

# ELEMENTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM PENSAMENTO JURIDICO CRÍTICO NA AMERICA LATINA

Antonio Carlos Wolkmer\*

1 Introdução. 2 Historicidade e crise da cultura de dominação. 3 Pressupostos para uma crítica libertadora na América Latina. 3.1 Natureza e Conceito de Libertação. 3.2 Tendências e Teoria da Libertação Latino-Americana. 3.2.1 Uma teoria econômica para a libertação. 3.2.2 Uma teoria teológica para a libertação. 3.2.3 Uma teoria filosófica para a libertação. 3.2.4 Uma teoria pedagógica para a libertação. 3.2.5 Uma teoria geográfica, sociológica e antropológica para a libertação. 3.2.6 Uma teoria política para a libertação. 4 Um pensamento crítico a partir da libertação latino-americana. 5 Para uma filosofia crítica da política e do Direito na América Latina. 6 Considerações finais. 7 Referências.

## RESUMO

A história dos países da América Latina tem em comum uma mescla de estruturas culturais assimiladas por seus colonizadores – europeus e norte-americanos - o que leva a interrogar sobre uma cultura autenticamente latino-americana. Há também em comum o sentimento de injustiça, exclusão e exploração de direitos que caracterizam a dominação interna e a submissão externa. Por outro lado, é também uma história escrita por homens e mulheres que resistiram, chegando até a darem suas vidas no combate aos usurpadores de suas riquezas, o que ajudou a fortalecer sua autonomia cultural. Dessa forma, o objetivo desse trabalho é fazer reflexões acerca dos elementos fundantes da cultura da América Latina e a partir da própria realidade histórico-social latino-americana, considerando ainda os princípios da “vida humana” negada, da “crítica” e

---

\* Professor Titular de “História das Instituições Jurídicas” dos cursos de graduação e pós-graduação em Direito da UFSC. Doutor em Direito e membro do Instituto dos Advogados Brasileiros (RJ). É pesquisador integrante do CNPq, CONPEDI. Professor visitante de cursos NO PAÍS E NO EXTERIOR (México, Colômbia, Argentina, Peru e principalmente no Doutorado em Derechos Humanos y Desarrollo na Universidad Pablo de Olavide em Sevilha – Espanha). Autor e organizador de inúmeros livros, dentre os quais: *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 1998; *Ideologia, Estado e Direito*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003; *Pluralismo Jurídico – fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2003; *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2006; *História do Direito no Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007; *Fundamentos de história do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007;

da “libertação”, pensar em uma nova Filosofia da Política e do Direito construída na perspectiva de uma legalidade libertadora como a legitimação da exterioridade do Outro, da Justiça e dos direitos à vida com dignidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura latino-americana. Libertação. Exterioridade do Outro. Filosofia da Política e do Direito na América Latina.

## 1 INTRODUÇÃO

O processo de historicidade na América Latina tem sido caracterizado por uma trajetória construída pela dominação interna e pela submissão externa. Trata-se de uma cultura montada a partir da lógica da colonização, exploração e exclusão dos múltiplos segmentos étnicos, religiosos e comunitários. Uma história de contradições marcada pelo autoritarismo e violência de minorias, e pela marginalidade e resistência das majorias “ausentes da história”<sup>1</sup>, como os movimentos indígenas, negros, camponeses e populares.

Desse modo, é apropriado e oportuno indagar em que direção a América Latina deverá se encaminhar para descobrir sua identidade nacional e sua independência cultural. Importa edificar um projeto de libertação que permita erradicar as práticas históricas de dominação interna e externa, secularmente sustentada por modelos econômicos e sociopolítico colonizadores e dependentes. Daí a necessidade e imperiosidade histórica de se trabalhar na materialização de elementos iniciais fundantes para uma proposta cultural teórico-prática que permita a desmistificação das velhas estruturas alienantes e viabilize o avanço de alternativas democráticas e emancipadoras. Defende-se, assim, introduzir, discutir e constituir um pensamento crítico-libertador, síntese real de nossa própria experiência histórica, sociopolítica e jurídica e que seja capaz de revelar, pela primeira vez, a originalidade e autenticidade do “ser” latino-americano.

É com esse propósito que se situa a presente reflexão, ou seja, apontar, brevemente, algumas matrizes críticas produzidas na América Latina para se fundamentar uma nova Filosofia da Política e do Direito comprometida com os processos de libertação e com o pleno reconhecimento da exterioridade do Outro, da Justiça e dos direitos à vida com dignidade.

## 2 HISTORICIDADE E CRISE DA CULTURA DE DOMINAÇÃO

Tendo em conta que toda criação humana reproduz determinada espécie de relações sociais, expressando necessidades, produção e distribuição, torna-se natural compreender a cultura político-jurídica latino-americana como reflexo

das diferenças histórico-estruturais e contradições em diversos momentos sócio-econômicos vivenciados.

Certamente, os ecos das contradições dos países da América Latina não de ser encontrados

[...] na conjugação dos fatores internos e externos, pois a dependência é produto tanto das condições criadas pelo sistema de dominação político-econômico mundial quanto das relações de classes e da ação ético-cultural dos agentes e dos grupos na esfera de cada Nação e cada Estado.<sup>2</sup>

A importação de estruturas culturais assimiladas pelas elites locais (eurocêntrica e norte-americana) tem favorecido e alimentado formas de dominação econômica, política e cultural, inviabilizando o desenvolvimento de uma cultura autenticamente latino-americana. Entretanto, não se pode afirmar que inexistente uma cultura na América Latina, pois, mesmo tendo presente a dominação interna e externa e as peculiaridades regionais e nacionais, é admissível postular uma cultura latino-americana.<sup>3</sup> Obviamente, essa cultura latino-americana não foi engendrada espontaneamente, mas surgiu no percurso de quatro séculos pela confluência das culturas européias (portuguesa e espanhola), ameríndias e africanas. Expressando a mescla de culturas e a inter-relação de padrões diferenciados e impositivos, a América Latina carece de uma maior identidade e autonomia. Certamente há de se reconhecer que

[...] o grau e a natureza dessa autonomia têm [...] variado em diferentes níveis da sociedade latino-americana, tornando-se, em alguns casos, quase inexistentes à medida que a cultura européia perde o seu caráter 'secundário e marginal' e se torna mais dominante.<sup>4</sup>

Trata-se de se pensar a América Latina não como o passado de dominação e de exclusão, mas como o presente e o futuro de resistência e de construção de sua utopia. A alternativa para a América Latina, como lembra Gabriel Santiago, não está no passado, como representação, de um lado construída, por “modelos que tiveram influência e fascínio [...], como os movimentos revolucionários (onde se incluíam União Soviética, China, Cuba, Nicarágua), mas que perderam um pouco sua mística e operacionalidade”; de outro, pelo “capitalismo neoliberal aplicado ao Terceiro Mundo (que) não deixa saudade; pelo contrário, marca um rastro de pobreza e miséria sem precedentes”.<sup>5</sup>

Mas, qual é o caminho para que a América Latina venha a encontrar sua identidade cultural e sua autonomia existencial? É a reconstrução de um projeto latino-americano pautado pela destruição da dominação interna e

externa, bem como pelo fortalecimento de sua verdadeira autonomia cultural, prescindindo de modelos alienígenos, ideais e colonizadores. Trata-se de buscar concepções e estratégias que, rompendo com a cultura opressora, partam da resistência e dos valores dos oprimidos; dos excluídos que, agora libertos de toda servidão, tornam-se agentes que assumam “seu próprio objetivo na história”.<sup>6</sup> As matrizes críticas de edificação de um pensamento libertador autenticamente latino-americano há de ser encontrado na experiência histórica e no imaginário utópico do sincretismo cultural proveniente dos mundos indígena e negro, e do povo oprimido. Não se trata de negar as formas teóricas de conhecimento da tradição ocidental, tampouco as conquistas inerentes às práticas emancipadoras da modernidade, mas buscar construir um modo de vida assentado em novos paradigmas de legitimidade e de racionalização. Daí o compromisso por uma cultura libertadora, fundada em novos critérios e em outra lógica de constituição, que revele, mais clara e radicalmente, nossa própria identidade histórica, sociocultural e política.<sup>7</sup>

