “dignidade humana” (NEVES, 2005), que desafiam a efetivação dos direitos.

Os direitos humanos surgem do discurso e da prática de resistência contra a dominação, a opressão e desumanização daqueles(as) que são transformados(as) no “outro”. Neste sentido, a professora equatoriana Catherine Walsh expõe:

Pensar desde la diferencia [...] requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones [...] del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. “Otro”, en este sentido,

---

<sup>11</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) apresentou-se, em sua origem, como mera recomendação política da Assembleia Geral das Nações Unidas aos seus membros, sem pretensão de vinculatoriedade jurídica. Posteriormente, no âmbito da Jurisprudência da Corte Internacional de Justiça, passou a ser interpretada como texto normativo de Direito Internacional Público (COMPARATO, 1999).



ayuda a marcar el significado alternativo e diferente de esta producción y pensamiento (WALSH, 2005, p. 21).

No mesmo sentido, Maria Lugones (2011) assevera que a insurreição de conhecimento subjulgados são conhecimentos alternativos à Modernidade, pois provêm de comunidades relegadas, comunidades em luta, cujas cosmologias seguem dando significado e coerência às práticas comunitárias. E enfatiza que o objetivo dessa proposta de conhecimento é estreitar o compromisso colaborativo entre “acadêmicos, intelectuales comprometidos, investigadores formados en la academia, investigadores comprometidos de ‘afuera’, investigadores de ‘adentro’ e investigadores envueltos em luchas específicas” (idem, p. 792).

A produção do conhecimento por via de uma epistemologia insubmissa é “uma ciência engajada, formulada a partir de uma perspectiva que busca respostas para os problemas reais enfrentados pela comunidade” (FIGUEIREDO, 2020, p. 19). As perspectivas teóricas outras, construídas a partir da margem, suscitaram indagar os sujeitos dos direitos humanos, ao assumir um compromisso com a alteridade e a diferença: mulheres, negros(as), pobres, indígenas, migrantes, população do terceiro mundo (entre outras).

Os direitos humanos surgem a partir de movimentos de resistência e outras alternativas de produção do conhecimento, tendo como meta um projeto distinto de sociedade, mas “perdem este objetivo quando se transformam em ideologia política, ou em idolatria do capitalismo neoliberal ou na versão contemporânea da missão civilizatória” (DOUZINAS, 2011, p. 3).

Quanto ao outro marco da contemporaneidade, a queda do Muro de Berlim simboliza o triunfo do capitalismo liberal e das democracias ocidentais (LATOURE, 1994). As ideias capitalistas e liberais, herdadas de John Locke, semearam as concepções de “direitos humanos” que estabelecem o bem privado como o divisor de águas para a garantia dos direitos das pessoas:

[...] e isso fará com que a discussão sobre direitos gire em torno daqueles que “possuem” contra os “despossuídos”, ou na melhor das hipóteses: o que fazer com os despossuídos? Visto assim, sem que estes participem de fato do debate e do próprio futuro. O que significa que também para os liberais pensar na democracia (o que talvez pudesse dar mais voz aqueles que não têm) como uma forma legítima de política, estava fora de cogitação (SANTANA, 2020, p. 58-59).

No capitalismo, “na medida em que a sociedade política é formada para a proteção dos homens enquanto proprietários, os ideais de solidariedade e fraternidade são fragilizados” (CARVALHO, 2019, p. 49). Na prática, “ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem, para uma exploração da natureza pelo homem, o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas” (LATOURE, 1994, p. 14)<sup>12</sup>. O aprimoramento da técnica e os avanços da ciência, tão aclamados pelos

---

<sup>12</sup> Bruno Latour (1994, p. 14), ao tratar sobre a queda do Muro de Berlim, faz crítica ao capitalismo, tal como aos socialismos, que “subitamente nos informa que inventamos os ecocídios e ao mesmo tempo as fomes em larga escala”. O autor avalia que a “simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada só não é vista pelas ricas democracias ocidentais. De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e alguns de suas paisagens destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria”.

humanistas modernos, não foram colocados a serviço da humanidade, mas em direção específica do capital, na medida em que expôs a mercantilização das relações sociais e negligencia o respeito à dignidade humana.