### 3 PRESSUPOSTOS PARA UMA CRÍTICA LIBERTADORA NA AMÉRICA LATINA

Parece claro que, ao constituir um novo paradigma de cultura, sociedade e Estado, em que as variáveis privilegiadas da política e da juridicidade são redefinidas, tornam-se essencial buscar e estabelecer princípios e critérios teórico-práticos de sustentação. No projeto de ruptura à cultura de dominação e de exclusão, e na reconstrução da Política e do Direito, tendo em vista o projeto de emancipação humana e de efetivação do pluralismo democrático comunitário-participativo,<sup>8</sup> cabe assinalar os procedimentos de tomada de consciência e de instrumentalização das modalidades de crítica que irão permitir a libertação. Trata-se de operacionalizar uma formulação de alcance teórico-prático que permita o profundo questionamento e a desmontagem das formas hegemônicas de saber e de representação social que têm mantido a cultura de dominação. Impõe-se, assim, explicitar a natureza da libertação que se propõe e, posteriormente, fazer a opção, apontar e trazer subsídios para articular uma “teoria crítica” capaz de contribuir para se repensar uma cultura político-jurídica na perspectiva latino-americana.

#### 3.1 Natureza e Conceito de Libertação

Primeiramente, importa precisar que o conceito de libertação não só se refere a múltiplos sentidos, como tem sido utilizado para interpretações nem sempre similares. Diante de tal extensão e ambigüidade da terminologia, convém demarcar qual a opção e direção objetivada. Nesse aspecto, a noção de libertação aqui exposta como manifestação da emancipação, autonomia e liberdade deve levar em consideração critérios como o espaço físico que gera as condições de emergência (“desde onde”) e os destinatários a quem se destina a

práxis transformadora (“para quem”). Isso explica porque o processo situa-se, no dizer de David Sanchez Rubio, no espaço da América Latina, onde “com mais sistematicidade e com mais consciência se fez uma teoria sobre a idéia de libertação [...]”.<sup>9</sup> Igual, justifica-se o significado de libertação, tendo como protagonistas as “maiorias populares marginalizadas e oprimidas”, ou seja, aqueles que se encontram “em uma situação social de pobreza ou indigência, na qual as condições fundamentais para sobreviver não são reconhecidas, nem são satisfeitas”.<sup>10</sup>

Nas últimas décadas do século XX, o conceito complexo de libertação passou a ser problematizado com ênfase no âmbito da teologia, da filosofia e da ética. Essa tematização ganhou tamanha relevância que acabou propiciando o surgimento de filosofias de libertação. Tais correntes filosóficas, centradas na noção de libertação, como assinala Euclides A. Mance:

[...] não apenas consideram a libertação em seu aspecto negativo, isto é, a libertação de procedimentos ou cerceamentos ao exercício satisfatório da liberdade, quanto positivamente, isto é, a libertação para a realização das valiosas singularidades humanas em sua criativa diversidade.<sup>11</sup>

Ainda que se possa buscar os primórdios da luta contra a escravidão humana e a procura da plena liberdade entre alguns sofistas da Grécia Antiga, foi na modernidade européia que conceitos como liberdade, autonomia e emancipação acabaram por serem destacados e aprofundados em diferentes tendências filosóficas.<sup>12</sup> Por outro lado, a noção de libertação, como substrato de uma filosofia emancipadora, é formulação relativamente recente que tem seu nascedouro no mundo periférico da América Latina. Certamente, “no final dos anos 60 e início dos anos 70”, no contexto de uma cultura de dominação, de dependência econômica, de “[...] negação dos direitos humanos e da democracia econômica, a violência e marginalização à que estavam submetidas as populações latino-americanas ensejam a reflexão sobre a temática de libertação a partir de diversas disciplinas e quadros teóricos”.<sup>13</sup>

Tendo presente essas problematizações caracterizadoras, por fim, há de se categorizar melhor a noção de libertação. Parece claro, portanto, que não se está diante de uma reflexão sobre a liberdade, mas de um questionamento “[...] sobre a realidade concreta, em que vivem as pessoas submetidas a diversas formas de dominação, bem como sobre os processos voltados à transformação dessa situação. Trata-se de compreender a realidade da dominação e o processo de libertação”.<sup>14</sup> Assim, a *práxis* da libertação tem como fundamento o Outro oprimido, a reconstituição da alteridade do excluído. Na história da humanidade, o intento de libertação tem sido buscado permanentemente, “libertação de tudo que limita ou impede ao homem a realização de si mesmo, de tudo que trava o acesso a sua liberdade ou exercício dela”.<sup>15</sup> A libertação representa a “passagem

da alienação à liberdade. Liberdade como afirmação da exterioridade radical do Outro”.<sup>16</sup> A libertação como *práxis* que subverte e destrói a ordem presente “[...] é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto”.<sup>17</sup> Trata-se do processo dialético que se contrapõe à opressão como limitação da condição humana.<sup>18</sup> É a libertação como ação de transgressão, como passagem de ruptura, como movimento histórico, de “[...] sujeitos que estão dominados e oprimidos para a condição de pessoas que realizam a sua própria liberdade”.<sup>19</sup> Enfim, é a libertação como desafio, como transposição do instituído, como utopia real, como redefinição da solidariedade e afirmação da alteridade.

### 3.2 Tendências e Teoria da Libertação Latino-Americana

Uma vez introduzida e explicitada a noção de libertação, passa-se, agora, à breve descrição de algumas importantes correntes e quadros teóricos sobre a libertação latino-americana, as quais permitirão avançar na constituição de um pensamento crítico periférico. A riqueza do conceito de libertação e o cenário histórico da América Latina favoreceram a emergência de uma série de teorias críticas emancipadoras. Tais teorias de libertação engendradas pelas ciências sociais e humanas, no hemisfério sul, são marcadas, metodologicamente, por uma perspectiva crítica, dialética e interdisciplinar. Essas proposições libertadoras não incidem em discursos tecno-científicos e abstrações formais, mas, operando a partir da própria experiência social concreta, buscam examinar a conjuntura presente, levam à conscientização emancipadora dos sujeitos e à transformação da realidade institucionalizada.

Assim, surgem diversas proposições epistemológicas que, tendo em comum a libertação, direcionam essa luta teórico-prática latino-americana para a especificidade da economia, da teologia, da filosofia, da educação, da sociologia, da política, da geografia, da antropologia e do direito.

#### 3.2.1 Uma teoria econômica para a libertação

No esforço para edificar um pensamento libertador latino-americano, a variável econômica busca subsídios na chamada teoria da dependência. Antes de mais nada, faz-se necessário explicar não só a existência de múltiplos enfoques e autores (estruturalistas, reformistas, marxistas, ortodoxos), como ainda os diferentes momentos vivenciados pelo paradigma da dependência (nascimento, crise, ausência e retomada).

Ainda que seus primórdios sejam encontrados nos países do Terceiro Mundo, ao longo dos anos 50 e 60 do século XX, ganhou força na América Latina, entre os cientistas sociais, como proposta econômica que respondia aos paradigmas externos que tentavam solucionar os problemas das sociedades e regiões dependentes. Trata-se de apresentar uma formulação analítico-interpretativa da especificidade dos processos e estruturas que marcavam a periferia latino-

americana.<sup>20</sup> A real compreensão e as alternativas apontadas para erradicar o subdesenvolvimento levaram o dependentismo a obter êxito, na década de 70, passando, depois, por crise e quase desaparecimento. Na década de 90, a teoria da dependência reaparece redefinida e com mais força para se contrapor aos modelos econômicos convencionais que não conseguem dar saídas aos novos rumos do capitalismo globalizado, à concentração da riqueza no Primeiro Mundo e à hegemonia do neoliberalismo como pensamento único.<sup>21</sup>

Naturalmente que a concepção de dependência como referencial teórico busca demonstrar a relação entre o subdesenvolvimento econômico e a organização sociopolítica das sociedades ditas periféricas com os processos de dominação dos países centrais desenvolvidos.<sup>22</sup>

Além de contemplar a dependência econômica externa e estrutural, o paradigma em questão destaca os diferentes níveis de dependência interna (social, político e cultural). A noção de dependência envolve dominação, subordinação e subdesenvolvimento.<sup>23</sup>

Assinala Theotônio dos Santos que o modelo da dependência tanto representou um esforço crítico de cunho nacionalista para compreender e transpor as limitações da teoria do desenvolvimento de matriz eurocêntrica quanto projetou, internacionalmente, um “debate latino-americano sobre o subdesenvolvimento”.<sup>24</sup>

Alguns historiadores da dependência apontam, no dizer de Theotônio dos Santos, quatro proposições centrais que a escola advoga, ou seja:

- I) o subdesenvolvimento está conectado de maneira estreita com a expansão dos países industrializados;
- II) o desenvolvimento e o subdesenvolvimento são aspectos diferentes do mesmo processo universal;
- III) o subdesenvolvimento não pode ser considerado como a condição primeira para um processo evolucionista;
- IV) a dependência não é só um fenômeno externo, mas ela se manifesta também sob diferentes formas na estrutura interna (social, ideológica e política).<sup>25</sup>

Não obstante as críticas que o cenário possa vir a receber – exclusão e desigualdade social crescente revelado pela nova ordem mundial globalizada e pelas políticas neoliberais – favorece, mais do que nunca, a retomada da teoria da dependência como instrumental metodológico capaz de contribuir, como adverte Odete M. de Oliveira, para a superação econômica

[...] entre o centro (econômico, tecnológico, informatizado e dominante) e periferia (subordinada e dependente) e a nova forma dramática de semiperiferia do chamado Quarto Mundo.

[...]. Nesse sentido, o dependentismo constitui um passo à frente, aprofundando seu campo de influência e importância paradigmática à interpretação da complexidade das relações internacionais [...].<sup>26</sup>

### 3.2.2 Uma teoria teológica para a libertação

A indignação e revolta, contra a histórica situação de dominação, exclusão e violação institucionalizada a grandes parcelas da população (índios, camponeses, negros, operários e minorias), motivaram o discurso e a ação prática de teólogos, padres e pastores para uma religiosidade voltada à libertação. Na verdade, uma nova forma de efetivar teologia surgiu a partir do Terceiro Mundo, e especificamente da América Latina. Tal orientação ganhou força com a renovação e com a orientação mais social da Igreja Católica, desencadeada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pelas conferências do Episcopado Latino-americano: Medellín (1968) e Puebla (1979). Tratava-se de uma postura não só voltada para os pobres, mas de uma Igreja capaz de lutar e se sacrificar pelos injustiçados como nos exemplos de Camilo Torres (Colômbia)<sup>27</sup> e Oscar Romero (San Salvador).

Os principais defensores da teologia da libertação, como Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Clodovis e Leonardo Boff criticam a teologia tradicional por exercer uma função de orientação moral para os cidadãos e para os governantes, tendo como referência tão-somente as Escrituras Sagradas e estando por “demais comprometida com a ortodoxia e com os componentes ideológicas do sistema filosófico em que se apóia, o que redundaria numa aprovação do *status quo*, com uma interpretação estática da realidade e [...] com uma interpretação ahistórica da Palavra de Deus, e mais compromissada com uma superestrutura de caráter ideológico [...] do que com aquilo que se passa na realidade real”.<sup>28</sup>

Eis, portanto, que a nova teologia como “sinais dos tempos” implica uma tomada de consciência motivada pelo engajamento na *práxis* histórica, uma teologia, não para a contemplação, mas para a ação transformadora da sociedade.<sup>29</sup> Uma teologia, tendo em vista a realidade de negação da vida, a experiência de fé dos cristãos e a libertação dos povos latino-americanos. Trata-se de uma teologia compromissada com a luta contra as diversas formas de exploração da vida humana e os abusos dos poderes institucionalizados. Não se trata, como lembra Olírio Colombo, de uma teologia elaborada na academia ou numa biblioteca, mas engendrada na experiência reflexiva com operadores e grupos comunitários engajados no processo de libertação.<sup>30</sup> Isso explica suas **funções** hermenêuticas de buscar as exigências da fé a partir da *práxis*, operando na direção da denúncia, da crítica e das mudanças. Além disso, utiliza-se do **método** dialético, enquanto aporte apropriado das ciências sociais, para examinar os processos históricos marcados pelas contradições, estruturas e conflituosidades sociais. Portanto, concilia-se o conhecimento científico da realidade com a reflexão teológica fundada na *práxis* socio-política libertadora.<sup>31</sup>



Trata-se do novo modo de fazer teologia a partir da adesão social e do comprometimento pela libertação dos povos latino-americanos. Assim, como assinala Gustavo Gutierrez, essa verdadeira teologia que interliga a fé com a *práxis*, talvez não seja um tema tão novo

[...] para a reflexão quanto o novo modo de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da *práxis* histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade [...]. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado [...], na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna [...].<sup>32</sup>

### 3.2.3 Uma teoria filosófica para a libertação

Antes de levantar a discussão sobre uma proposta filosófica para a libertação no contexto da América Latina, cabe recuperar que os primórdios da reflexão sobre a história das idéias filosóficas adquiriram impulso com os trabalhos de Leopoldo Zea, nas décadas de 1950 e 1960. Tratava-se de elaborar um pensamento autêntico, capaz de esclarecer e transformar a realidade concreta latino-americana. Essa proposta que começa como uma “filosofia do americano” e que avança em duas direções complementares, representadas ora para uma filosofia do Terceiro Mundo, ora para uma filosofia da libertação, prioriza o ser humano na figura do latino-americano.<sup>33</sup>

O debate sobre as possibilidades de uma filosofia a partir, da América Latina, engendrou posições que polemizaram o universalismo e o regionalismo de um filosofar particular e específico sobre dada realidade histórica e sociopolítica. Os adeptos do universalismo consideravam que a principal dificuldade da filosofia latino-americana estava na impossibilidade de tal reflexão ser autônoma. Toda filosofia reproduziria o pensar construído na Europa. Não haveria, assim, uma formulação própria, independente e conseqüentemente original.<sup>34</sup> Já, os teóricos que reconheciam um filosofar original da historicidade latino-americana contrapunham que qualquer reflexão, com pretensão de universalidade, só poderia ser feita “[...] a partir de um dado contexto circunstancial que de algum modo o [...]condicionaria”.<sup>35</sup>

De qualquer modo, as contribuições pioneiras sobre um pensamento filosófico latino-americano, capaz de conciliar a historicidade nacional com a tradição universalista, de superar as formas de alienação e afirmar-se como concepção reflexiva autêntica, permitiu que autores, como Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo A. Roig e Rodolfo Kusch, preparassem e desencadeassem o advento de filosofias de cunho libertário.