A história mostrou que o curto século XX (1914-1991), que o historiador Eric Hobsbawm (1994) como “a era dos extremos”, foi marcado por profundas contradições, enumeradas por Fábio Konder Comparato:

Na “era dos extremos” deste curto século XX, o tema dos direitos humanos afirmou-se em todo o mundo sob a marca de profundas contradições. De um lado, logrou-se cumprir a promessa, anunciada pelos revolucionários franceses de 1789, de universalização da ideia do ser humano como sujeito de direitos anteriores e superiores a toda organização estatal. De outro lado, porém, a humanidade sofreu, com o surgimento dos Estados totalitários, de inspiração leiga ou religiosa, o mais formidável empreendimento de supressão planejada e sistemática dos direitos do homem, de toda a evolução histórica. De um lado, o Estado do Bem-Estar Social do segundo pós-guerra pareceu concretizar, definitivamente, o ideal socialista de uma igualdade básica de condições de vida para todos os homens. De outro lado, no entanto, a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o princípio da solidariedade social, base dos chamados direitos humanos da segunda geração, diante do ressurgimento universal dos ideais individualistas. Tudo isto está a indicar a importância de se retomar, no momento histórico atual, a reflexão sobre o fundamento ou razão de ser dos direitos humanos (COMPARATO, 1997, p. 1).

A apropriação do discurso de direitos humanos pelo capitalismo é apenas mais uma das contradições na história que serve aos anseios das classes dominantes, permitindo resolver situações pontuais e de modo paliativo. Por esse motivo, não garantirá, de modo concreto, a satisfação de carecimentos da humanidade em suas diferenças. É nestes moldes que foi promulgada a Declaração Universal dos Direitos Humanos que, apesar dos avanços, não atinge de fato as aflições da humanidade.

A questão da problemática dos direitos humanos se situa no desafio de efetivar os direitos e as garantias fundamentais previstos nas leis vigentes. Nas palavras de Cappelletti (1988, p.11): “a titularidade de direitos é destituída de sentidos, na ausência de um mecanismo para sua efetiva reivindicação”. Assim como para Norberto Bobbio (2004, p. 11):

Não se poderia explicar a contradição entre a literatura que faz a apologia da era dos direitos e aquela que denuncia a massa dos “sem-direitos”. Mas os direitos de que fala a primeira são somente os proclamados nas instituições internacionais e nos congressos, enquanto os direitos de que fala a segunda são aqueles que a esmagadora maioria da humanidade não possui de fato (ainda que sejam solene e repetidamente proclamados).

Em busca de efetivar os direitos humanos, talvez fosse mais “eficiente” cultivar valores que são mais significativos para as relações humanas e interculturais. Nesse horizonte, é significativo refletir a questão da alteridade, como sendo uma necessidade para os dias atuais, ocupando um espaço de crítica contundente às normativas derivadas do humanismo ocidentocêntrico e do capitalismo global.

### 3. DIÁLOGOS TRANSCULTURAIS: A CRÍTICA AO MODELO OCIDENTAL E A ÉTICA DA ALTERIDADE NA PERSPECTIVA DE OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ E EMMANUEL LEVINÁS

A escolha por uma introdução que abordasse a crítica ao modelo ocidental (moderno/colonial) de pensar universalidades e alteridades é apenas uma das abordagens possíveis para contribuir com o diálogo entre Oyèrónké Oyewùmí e Emmanuel Levinás.

De início, temos evidente a pretensão de aproximar ideias de autores de matrizes culturais diferentes, o que poderia configurar um conflito intercultural, não com a finalidade de confronto, mas de tornar possível o conhecimento entre culturas. Trata-se talvez de uma metodologia de uma coalizão a partir da diferença, em que o diálogo ocorra nos espaços de onde os desígnios globais sejam adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados. Neste encontro, tão ou mais importante do que tentar perceber o que une as diferenças culturais para tornar possível o diálogo, é compreender o que as separa. O desafio consiste em tornar possível a construção do diálogo entre diferentes e o compromisso em torno dos direitos humanos (CASA-NOVA, 2013).

Neste sentido, o nosso ponto de partida é a consideração de que se os Direitos Humanos têm como fundamento a existência humana, por isso, sua efetividade só é possível mediante a alteridade. A alteridade é o instrumento fundamental do pensamento humano, que dimensiona o valor de respeito e reconhecimento do outro. Nesta relação, garante que o ser humano reconheça a si próprio no outro e assim dá significado a sua própria existência.

Para ser compreendida a questão da alteridade, partimos das contribuições de Emanuel Lévinas para os seguintes questionamentos<sup>13</sup>: o que é o Outro? O que ele (o Outro) significa para mim (eu)? A resposta à primeira questão talvez esteja em Totalidade e Infinito:

Não se poderia explicar a contradição entre a literatura que faz a apologia da era dos direitos e aquela que denuncia a massa dos "sem-direitos". Mas os direitos de que fala a primeira são somente os proclamados nas instituições internacionais e nos congressos, enquanto os direitos de que fala a segunda são aqueles que a esmagadora maioria da humanidade não possui de fato (ainda que sejam solene e repetidamente proclamados). O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum (LÉVINAS, 1988, p.26.)