Segundo as sistematizações já feitas por pensadores, como Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Pablo Guattarrama e Euclides Mance,<sup>36</sup> pode-se periodizar a trajetória das filosofias da libertação nas fases de: emergência, expansão e reordenação. A etapa de emergência da filosofia da libertação compreende o período dos anos 60 aos 70, destacando a polêmica entre o mexicano Leopoldo Zea e o peruano Augusto Salazar Bondy,<sup>37</sup> bem como, o surgimento de um pequeno grupo de filósofos da libertação que se opuseram às condições sociopolíticas vividas pela Argentina (1971-1972). Seguem-se, no segundo período (anos 70 e 80), o exílio dos teóricos argentinos, a controvérsia entre Enrique Dussel e Horacio Cerutti, e a sistematização e difusão internacional do movimento.<sup>38</sup> Por fim, o momento atual (final dos anos 1980 e década de 1990), caracterizado pelo Diálogo Norte-Sul e pela busca de uma filosofia intercultural.<sup>39</sup>

A interpretação da filosofia da libertação que acabou se tornando mais conhecida em diversos países da América Latina foi a versão atribuída a Enrique Dussel. Em sua obra *Filosofia da Libertação* escrita no exílio, Dussel propõe não só uma crítica à sociedade presente que nega as condições de vida digna ao homem como ser-no-mundo, mas uma ruptura radical com toda a metafísica tradicional vinculada ao pensamento europeu. A edificação de uma nova ontologia e de uma filosofia centrada não mais na cultura da dominação são inspiradas, como lembra Constança M. Cesar, na realidade cotidiana da América Latina. Assim,

[...] existe uma compreensão prática do mundo, que serve de ponto de partida para o filosofar. Ser é ser-com o outro, é ser nós. [...]. O mundo humano é o mundo do face-a-face, o mundo do tu, que se revela através da palavra, da vida dialógica. Mas o ser-com é sempre ameaçado: o Outro pode ser negado como exterioridade e barbárie. [...]. Ao negar o outro, ao recusar reconhecê-lo como distinto e amável, reconheço meu mundo como o único possível [...]. É preciso, por isso, pensar a questão do outro como problema metafísico, fazer a metafísica do oprimido, a metafísica do amor e do serviço: o serviço da libertação.<sup>40</sup>

Com efeito, a filosofia que deverá ser projetada em seu sentido libertador, não pode ser, como adverte Salazar Bondy,

[...] uma variante de nenhuma das confecções do mundo que correspondam ao centro de poder atual [...] é preciso, pois, forjar um pensamento que, por estar arranjado na realidade histórico-social de nossas comunidades, traduza suas necessidades e objetivos, sirva como meio para cancelar o subdesenvolvimento e a dominação que tipificam nossa condição histórica.<sup>41</sup>

### 3.2.4 Uma teoria pedagógica para a libertação

A proposta da pedagogia voltada para a libertação está vinculada, também, à nova epistemologia que rompe com a educação tradicional, elitista e formalista. Trata-se de pensar a educação sob a perspectiva comunitária, popular e anti-positivista; um paradigma educacional identificado com as necessidades reais da vida humana, com a conscientização capaz de enfrentar os problemas dos agentes sociais e com o compromisso pelas mudanças e pela emancipação cultural de um mundo carente.

Na verdade, trata-se de uma educação popular produzida e em função dos diferentes setores marginalizados pela cultura de dominação. É a educação libertadora que rompe com a estrutura escolar autoritária, ineficiente e domesticadora, responsável pela reprodução da injustiça da sociedade e pela formação de padrões alienantes.<sup>42</sup>

Tendo em conta a educação popular que projeta a concepção conscientizadora e reconstrutora da realidade social, é que se alcança uma pedagogia da libertação.<sup>43</sup>

Nessa caminhada de edificar a proposta de educação libertadora, tendo em vista as sociedades periféricas da América Latina, buscar-se-á subsídios nas formulações de Paulo Freire.<sup>44</sup> Suas proposições se assentam na estratégia por uma “pedagogia do oprimido”, ou seja, a educação autêntica como processo de conscientização, *práxis* de libertação e problematização crítico-dialógica.<sup>45</sup>

Para Paulo Freire, o reconhecimento da opressão, da injustiça e da desumanização das sociedades latino-americanas constitui o primeiro momento concreto de compreensão e de ruptura com esta realidade histórico-cultural. Criam-se as condições para uma opção radical de luta e transformação das sociedades mediante uma prática de educação.<sup>46</sup>

A mudança da realidade presente e a restauração da dignidade histórica dos homens serão instrumentalizadas por uma “pedagogia do oprimido”, forjada “com ele e não para ele”. Na visão de Paulo Freire, o oprimido “é um ser que não existe por si mesmo, ele somente existe no seu opressor. Contudo, nada pode ser feito se o oprimido não percebe a realidade da opressão”.<sup>47</sup> Torna-se imperiosa, para Paulo Freire, uma pedagogia que, partindo da opressão, torne esta situação “objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação [...]”.<sup>48</sup> Diante do problema da “consciência oprimida e da consciência opressora”, surge o homem novo que não será opressor, nem “mais oprimido, mas homem libertando-se”.<sup>49</sup>

Sobre o sentido da *práxis* libertadora na obra de Paulo Freire, Peluso assinala que “é condição o ser humano ser livre para dar à realidade uma dimensão histórica e de valor. [...]. No processo de conscientização o ser humano se torna livre, humaniza o mundo”.<sup>50</sup> Parece claro, desse modo, que a concepção de liberdade em Paulo Freire está distanciada de formulações formais e abstratas

do liberalismo individualista burguês,<sup>51</sup> bem como sua noção de libertação é encarada como uma luta permanente contra as diversas formas de dominação.

Uma das principais qualidades de Freire, no dizer de Ilda Danke,

[...] consiste em reconhecer o povo, o trabalhador, o oprimido como sujeito do conhecimento. Um conhecimento que traz, por isso mesmo, a marca da historicidade. A iniciativa na construção desse novo conhecimento e dessa nova educação cabe ao oprimido, constituindo-se, conseqüentemente, numa 'pedagogia do oprimido'.<sup>52</sup>

Em suma, a proposta pedagógica de Paulo Freire revela-se como um forte instrumental de cunho revolucionário que age íntima e permanentemente no sentido das mudanças e das transformações da sociedade. Trata-se de uma proposta metodológica que privilegia o diálogo, a participação, a formação de uma consciência crítica<sup>53</sup> do mundo e uma nova relação entre os homens. Desse modo, a educação é um processo permanentemente “refiro pela *práxis*”, revelando-se conscientizante, crítica e criativa.<sup>54</sup>

### 3.2.5 Uma teoria geográfica, sociológica e antropológica para a libertação

A luta na América Latina contra as diversas modalidades de dependência e pela libertação do homem, vem-se dando, também, no interior das ciências humanas, representado pelo esforço, dentre tantos, de investigadores da geografia (Milton Santos), sociologia (Ignacio Sotello, Florestan Fernandes, Orlando Fals Borda) e antropologia (Darcy Ribeiro, Alberto Vivar Flores).

Importa recordar, primeiramente, que a geografia crítica vem advogar a humanização do espaço e a transformação da realidade territorial. Trata-se de usar politicamente o procedimento científico a serviço de “[...] uma geografia militante, que lute por uma sociedade mais justa. [...] uma análise geográfica como instrumento de libertação do homem”.<sup>55</sup> É nessa perspectiva de privilegiar o lugar geográfico que se pode registrar a contribuição de Milton Santos. Reconhecendo a necessária obrigatoriedade da relação entre tempo e espaço, Santos propõe “[...] uma geografia crítica que apreenda esse espaço como categoria e como análise concreta. A ausência do espaço nos estudos de Geografia foi o foco da crítica do autor”.<sup>56</sup> E como assinala Rosa S. Alba, Milton Santos soube examinar com profundidade a crise da geografia tradicional e defender os condicionantes de sua transposição. Certamente, foi o cientista social que pensou profundamente “a epistemologia da Geografia, elaborando e reelaborando novos conceitos e categorias capazes de dar conta da compreensão do mundo atual, contribuindo, assim, com a renovação da Geografia”.<sup>57</sup> Portanto, a obra de Milton Santos, ao introduzir novos recortes para a reconstrução dialética do espaço e do território, dos diferentes níveis dos circuitos nas verticalidades

e horizontalidades e das produções globais e locais, possibilita os novos lugares da resistência, da solidariedade e da emancipação para a espacialidade de uma nova cidadania.<sup>58</sup>