Emanuel Lévinas pretende romper com a ética da filosofia ocidental, que desde a Antiguidade e avançando pela Modernidade, desenvolveu um discurso universalizante de dominação, que exclui a valorização da diversidade e a abertura para o outro. Para a racionalidade ocidental, sobretudo moderna/colonial, a categoria do Outro encontra-se sempre em dualidade em relação ao Mesmo. O Outro é aceito e reconhecido apenas quando reduzido ao Eu. Como visto, a racionalidade moderna/ocidental foi construída a partir de uma perspectiva política e ideológica unidimensional, que elegeu o homem (masculino), branco, ocidental (euro-estadunidense) como sujeito padrão universal de humanidade, negando a autonomia de grupos subalternizados

<sup>13</sup> Os questionamentos e a indicação da resposta estão presentes no artigo A ética da alteridade como fundamento aos direitos humanos e sua importância na educação diante do sistema capitalista e totalitário, de Elton da Silva Santana.

(OYERONKE, 2021; SANTOS, 2016). Nesta dimensão, este homem é definido como o “eu” ou “nós”, tomado como referência da qual o outro é projetado.

Autoras como Grada Kilomba (2015) e Aparecida (Cida) Bento (2002) tecem a aproximação entre ciências sociais e psicanálise para explicar a lógica da subjetivação na racionalidade ocidental/moderna/colonial, com foco no exame do racismo e do sexismo.

Grada Kilomba (2015) demonstra como os processos da psique são projetados para fora, criando o chamado Outro, como antagonista do Eu. Nesta lógica, o sujeito branco/homem/ocidental desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: uma parte do ego – a parte boa, acolhedora, racional, civilizada – é vista e vivenciada como self, como Eu; a outra parte é projetada como o Outro – visto e reconhecido como mal, animalizado, violento, irracional. O Outro torna-se então a representação mental do que o esse sujeito ocidental teme reconhecer sobre si mesmo.

Cida Bento (2002), ao buscar na psicanálise compreender a estrutura do racismo, denomina “falsa projeção” o mecanismo pelo qual o sujeito busca se livrar dos impulsos que não admite como seus, depositando-os no outro, ou seja, é projetado fora de si. A autora identifica os efeitos da falsa projeção:

Representar o outro como arauto do mal serviu de pretexto para ações racistas em diferentes partes do mundo. A agressividade pôde ser dirigida contra esses inimigos comum (a outra raça), sentida como ameaça, ainda que na maioria dos lugares não tivessem nenhum poder [...] É um tipo de paranoia que caracteriza frequentemente quem está no poder e tem medo de perder privilégios. Assim, projeta seu medo e se transforma em caçador de cabeças (BENTO, 2002, p. 42).

O mecanismo de falta de projeção orientou também a agressividade justificada pelo medo em relação às mulheres, historicamente representadas como perigo social. Este problema é trabalhado por Simone de Beauvoir (2016, p. 12), para quem “a humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”. O homem é o Sujeito; ela é o Outro. Assim, a mulher é um ser relativo, que não existe sem o homem, pois ela é o que ele decide que ela seja. Daí que ela se apresenta diante do homem como um ser sexuado e, para ele, ela é definida pelo sexo, por isso, é fêmea.

Silvia Federici (2019) demonstra como o lugar da mulher é definido, pontuando que o modo de produção capitalista não poderia se consolidar plenamente sem que se forjasse um novo indivíduo/homem moderno, que envolveu a abertura de um campo de disputa em relação a tudo que indicasse uma rede de relações que ligasse os indivíduos ao mundo natural: as relações comunais, o conhecimento do corpo, os vínculos interpessoais e com a natureza. As mulheres eram representantes desse mundo natural que se pretendia dominar e destruir. Foram redefinidos e consolidados os parâmetros do Outro, identificado como mulher: “assexuada, obediente, submissa, resignada à subordinação ao mundo masculino, aceitando como natural o confinamento a uma esfera de atividades que foram completamente depreciadas no capitalismo” (Idem, p. 71), quais sejam, a maternidade, os afazeres domésticos, os trabalhos manuais e os cuidados.

Os recursos retóricos e os dispositivos discursivos em torno do medo e ódio em relação a grupos subalternizados foram longevos, amoldando aos contornos de outros momentos históricos.

Dessa forma, invés de desaparecer, as categorias de raça e gênero foram impostas à população do mundo e tornou-se a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial. E seu impacto é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam (OYĚWÙMÍ, 2021). “Em nenhum lugar isso é mais profundo que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 1).

No texto “Jornadas pela academia”, Oyèrónké Oyewù mí fala sobre os sentimentos que envolveram sua experiência acadêmica. Descreveu que na Universidade da Califórnia, em Berkeley, na década de 1980, num curso sobre gênero, sentia-se “chocada” e “intrigada” com a concepção universalizada da opressão feminina, como se nenhuma sociedade pudesse ter sido organizada diferentemente do padrão ocidental. Expôs ainda que quando interpelava o que considerava “injustificadas pressuposições universais sobre homens e mulheres”, seus comentários eram ignorados ou rejeitados. Posteriormente, concluiu que as teorias de condição humana não consideravam os saberes africanos, relevando ao continente, de forma preconceituosa, a adjetivação de primitivo e misógino.

Diante deste cenário hostil, Oyèrónké Oyewù mí (2021) decidiu realizar um trabalho sociológico sobre a sociedade a que ela pertence: os iorubás, do sudoeste da Nigéria. Suas pesquisas arqueológicas demonstram que a sociedade iorubá não possuía, antes da colonização, o corpo e o gênero como categorias fundamentais e fontes de organização e hierarquia social.

Segundo a autora, nas sociedades iorubás pré-coloniais, a relação com o corpo é muito corpórea e as diferenças anatômicas não eram fundamento das funções sociais hierárquicas.

Na sociedade iorubá pré-colonial, o tipo físico (body-type) não era a base da hierarquia social: homens e mulheres não eram classificados de acordo com suas distinções anatômicas. A ordem social requeria um outro tipo de mapa, não um mapa de gênero que reconhecia a biologia como fundamento para a posição social (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 300).

Apesar de a lógica cultural da Yorubá pré-colonial não usar o corpo humano como base para posições sociais (em nenhuma situação na sociedade Yorubá o homem era, por causa do seu body-type, superior a uma mulher), a sociedade Yorubá era organizada hierarquicamente, de escravos a governantes. A posição dos indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade, a qual era geralmente definida pela idade relativa. Outra diferença fundamental entre as categorias sociais Yorubá e Ocidentais envolve a natureza altamente situacional da identidade social Yorubá. Na sociedade Yorubá antes da infusão prolongada das categoriais ocidentais, a posição social das pessoas mudava constantemente em relação àquelas com as quais elas interagiam; conseqüentemente, a identidade social era relacional e não essencializada (idem, p. 301).

Oyéronké Oyewù mí não identificou na sociedade iorubá o “sistema sexo/gênero”, segundo conceituado por Gabin Rubin (1993, p. 2): “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos de atividade humana”. Assim, Rubin entende gênero como “uma divisão dos sexos socialmente imposta”, geradora da heterossexualidade obrigatória e da coerção da sexualidade feminina. O gênero, como construção social, tornou-se o pilar de muitos discursos feministas.

A autora nigeriana pontua que os esquemas e teorias conceituais ocidentais tornaram-se tão difundidos a quase totalidade do conhecimento acadêmico, que mesmo as(os) estudosas(os)

não-europeus os utiliza sem reservas. No entanto, “os conceitos trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas daquelas das quais se tornam distorções forâneas quando aplicadas a culturas diferentes das quais derivam” (OYEÛMI, 2021, p. 17).

O domínio ocidental sobre a produção do conhecimento universalizou o debate para outras culturas, constituindo formas elementares de alteridade. Neste sentido, a categoria gênero é compreendida no domínio da estrutura, ou seja, qualquer que venha a ser as diferentes manifestações que preenchem a imagem de masculino e feminino numa cultura particular, o gênero é tomado como categoria fundamental sobre a qual outras categorias sociais são erguidas. Assim, gênero foi ontologicamente conceituado. Está e a compreensão da pesquisadora latino americana, Rita Segato:

Poderia se dizer que a estrutura, a partir da primeira cena em que participamos (a cena familiar – ou substituta – primigênia, não importa a cultura de que se trate ou o grau de desvio em relação ao padrão social numa cultura particular) se transveste de gênero, emerge nas caracterizações secundárias com os traços do homem e a mulher, e nos seus papéis característicos (SEGATO, 1998, p. 3).

Seguindo a tese da antropóloga argentina Rita Laura Segato, a matriz primigênia do poder, o primeiro registro ou inscrição do poder na experiência social e na vida do sujeito é a “matriz heterossexual”, que remete a um conjunto de significados distribuídos na matriz binária masculino-feminino como posições relativas, que se encontram mais ou menos estavelmente representadas pelas anatomias de dimorfismo biológico macho-fêmea.

Oyewùmí (2018, 2021) observa que a lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico, por isso, trata-se de uma bio-lógica. De modo semelhante, a filósofa australiana Elizabeth Grosz (apud OYEÛMI, 2021) constata que as formas corporais ocidentais são consideradas expressões do interior, ou seja, da alma e da psique.