O atraso econômico, a instabilidade política e a incapacidade de encontrar soluções para os problemas sociais impulsionam pensar uma “ciência social crítica”. Não se trata de pensar uma sociologia científica, fundada em pressupostos importados, que inviabiliza tratar realisticamente as necessidades dos países subdesenvolvidos. Assim, cabe pautar por uma teoria sociológica das mudanças estruturais, uma proposição crítica que venha a alterar, radicalmente, a “situação que se repudia [...]”, tendo que ser, antes de tudo, “uma sociologia do desenvolvimento da América Latina”.<sup>59</sup> É a opção por uma produção nascida das próprias realidades específicas nacionais, sem tomar como fonte primeira e exclusiva as matrizes ou critérios da teoria social estrangeira. A proposta central é a defesa de uma teoria sociológica autêntica e militante a serviço da emancipação da própria realidade nacional.<sup>60</sup> Essas referências supõem ainda, como quer Orlando Fals Borda, uma “teoria da subversão” moral e política que, rompendo com a metodologia positivista e com as técnicas “objetivistas” de investigação (defesa da integração e do equilíbrio social), e empregando uma “investigação-ação-participativa”, é capaz de vincular o conhecimento com a ação e a teoria com a prática, bem como reconhecer e operacionalizar a “sabedoria popular” e a “cultura do povo”, quer se tratem de comunidades indígenas, negras, obreiras e campesinas.<sup>61</sup>

Também, nessa perspectiva de opção pelo povo, fundamentalmente na fé e na confiança pela capacidade dos setores populares da América Latina, representada pelo índio, mestiço e negro, é que se enquadra a contribuição da antropologia latino-americana. Com efeito, pode-se pensar numa antropologia a partir do homem americano tendo em conta as reflexões de Rodolfo Kusch (antropologia da sabedoria popular), de Darcy Ribeiro (antropologia dialética) e de Alberto Vivar Flores (antropologia da libertação). Em seus escritos filosóficos e antropológicos, Rodolfo Kusch “volta sua atenção para a busca de um pensamento próprio do homem americano, tomando como ponto de partida o pensamento indígena e popular”.<sup>62</sup> A preocupação de Kusch é revelar um sujeito popular proveniente da cultura americana e não européia, portanto “[...] ir às entranhas da América indígena para desentranhar a luz de sua visão do mundo e iluminar, com ela, o americano, em sua totalidade. Em outras palavras, a cultura do mero estar da América primitiva leva em si uma profunda sabedoria que, como saber vital, pode nos facilitar o sentido íntimo da América, justamente como um caminho de redenção e salvação”.<sup>63</sup> Das considerações sobre a sabedoria popular de Rodolfo Kusch passa-se à antropologia dialética de Darcy Ribeiro que, também, tem “[...] em comum uma atitude de franca participação na vida social. Neste sentido, procura ser uma ciência comprometida com o destino humano [...]”, colocando-se “a serviço dos povos que focalize”.<sup>64</sup> Não mais uma antropologia marcada por um cientificismo que perpetua a ordem social vigente, mas revelada como o próprio instrumental crítico, capaz de examinar

o processo de formação civilizatório e os problemas de subdesenvolvimento dos povos latino-americanos, bem como o mecanismo adequado para analisar as estruturas de poder condicionantes e as possibilidades de desenvolvimento autônomo das sociedades presentes na América Latina.<sup>65</sup> Fica, portanto, o esforço por uma antropologia compromissada com “a práxis pela libertação do homem latino-americano, até agora considerado como ‘não-homem’ pelos centros de poder”, uma ciência que contribua para sair da opressão e para erradicar o sofrimento humano.<sup>66</sup>

### 3.2.6 Uma teoria política para a libertação

O intento humano multidimensional (social, econômico, filosófico, cultural) não seria completo sem as reflexões acerca de um pensamento político que, opondo-se às diversas formas históricas de colonização e servilismo, seja capaz de contribuir para a afirmação da identidade e da solidariedade latino-americana. Esse mister de revelar a consciência de nossa especificidade, e apontar a direção política rumo a nossa unidade autêntica, ocupou a trajetória de inúmeros e destacados intelectuais ativistas como, dentre tantos, o cubano José Martí, no século XIX, e o peruano José Carlos Mariátegui, no século XX.

Patrono da independência das Antilhas e, particularmente, de Cuba, José Martí (1853-1895) defende a unidade da família americana na luta contra a dominação e a favor da libertação. Em seu célebre estudo **Nuestra América** conclama que os povos da América devem superar as divisões internas e superar o colonialismo cultural que tem engendrado sempre a imitação servil aos modelos culturais europeus e norte-americanos.<sup>67</sup> Martí não ignora, como lembra Roberto Fernandez Retamar, as grandes realizações dos países metropolitanos, tampouco suas limitações e explorações; por isso a urgência de criar um país novo, pensado a partir de sua própria realidade, ou seja, de uma América mestiça, “onde se misturam descendentes europeus, índios e africanos”.<sup>68</sup> Ao enfatizar o genuíno e o autóctone da “nossa América”, José Martí no seu fervor americanista e no seu protesto contra as práticas políticas exportadas da Europa assinala que o

[...] bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país, e como pode guiá-los [as práticas políticas] conjuntamente para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio país. [...]. O governo deve nascer do país. O espírito do governo deve ser o do país. [...]. O governo não é mais que o equilíbrio dos elementos naturais do país. É por isso que o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural. Os homens naturais venceram os letrados artificiais. O mestiço autóctone venceu o crioulo exótico.<sup>69</sup>

As assertivas políticas dessa personalidade que, sem deixar de ser um revolucionário democrático, mesclou originalidade, romantismo, idealismo e nacionalismo pautou sempre por descobrir, defender e trilhar o lugar próprio de uma América Latina crioula, confluência solidária de todas as raças.<sup>70</sup> A proposição de uma civilização mestiça latino-americana, constituída pela identidade e originalidade do povo nativo emancipado, está proclamada, portanto, no dizer de Delgado González, nas teses martinianas presentes em seu conhecido ensaio “Nossa América”:

- a) “As velhas leis européias não têm validade para os novos povos de América”.
- b) “O novo homem americano amarrado a suas raízes naturais não rechaça a autêntica civilização, sempre que esta seja respeitosa”<sup>71</sup> com a cultura autóctone periférica.
- c) Assim, brota uma nova cultura no interior da alma do próprio povo latino-americano e no orgulho de integrar “nossas repúblicas dolorosas da América, levantadas entre as massas mudas de índios [...] e os braços ensangüentados de uma centena de apóstolos”.<sup>72</sup> Trata-se de uma das mais fortes contribuições do ideário martiniano, o reconhecimento e a confiança da originalidade das terras de “nossa América”, dessas nações que, distintamente da contraposição de Domingos Sarmiento,

[...] não há batalha entre a civilização e a barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza. [...]conhecer o país, e governá-lo conforme o conhecimento, é o único modo de livrá-lo de tiranias. A universidade européia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa.<sup>73</sup>

Em suma, essa nova América de José Martí afirma-se na unidade, na independência e na autonomia cultural, marcada profundamente por um pensamento particular e autêntico, resultante da síntese do primitivo e das civilizações purificadas.