O corpo se torna um texto, um sistema de signos a sem decifrados, lidos e interpretados. A lei social é encarnada, “corporizada” [...]. Um depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas (do corpo) gera ou constrói os movimentos o corpo como “comportamento”, que então (tem) significados e funções interpessoais e socialmente identificáveis dentro de um sistema social (GROSZ apud OYEÛMI, 2021, p. 28).

Em complemento, Oyèrónké Oyewùmí atenta que na narrativa ocidental as diferenças e hierarquias são localizadas e posicionadas no corpo. Este discurso que fez surgir a oposição binária entre corpo e mente, ao apreciar as ideias como agentes da história, relegou ao corpo o lado degradado da natureza. Com efeito, “mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas as pessoas qualificadas com o rótulo de diferente, em épocas históricas variadas, foram consideradas corporizadas” (idem, p. 29-30) e, portanto, afastadas da razão. Os corpos subalternos são carregados por tudo que especificam, o que pode ser uma fonte de identidade, tal como um obstáculo, uma prisão.

Na lógica euro-estadunidense, os judeus são o Outro para o antissemita; os negros para os racistas norte-americanos; os indígenas para os europeus e as mulheres para os homens. Em particular, as feministas ocidentais colocaram em evidência e denunciaram as estratégicas e a

violência por meio das quais os sistemas de exploração centrados nos homens atinge, disciplina e apropria do corpo feminino. Nesta concepção, o gênero não pode existir sem o sexo. Embora haja a ideia que o sexo serviu como base para a construção social do gênero, paradoxalmente, atribuiu-se universalidade à assimetria de gênero, a partir da compreensão que a subordinação das mulheres é universal, uma vez que a diferença anatômica humana é universal.

Oyéronké Oyewùní (2021) identifica que, para os ocidentais, o corpo é o alicerce sob o qual a ordem social é fundada porque culturalmente o mundo é percebido pela visão. Assim sendo, o corpo está sempre em vista e à vista. Acredita-se que ao olhar para o corpo pode-se induzir sobre as crenças e a posição social da pessoa. O olhar sobre o corpo traça as diferenciações. É um olhar focado na diferença.

Neste ponto, para o propósito deste texto, é pertinente retomar as contribuições de Emmanuel Lévinas<sup>14</sup>, em crítica ao humanismo ocidental moderno. O filósofo lituano-francês desenvolveu um pensamento filosófico a partir de um novo prisma, que se dá em direção ao outro. Propõe uma ética da alteridade permeada pela responsabilidade pelo outro. Para a teoria levinasiana de orientações fenomenológica, a existência do ser não está em si mesmo, mas nas relações com o mundo podem ser compreendidas.

A crise do humanismo moderno será apresentada por Lévinas como meio de pensar a construção do indivíduo, na direção de superar, por meio do agir humanos, a dicotomia sujeito-objeto/Mesmo-Outro. É pensada como forma de se redescobrir o Ser que procura encontrar a dignidade e fazer a experiência concreta do sentido do existir (MOURA, 2012).

A dicotomia entre o humano e não-humano (Eu/Mesmo-Outro) marcou a Modernidade desde seu início, quando consagrou o nascimento do Homem. Como teórico crítico pós-moderno, Lévinas descreve:

O Eu é a própria crise do ser do ente no humano. Crise do ser não porque o sentido deste verbo devesse ainda ser compreendido no seu segredo semântico e fizesse apelo à ontologia, mas porque já me pergunto se meu ser está justificado, se o Da de meu Dasein não é já usurpação do lugar de alguém (LÉVINAS, 2004, p. 197).

Lévinas afirma que o ser humano não é um conceito redutível ao corpo físico. O sentido do “humano” é tido sob o ponto de vista da alteridade que, para o filósofo, pertence à natureza feminina. Ao tratar sobre a maneira do “ser masculino” e do “ser feminino”, em nenhum momento o autor substitui feminino por mulher ou masculino por homem. Para exemplificar, cito um trecho de Lévinas em que o feminino aparece na metáfora da morada, ou seja, o modo de sustentação do ser que “habita” provisoriamente no mundo. Neste sentido, a “casa” não é entendida como espaço, mas como lugar de acolhimento.

---

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas foi estudioso da produção filosófica, sobretudo de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Este contato foi de grande importância para o desenvolvimento de sua filosofia preocupada com o “diferente”, com o “outro”

(BASTOS, 2020, p. 18). Lévinas faz leituras e releituras das obras de Husserl e Heidegger e nunca deixou de reconhecer a influência desses dois filósofos sobre sua filosofia. Todavia, Lévinas foi abrindo seu próprio caminho, trilhado, na maior parte, nas críticas ao dois mestres, por estarem alicerçadas na totalidade e na ontologia ocidental.

A casa que fundamenta a posse não e posse no mesmo sentido que as coisas moveis, que ela pode recolher e guardar. E possuída, porque e desde logo hospitaleira para o seu proprietário; o que nos remete para a sua interioridade essencial e para o habitante que a habita antes de qualquer outro habitante, para o acolhedor por excelência, para o acolhedor em si — para o ser feminino. Será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raízes do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior — e a ausência empírica do ser humano de “sexo feminino” numa morada nada altera a dimensão de feminidade que nela permanece aberta (LÉVINAS, 1980, p. 140).

É no encontro com o feminino que o masculino (sujeito, viril e heroico) é fraturado e se abre para a multiplicidade, pois não se impõe, mas permite ao outro falar. Para o autor, “as alusões às diferenças ontológicas entre masculino e feminino parecerão menos arcaicas se, no lugar de dividir a humanidade em duas espécies (ou em dois gêneros), elas queiram significar que a participação no masculino e no feminino fosse própria de todo ser humano (LÉVINAS, 1982a, p. 61).

Para Lévinas e Oyewùmí, os seres humanos não são passíveis de limitação de sentido estritamente baseada na aparência. Oyèrónké Oyewùmí (2017, 2021) descreve que na cultura iorubá pré-colonial, os órgãos sexuais eram considerados como diferenciais, mas não como “instrumentos” de classificação que marcam posições hierárquicas de poder. A importância dada a pessoa ou seu discurso na sociedade iorubá não estava baseada na fisionomia de ter pênis e ser “homem” ou ter vagina e ser “mulher”. Nesta sociedade, os termos “homem” e “mulher”, considerando a diferença sexual, marca os papéis reprodutivos, mas não implica domínio ou subordinação social.

O termo Dasein é termo utilizado por Heidegger, na obra *Ser e o Tempo*, para designar o modo de ser humano. Para o autor, a descrição fundamental do ser humano é como ser-no-mundo, o que manifesta-se sem dualismo, polaridade ou oposição entre o homem e o mundo. As vicissitudes do ser-no-mundo são anteriores às elaborações teóricas. Utilizando o método fenomenológico, Heidegger propõe superar a tradição filosófica ocidental e mostra que o homem está em relação com seu próprio ser, ou seja, o ser do homem é uma relação para ele mesmo, ou seja, se manifesta por si mesmo dentro do mundo (ROEHE, 2014).

A dimensão social e política do corpo na sociedade iorubá não era assumida pelo sexo, mas pela idade. A hierarquia entre os indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade. Tomando esse critério, não basta olhar para o corpo para saber a posição social em que a pessoa ocupa de inferioridade ou dominação. É preciso integrar o corpo a relação entre outros corpos. A posição social das pessoas mudava constantemente em relação àquelas com as quais elas interagiam. Trata-se de uma identidade social relacional e não essencializada.

Para a autora, a sociedade iorubá pré-colonial o corpo é bastante material, mas há outras formas de relacionar com o corpóreo, sem que o corpo esteja na base dos papéis sociais. Vislumbrando outras possibilidades, Lévinas elabora a teoria da existência que “ênfatiza a questão da materialidade e da corporeidade, mostrando um sujeito que antes de ser consciência em si, pensamento, é corpo” (MENEZES, 2008, p. 18). E a transcendência, ou seja, a abertura ao outro, é possível com a visita do “rosto”.



A corporeidade e o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exata da sua presença. Uma tal distensão na tensão do instante só pode vir de uma dimensão infinita que me separa do outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir, dimensão que o rosto de outrem abre (LEVINAS, 1980, p. 203).

O termo “rosto” é fundamental para compreensão de uma ética levinasiana em direção ao outro. O autor é cuidadoso ao se referir à alteridade, pois entende que falar do outro implica falar a partir do Eu. É preciso admitir que o outro traduz uma realidade que está além do que eu posso conhecer. Nas palavras do autor (1980, p. 15): “a relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer a revelação do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento”.

O “rosto” é a corporeidade do sujeito concreto que se apresenta. O rosto e suas expressões falam da dor e do sofrimento, de alegrias, desejos e sonhos que apenas a pessoas que as viveram é capaz de manifestar. Por isso, o rosto representa a forma de comunicação primária e, por isso, autêntica. Assim, o autor fala de uma linguagem inscrita no corpo, mas em crítica a toda forma de relação que assuma uma postura imperialista sobre o outro. “Neste contexto podemos notar a postura firme de Lévinas ao analisar a sociedade ocidental que se legitima e a justifica pelo conhecimento, desenvolvendo poderosos recursos para sua produção e avaliação, mas ignora o que seria sua crítica mais contundente: a responsabilidade diante de outrem” (TAHIM, 2008, p. 11). O conhecimento do outro exige, além de curiosidade, também simpatia ou amor, que são maneiras distintas da contemplação impassível. Levinás alerta que na relação com o outro, “este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal” (LÉVINAS, 2004, p. 26).