Além de José Martí, outro vulto de destaque no âmbito das idéias políticas e, possivelmente, um dos maiores intelectuais latino-americanos do século XX, o peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930) foi, também, o primeiro e o mais importante pensador marxista produzido na América Latina. Em seus diversos escritos filosóficos e sociopolíticos, dentre os quais seus “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”, Mariátegui desenvolveu um modelo de pensamento latino-americano original, fundado em parâmetros delineados pelo socialismo e com suas raízes nas antigas civilizações pré-colombianas.<sup>74</sup> Sua crítica

elucidativa à realidade sociopolítica da América Latina e os problemas da estrutura agrária do Peru levaram-no a trabalhar num projeto de transformação radical da sociedade de sua época, viabilizando, como alternativa histórica, um socialismo indo-americano atinente às relações de produção nacionais e à recuperação da tradição de cooperação e solidariedade das comunidades incaicas.<sup>75</sup>

O problema e a defesa indígenas constituíram uma das preocupações políticas centrais de Mariátegui. Nesse contexto, sua admiração pelo passado andino fica clara quando reconhece que:

[...] não é a civilização, não é o alfabeto do branco, o que enobrece a alma do índio. É o mito, é a idéia da revolução socialista. A esperança indígena é totalmente revolucionária. O mito, a idéia em si mesma, são agentes decisivos do despertar de outros velhos povos, [...], há de ser o povo incaico, que construiu o mais desenvolvido e harmônico sistema comunista, [...]. O socialismo ensinou-os a colocar o problema indígena em novos termos. Deixamos de considerá-lo abstratamente como problema social, econômico e político”.<sup>76</sup>

Certamente, Mariátegui retoma o “comunismo agrário” incaico para compor um programa de desenvolvimento socialista em que o “índio se pode expressar e realizar como índio”.<sup>77</sup> Trata-se da especificidade de um socialismo capaz de tornar-se símbolo da autonomia indígena. É a passagem histórica da Indo-América para um modelo político como exigência de autonomia própria e concreta. Isso explica a idéia-mestra de Mariátegui: “A solução do problema do índio tem de ser uma solução social. Os índios é que devem realizá-la”.<sup>78</sup>

Além de integrar o indigenismo no socialismo, Mariátegui proclama, na implementação da revolução socialista, a solução concreta da questão nacional, pois a constituição da nação latino-americana passa pela libertação social e econômica.<sup>79</sup> Assim, a natureza desse socialismo, construído a partir do coletivismo autóctone, é expressa de maneira incisiva por Mariátegui:

[...] o pensamento revolucionário, e mesmo o reformista, não pode mais ser liberal, mas socialista. O socialismo não apareceu por acaso, imitação ou moda em nossa história, como imaginavam alguns espíritos superficiais, mas como uma fatalidade histórica. [...] não é possível ser realmente nacionalista e revolucionário sem ser socialista.<sup>80</sup>

Em outra passagem, na comemoração ao aniversário da **Revista Cultural Amauta**, a qual dirigiu e utilizou como instrumento de sua ação política, Mariátegui renova seu ideário ao proclamar que “o socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Mas nenhuma doutrina, nenhum sistema



contemporâneo o é nem o pode ser. O socialismo, ainda que tenha nascido na Europa, como o capitalismo, não é, tampouco, específico nem particularmente europeu. É um movimento mundial, do qual não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. [...]. O socialismo está na tradição americana. A mais avançada organização comunista, primitiva, que registra a história, é a incaica. Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano”.<sup>81</sup>

Por derradeiro, cabe observar que esses dois grandes gigantes políticos da América Latina, José Martí e José Carlos Mariátegui, ainda que, vivendo em momentos distintos, mas ligados pelo ano de 1895 (morte de Martí e nascimento de Mariátegui), influenciaram as gerações posteriores em prol da luta por uma sociedade latino-americana mais autêntica, justa e independente. Tanto Martí como Mariátegui opuseram-se à política excludente do elitismo local, à histórica espoliação colonialista (Europa e E.U.A.) e às diversas práticas tradicionais de dependência cultural. Ambos foram intelectuais revolucionários e militantes que souberam responder aos “imperativos de autenticidade e de compromisso radical”<sup>82</sup> com a causa das necessidades históricas de libertação dos povos latino-americanos.

#### 4 UM PENSAMENTO CRÍTICO A PARTIR DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

Uma vez delineado a natureza e os múltiplos subsídios teóricos de modelos de libertação, avança-se para discutir as possibilidades de um pensamento crítico, capaz de expressar e sustentar a prática política e jurídica na perspectiva da América Latina.

Antes de mais nada, explicitam-se as noções do que seja “crítica” e do que seja “pensamento latino-americano”, suas especificidades, aproximações e interações.

Inicialmente, faz-se necessário assinalar os diversos sentidos despreendidos da “crítica”, formulação que não deixa de ser ambígua e abrangente, pois representa inúmeros significados, sendo interpretada e utilizada de formas diversas no espaço e no tempo. Outrossim, a “crítica” emerge como elaboração instrumental dinâmica que transpõe os limites naturais das teorias tradicionais, não se atendo apenas a descrever o que está estabelecido ou a contemplar, equidistantemente, os fenômenos sociais e reais.<sup>83</sup> Reconhece-se, ainda, que a “crítica” pode revelar

[...] aquele conhecimento que não é dogmático, nem permanente, *mas* que existe num contínuo processo de fazer-se a si próprio. E, seguindo a posição de que não existe conhecimento

sem práxis, o conhecimento ‘crítico’ seria aquele relacionado com um certo tipo de ação que resulta na transformação da realidade. Somente uma teoria ‘crítica’ pode resultar na libertação do ser humano, pois não existe transformação da realidade sem a libertação do ser humano.<sup>84</sup>

Como processo histórico identificado ao utópico, ao radical e ao desmitificador, a ‘crítica’ assume a “função de abrir alternativas de ação e margem de possibilidades que se projetam sobre as continuidades históricas”.<sup>85</sup> Uma posição ‘crítica’ há que ser vista, portanto, não só como uma avaliação crítica “de nossa condição presente, mas crítica em trabalhar na direção a uma nova existência [...]”.<sup>86</sup>

Tendo em vista a crítica como instrumental de ruptura e de libertação, a questão que se coloca a seguir é como viabilizá-la na inserção de um pensamento marcado pela identidade latino-americana. Ainda que engendrado historicamente por descontinuidades e fluxos deterministas alienígenas, pode-se acreditar na existência de um pensamento latino-americano. Certamente, como assinala Gabriel L. Santiago, “tomar como ponto de partida a necessidade de um pensamento próprio” latino-americano,

[...] é afirmar uma ideologia regionalista que se constrói sobre uma visão particular, necessidade primária para tornar-se universalista. É a dependência latino-americana que impede que esse pensamento não consiga libertar-se de seus dois aspectos marcantes: sua subserviência em relação aos grandes centros mundiais ou sua oposição militante ao que se produz lá fora, na ilusão de construir por oposição algo de originalidade.<sup>87</sup>

Na verdade, o pensamento latino-americano contido, explícita ou implicitamente, na produção cultural de seus autores reforça a premissa do que o importante “[...] não é tentar afirmar tal pensamento como verdade ou como aquele mais adequado à região, mas ao contrário [...]”,<sup>88</sup> é aquela manifestação apta a instrumentalizar a força de sua crítica no sentido de contribuir na desconstrução das velhas práticas de saber e de poder dominantes.

Com efeito, a edificação de um pensamento crítico latino-americano não implica a total negação ou a ruptura radical com outras formas de conhecimento herdadas do iluminismo e produzidas pela modernidade européia, mas um processo dialético de assimilação, transposição e reinvenção. Trata-se de ir efetivando, como diz Salazar Bondy, uma prática cultural crítica em que a realidade histórica irá se fazendo, é o trabalho de recriação na direção emergente para o novo projeto de emancipação, sintoma genuíno e autêntico de um pensamento crítico orientado politicamente para a desalienação e para a libertação.<sup>89</sup>

Como já se alertou em outro momento,<sup>90</sup> uma teoria ou pensamento de perspectiva crítica opera na busca de libertar o homem de sua condição de

alie-nado, de sua reconciliação com a natureza não-repressora e com o processo histórico por ele moldado. A ‘crítica’ como saber e prática da libertação tem que demonstrar até que ponto os indivíduos estão coisificados e moldados pelos determinismos históricos, mas que nem sempre estão cientes das inculcações hegemônicas, das dissimulações opressoras e das falácias ilusórias do mundo objetivo/real. O pensamento crítico tem a função de provocar a autoconsciência dos sujei-tos sociais oprimidos que sofrem as injustiças por parte dos setores dominantes dos grupos privilegiados e das formas institucionalizadas de poder (local ou global). Nesse sentido, a ‘crítica’ como dimensão epistemológica e ideológica tem um papel pedagógico altamente positivo na medida em que se torna instrumental operante adequado ao esclarecimento, resistência e emancipação, indo ao encontro dos anseios, interesses e necessidades de todos aqueles que sofrem qualquer forma de discriminação, exploração e exclusão.