A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo isso está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é o mesmo que contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa estar embarcado – acontecimento dramático do ser no mundo (LEVINAS, 2004, p. 23).

Assim, é a única forma de garantir uma identidade do Outro, é manter sua alteridade. A existência e compreensão do Outro não independe de mim. Por isso, “uma vez que o Outro é dotado de personalidade, de um ser próprio, ou seja, independe do eu; portanto, possui uma autonomia. Ele é capaz de se dirigir a mim, a se comunicar comigo. E isso ocorre através do que Lévinas chama de rosto” (SANTANA, 2020, p. 62).

Aproximando-se da finalização deste texto, suscitamos a contribuição da pesquisadora Maria Angelica Santana, no artigo A mulher em sua subjetividade no pensamento levinasiano (2006). Ao refletir sobre a subjetividade feminina, no que diz respeito a questão do outro, segundo Emanuel Lévinas, conclui que:

[...] questão do outro está mal colocada na tradição ocidental, o outro é sempre o outro do próprio sujeito e, não um outro sujeito a ele irredutível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e, de modo mais genérico, o sujeito cultural e político, nessa tradição (SANTANA b, 2006, p. 61)

A contribuição da pesquisadora remete a um possível ponto de conversão entre o pensamento Lévinas e Oyewù mí: a mulher, enquanto outro, é uma invenção mal colocada na tradição ocidental.

Oyèrónké Oyewù mí e Emmanuel Levinás elaboram uma crítica ao domínio da racionalidade ocidental na produção do conhecimento, que transforma as suas próprias experiências em espelhos nos quais devemos refletir, anulando as alternativas oferecidas pelas culturas não ocidentais, que resultam também em apagamento de múltiplas culturas e produções epistêmicas.

A crítica de Oyèrónké Oyewù mí aponta para a dificuldade do ocidente de construir conceitos e categorias que não sejam universalistas e essencializantes, tomando como referências as próprias experiências.

As contribuições das teorias de Oyèrónké Oyewù mí e Emmanuel Levinás fornecem indicativos importantes para os estudos transculturais, em que o conhecimento seja construído a partir de conceitos, categorias e teorias que surjam também de experiências subalternizadas. A importância de estudos transculturais que estabelece comunicação com conhecimentos locais é a possibilidade de serem produzidas, coletivamente, explicações sobre distintas realidades, que podem generalizar, sem universalizar.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho não se apresenta concluído. São apenas os primeiros registros de uma proposta de diálogo entre Oyèrónké Oyewù mí e Emmanuel Levinás que merece aprofundamento, de leitura atenta de obras que ainda não puderam ser lidas por mim. O que se percebeu nesta primeira tentativa, foi que o diálogo entre os autores é possível considerando dois aspectos: a crítica à epistemologia ocidental e os sentidos da corporeidade. Para ambos, os indivíduos não podem ser reduzidos a suas características biológicas e as diferenças sexuais não são decisivas em posição social ou a maneira de ser no mundo.

Neste aspecto, concordam também com os estudos de Benjamin Gregg (2002), para quem a concepção da natureza humana deve considerar que nenhum traço biológico pode ser tomado como critério para distinguir humanos e não humanos. Seres humanos não são seres passíveis de uma limitação de sentido estritamente baseado na sua aparência ou atrelados a um conceito universalista.

Lévinas e Oyewù mí contribuem com a construção dos fundamentos de direitos humanos em aspectos epistemológicos, éticos e filosóficos, apresentando concepções sobre o humano para além da abordagem essencialista de validade universal. Alertam para a necessidade de uma perspectiva intercultural dos direitos humanos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | REFERENCES | REFERENCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019
- BASTOS, Antônio. Lévinas: influência e crítica a Husserl e Heidegger em seu pensamento. Cadernos do NEFI, vol. 2, p. 17-29, 2020.
- BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradutor: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CAPPELLETTI, Mauro, e GARTH, Bryant. Acesso à Justiça. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1988.
- CARVALHO, Victor Fernando Alves. A RESSIGNIFICAÇÃO DO JUSNATURALISMO DE John Locke a partir do capitalismo humanista. Revista de Direito, Economia e Desenvolvimento Sustentável. Belém, v.5, n. 2, p. 38 – 55, Jul/Dez. 2019.
- CASA-NOVA, Maria José. Direitos Humanos: da sua possibilidade teórica à sua (im)possibilidade prática numa era de naturalização das desigualdades. Revista Portuguesa de Educação, 26(2), p. 139-157, 2013.
- COETZEE, Azille. Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker. Gender and Women's Studies. 2018. Disponível em: [https://riverapublications.com/assets/files/pdf\\_files/feminism-is-african-and-other-implications-of-reading-oyeronke-oyewumi-as-a-relational-thinker.pdf](https://riverapublications.com/assets/files/pdf_files/feminism-is-african-and-other-implications-of-reading-oyeronke-oyewumi-as-a-relational-thinker.pdf). Acessado em: 04/05/2023.
- COMPARATO, Fábio. A afirmação histórica dos direitos humanos. 7ª Edição. São Paulo: Saraiva, 2010.
- DOUZINAS, Costas. O fim dos direitos humanos. Tradutora: Luíza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DOUZINAS, Costas. O paradoxo dos Direitos Humanos. Tradutor: Caius Brandão. Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos/UFG, Pensar os Direitos Humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas. v1. n.1 2011.
- FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.
- FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.
- GORDON, Lewis. Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyèwùmí. Blog of the APA (American Philosophical Association). Disponível em: <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-african-decolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento. Acessado em junho de 2021.
- HARAWAY, Donna. O humano numa paisagem pós-humanista. Revista Estudos Feministas. v. 1 n. 2 (1993), p. 277-294. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16064/14593>. Acessado em: 19/01/2023.
- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela (org.). Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Editora Ape'Ku, Rio de Janeiro, 2019
- LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. Entre nós: Ensaio sobre a alteridade. Trad. de Pergentino Stefan Privatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Martinus, 1980.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Rev. Estud. Fem., Dez 2014, vol.22, no p. 935-952.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, [online], v. 32, n. 94, pp. 1-18, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 04/05/2023.

MOURA, Rafael Soares Duarte de. A hermenêutica filosófica da alteridade: análise fenomenológica da justiça fundada na ética do amor. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito. Belo Horizonte: 2012.

NEVES, Marcelo. A Força Simbólica dos Direitos Humanos. Revista Eletrônica de Direito do Estado, nº 4. Salvador: Instituto de Direito Público da Bahia, outubro/dezembro de 2005. Disponível em: <http://www.direitodoestado.com.br/codrevista.asp?cod=63>. Acesso em: 09/03/2020.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké . 2021. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed – Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

OYEWÙMI, Oyèrónké. Jornada pela academia. Tradução para uso didático de Oyeronke Oyewumi: Journey Through Academe, por Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>. Acesso em 15 de maio de 2021.

OYEWÙMI, Oyèrónké. The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. London: University of Minnesota Press, 1997.

OYEWÙMI, Oyèrónké. Visualizando o corpo. Teorias ocidentais e sujeitos africanos. João Pessoa Novos Olhares Sociais, Vol. 1 – n. 2 – 2018. [Trad. de The invention of women – making an african sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997, p. 1-30].

QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú Indígena. 13(29), p. 11-20, 1992.

ROCHA, Aline. A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault. 2018. 98 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

SANTANA b, Maria Angélica, A mulher em sua subjetividade no pensamento levinasiano. Faculdade de Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/download/13183/9708>>. Acesso em 14/06/2023.

SANTANA, Elton da Silva. A ÉTICA DA ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO AOS DIREITOS HUMANOS E SUA IMPORTÂNCIA NA EDUCAÇÃO DIANTE DO SISTEMA CAPITALISTA E TOTALITÁRIO. Revista Contemplação. ed. 22. Disponível em:

<https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/download/236/255>.  
Acesso em: 04/04/2023.

SANTOS, Giselle. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. *GÊNERO*, Niterói, v.16, n.2, p. 7- 32, 1.sem. 2016.

STAFFORD, Tom. "This map shows what white Europeans associate with race – and it makes for uncomfortable reading". *The Conversation*. Reino Unido: 02/05/2017. Disponível em:  
<https://theconversation.com/this-map-shows-what-white-europeans-associate-with-race-and-it-makes-for-uncomfortable-reading-76661>. Acessado em: 11 de julho de 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Org.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre -Iesco-Pensar, 2007.

**Rafael Soares Duarte de Moura**

*Pós-doutor, Universidade Estadual de Montes Claros*

<http://lattes.cnpq.br/8471140718706716>

*E-mail: [rafael.moura@unimontes.br](mailto:rafael.moura@unimontes.br)*

**Sherloma Starlet Fonseca Aires**

*Doutoranda pela Universidade Federal de Goiás*

<http://lattes.cnpq.br/3412139952351716>

---

Instagram & Twitter | @HomaPublicaDHE  
[periodicos.ufjf.br/index.php/homa/](http://periodicos.ufjf.br/index.php/homa/)