De igual modo, para se constituir a cultura ético-filosófica da alteridade, através de certas categorias emergentes (totalidade, exterioridade, autonomia, emancipação, solidariedade e justiça),<sup>91</sup> um pensamento crítico na perspectiva latino-americana, seja como forma de destruição da dominação, seja como instrumento pedagógico da libertação, envolve duas condições essenciais:

- a) inspira-se na “práxis concreta” e na situação histórica das estruturas socioeconômicas da América Latina, até secularmente espoliadas, dependentes, marginalizadas e colonizadas;
- b) as categorias teóricas e os processos de conhecimento são encontrados nas próprias culturas teológica, filosófica e sociopolítica latino-americana.<sup>92</sup> Nesse aspecto, cabe apreender os substratos fomentadores de um pensamento periférico autóctone de vanguarda, advindos tanto da **Teologia** (Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Clodovis e Leonardo Boff) e da **Filosofia** (Enrique D. Dussel, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Alejandro Serrano Cadeira, Raul Fornet-Betancourt) quanto da **Economia** (Rui Marini, Theotônio dos Santos, Celso Furtado, Franz J. Hinkelammert), da **Geografia** (Milton Santos), da **Pedagogia** (Paulo Freire), da **Sociologia** (Fals Borda), da **Antropologia** (Darcy Ribeiro), da **Política** (Jose Martí, José Carlos Mariátegui) e do **Direito** (Jesus A. de la Torre Rangel, David Sanchez Rubio).

## 5 PARA UMA FILOSOFIA CRÍTICA DA POLÍTICA E DO DIREITO NA AMÉRICA LATINA

Tendo esboçado a natureza, os intentos e as condições determinantes de um pensamento crítico na perspectiva latino-americana, há que examinar, por último, de que forma essa formulação poderá sustentar uma nova cultura na política e no direito.

Tendo-se em conta os conceitos de “crítica”, como expressão do conhecimento radical desmistificador, e “libertação”, como transposição do instituído opressor e como afirmação da exterioridade autêntica do outro, passa-se, agora, à clara conexão com o que seja política e direito como instrumentais de saber epistemológico e prática operacional. De concreto, o ‘critério’ fundante de toda e qualquer filosofia crítica da política e do direito será expressar a defesa dos princípios básicos da vida humana digna, e da liberdade e da justiça.<sup>93</sup> Certamente, o saber crítico da libertação não deverá ser mais apenas uma “teoria da liberdade” como discurso de denúncia da opressão e da dependência, mas deverá contribuir para desenvolver mecanismos concretos de atuação e operacionalizar práticas efetivas de transformação das estruturas vigentes.

É nessa perspectiva que uma filosofia política crítica, tendo em vista a libertação, assume a responsabilidade por instrumentalizar a razão de ser e a justificativa de se lutar contra o que Enrique Dussel designa de “a não-verdade, a não-validez (deslegitimação), a não-eficácia da decisão, norma, lei, ação, instituição ou ordem política vigente e injusta desde a perspectiva específica da vítima”.<sup>94</sup> Assim, a política crítica revela-se um diagnóstico científico e uma práxis transformadora das patologias do instituído e das diversas formas da “negatividade material” (miséria, marginalização, exclusão, negação da cidadania). O ponto de partida da política crítica é a “negatividade material”, fator determinante para que a ordem política vigente inviabilize a “reprodução da vida” e a “participação” legítima e democrática dos “oprimidos do processo de globalização, das classes exploradas, das populações autóctones excluídas, dos marginalizados, dos imigrantes pobres e tantos outros grupos sociais vitimados [...]”.<sup>95</sup> A política crítica deve, além de comprometer-se com os “atores sociais diferenciados e excluídos”, buscar “organizar os movimentos sociais necessários” e contribuir para edificar “positivamente alternativas aos sistemas político, jurídico, econômico, eco-lógico e educativo vigentes [...]”.<sup>96</sup> A verdadeira filosofia política crítica, que ultrapassa o particularismo crítico pós-modernista, pauta no dizer de Dussel, por estratégias crítico-emancipadoras, desencadeando lutas em diferentes

[...] ‘frentes de libertação’ (dos excluídos, pobres, raças discriminadas, sexos oprimidos, velhos descartados, crianças exploradas, povos ignorados, culturas aniquiladas, etnias depreciadas)” e afirmando o desenvolvimento da vida e da liberdade humanas em sua dimensão universal. Em suma, filosofia crítica da política deve atuar assumindo a responsabilidade pelo outro e contribuindo para implementar estruturas políticas justas e legítimas, mediante “novas normas, leis, ações, instituições [...]” políticas.<sup>97</sup>

De igual modo, ao se discutir e ao se projetar uma nova filosofia política, não menos relevante é estender a problematização à questão de uma juridicidade crítica, sob o viés latino-americano.

É, também, imprescindível ter como ponto de partida para qualquer reflexão sobre direito e justiça a inclusão do paradigma da “vida humana”. Na óptica das premissas norteadoras da ética da libertação, Enrique Dussel adverte a imperatividade da vida humana para o desenvolvimento e a instauração de uma realidade social, justa, que venha a restaurar “[...] a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído”.<sup>98</sup> Esta perspectiva da alteridade que prioriza o ser humano concreto, manifesta-se na fundamentação crítica de uma outra juridicidade e na condição real de emergência de novos direitos essenciais. Desse modo, diante dos grandes paradigmas da tradição ocidental (ser, conhecer e comunicação)<sup>99</sup> Dussel apresenta, na transposição da totalidade excludente e na dimensão, agora, da exterioridade libertadora, elementos críticos de uma ética centrada no ‘Outro’, base para repensar a questão da justiça e dos direitos humanos.

Assim, o conceito de libertação, extraído da ética da alteridade de Dussel, tem favorecido o surgimento de uma análise crítica da juridicidade formalista e opressora por parte de jusfilósofos como Jesus Antonio de la Torre Rangel (México), David Sanchez Rubio (Espanha) e Celso Ludwig (Brasil).

Há que se considerar, como assevera Jesus A. de la Torre Rangel que o direito tem sua raiz no ser humano. Sem dúvida, “é o Outro, desde a exterioridade, o que dará sempre a pauta de uma busca histórica da vigência real dos direitos humanos, da Justiça e do bem-comum”.<sup>100</sup> Mais particularmente, no dizer de Torre Rangel, a juridicidade moderna, por ser alienante, será transposta por um pensamento crítico-filosófico que leve em conta a

[...] luta do povo por justiça, quando o outro seja reconhecido como outro. O primeiro momento será reconhecer a desigualdade dos desiguais, e a partir daí virá o reconhecimento pleno não já do desigual, mas do distinto portador da justiça enquanto outro. O Direito perderá sua generalidade, sua abstração e sua impersonalidade. É o rastro do outro como classe alienada que provoca a Justiça [...]. Por essa razão, [...] a busca da Justiça concreta rompe com todo um aparato jurídico que só existe para manter o lucro e o poder.<sup>101</sup>

Em outra juridicidade crítica que parte dos aportes de Dussel e Hinkelammert mostra igualmente Sanchez Rubio que a libertação legitima-se como expressão da luta dos excluídos por seus direitos. De fato, ao relacionar libertação com justiça e direitos humanos, o professor da Universidade de Sevilha, deixa claro que, “[...] falar de libertação é apostar por uma determinada concepção de Justiça cuja opção são os pobres e que, no contexto atual, se manifesta [...] com as vítimas do sistema social capitalista”.<sup>102</sup> Isso explica a razão de o conceito de Justiça tornar-se tão importante na América Latina. Precisando ainda mais, pontualiza Sanchez Rubio que a Justiça reclamada pelos coletivos marginalizados e pelos pobres excluídos de seus direitos revela-se a fonte mais autêntica

[...] de toda luta contra situações de exploração. O Direito à vida e o Direito à liberdade entendida em um sentido tanto individual como coletivo, moldam o espaço mínimo a partir do qual a dignidade humana é desenvolvida nos contextos de adversidade, miséria e dominação.<sup>103</sup>

Por sua vez, o jusfilósofo de Curitiba, Celso L. Ludwig, agregando-se à reflexão sobre uma juridicidade crítica como filosofia jurídica da alteridade, corrobora na proposição dusseliana de que é a partir do conceito epistemológico de exterioridade

[...] que se pode romper o sentido do justo na totalidade. A Justiça, portanto, não é um ato de concessão dentro da totalidade, mas uma exigência que parte da exterioridade e que deverá ser avaliada, buscada e construída com base na realidade histórica concreta, protagonizada pelo pobre/oprimido. Assim, a exterioridade é fonte axiológica de exigência de Justiça.<sup>104</sup>

Com efeito, o pensamento crítico, forjado na denúncia e na luta dos próprios oprimidos contra as falsas legitimidades e as falácias opressoras do formalismo legalista da modernidade, serve de substrato para uma autêntica e genuína filosofia jurídica da alteridade. Reconhece Dean F. B. de Almeida que, ao contribuir para superar o formalismo juspositivista, a proposta da alteridade jurídica latino-americana “[...] representa uma nova postura prático-reflexiva [...] rompendo com a hegemonia do pilar regulação e com o mito da modernidade norte-americana”.<sup>105</sup>

Em suma, nessas condições norteadas por uma filosofia jurídica crítico-libertária, as práticas de juridicidade evadem-se do individualismo sistêmico de dominação para transformarem-se em instrumento democrático-pedagógico de mudança social. Essa filosofia jurídica da alteridade, incorporando as necessidades fundamentais (liberdade, justiça, vida digna e direitos humanos) dos novos sujeitos, possibilita a verdadeira descoberta do Outro, um direito que revela acima de tudo a dignidade do Outro, que o respeita e o protege. O direito voltado para a libertação deixa de legitimar e assegurar o interesse dos setores sociais dominantes “[...] para transformar-se no instrumento vivo de humanização da sociedade latino-americana [...]”.<sup>106</sup>

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As proposições aqui apresentadas ressaltaram a necessidade de se buscarem e reconhecerem as fontes de um pensamento gestado a partir da própria realidade histórico-social latino-americana e que, tomando em conta os princípios da “vida humana” negada, da “crítica” e da “libertação”, seja capaz de

motivar a reinvenção da teoria e da prática, no âmbito da política e do direito. Constatou-se que, de um lado, a filosofia política deve contribuir na produção de um conhecimento que sirva a uma práxis transformadora das patologias do instituído e das diversas formas de “negatividade material” e, de outro, que a juridicidade, marcada pela alteridade deve comprometer-se com a superação do velho formalismo juspositivista, e engendrar uma legalidade libertadora como legitimação da exterioridade do Outro, expressão mais autêntica da vida humana justa e emancipadora.

Trata-se, portanto, do esforço de libertação e humanização na redefinição de um novo homem e de um novo quadro societário para a América Latina. Nesse intento de forjar-se uma dimensão nova e universal da vida humana com dignidade é que se justifica a construção teórica de um genuíno pensamento fundado em raízes autóctones, pois, como lembra Alejandro Serrano Caldeira,<sup>107</sup> as possibilidades e o significado do pensar latino-americano não só têm em vista a “reabsorção crítica do pensamento ocidental” como, sobretudo, ao representar a práxis das sociedades emergentes, explicita conceitos e categorias de um pensamento novo e libertador com identidade própria.

## 7 REFERÊNCIAS

ALBA, Rosa Salete. O pensamento de Milton Santos: o filósofo da geografia. In: *Revista Grifos*. Chapecó: Argos, 2001.

ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Mineo, 2002.

AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

AZEVEDO, Mônica Lonise de. Direito humanos e filosofia da libertação. *Revista Argumenta*. Jacarezinho: Fundinopi, 2001.

BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna Maria M. (Orgs.). *José Carlos Mariátegui: política*. São Paulo: Ática, 1982.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação*. O sentido teológico das libertações sócio-históricas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis (Orgs.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

BORDIN, Luigi. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

CARDOSO, Fernando; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

CESAR, Constança Marcondes. Filosofia na América Latina: polêmicas. In: *Reflexão*. PUCAMP, n. 30, set./dez. 1984.

COLOMBO, Olírio Plínio. Notas introdutórias à teologia da libertação. In: *Libertação/liberación*. Porto Alegre: CEFLA, 1989.

DANKE, Ilda Righi. *O processo de conhecimento na pedagogia da libertação*. As idéias de Freire, Fiori e Dussel. Petrópolis: Vozes, s/d.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, s/d.

\_\_\_\_\_. Desafios atuais da filosofia da libertação. In: ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. *Reflexão*. Campinas: PUCCAMP, n. 30, set./dez. 1984.

\_\_\_\_\_. *Ética da libertação*. Na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FALS BORDA, Orlando. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. 7. ed. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.

\_\_\_\_\_. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

\_\_\_\_\_. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980.

\_\_\_\_\_. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

GADOTTI, Moacir. *Pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Ática, 1987.

GIRARDI, Giulio. *Os excluídos construirão a nova história?* São Paulo: Ática, 1996.

GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo*. São Paulo: Paulinas, 1993.



- GONZÁLEZ, Ignacio Delgado. La realidad americana en el pensamiento de José Martí: nuestra américa. In: SORIANO, Antonio Heredia (Coord.). *Mundo hispánico: Nuevo mundo. Visión Filosófica*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, s/d.
- GUADARRAMA, Pablo. (Org.). La filosofía Latinoamericana de la liberación. In: *La filosofía en América Latina*. Bogotá: Editorial El Buho, 1993.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.  
\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.  
\_\_\_\_\_. *A força histórica dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JAGUARIBE, Hélio et al. *A dependência político-econômica da América Latina*. São Paulo: Loyola, 1976.
- LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. Uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Perseu Abramo, 1999.
- LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma Leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. (Dissertação de Mestrado - UFPR, 1993).
- MALDONADO-DENIS, Manuel. Martí y Fanon. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, v. 1, 1993.
- MANCE, Euclides A. Desafios que a filosofia da libertação enfrenta. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: FAFIMC, n. 15, 1996.  
\_\_\_\_\_. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. In: *Revista Libertação/Liberación*. Curitiba: IFiL, n. 1, 2000.
- MAREQUE, Enrique. Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979). In: SCANNONE, Juan Carlos (Ed.). *Sabidura popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, s/d.
- MARIÁTEGUI, Jose Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.
- MARINI, Rui Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes/Clacso, 2000.
- OLIVEIRA, Odete Matia de et al. Paradigma da dependência. In: *Paradigmas das relações internacionais*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000.
- PELUSO, Luis A. *O projeto da modernidade no Brasil*. Campinas: Papirus, 1984.
- QUESADA, Francisco Miró. La filosofía de la americano: treinta años después. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latino americana*. México: Fondo de Cultura Económica, v. III, 1993.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica e sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Águascalientes: CIRA, 1986.

\_\_\_\_\_. *Derechos humanos desde el jusnaturalismo histórico analógico*. Mexico: Porrúa/UAA, 2001.

RETAMAR, Roberto Fernández. "Introdução a José Martí". In: MARTÍ, José. *Nossa América*. Antologia. São Paulo: Hucitec/Associação Cultural José Martí, 1983.

RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ROBERT MORAES, A. C. In: VIVAR FLORES, Alberto. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Existe una filosofía de nuestra América?* 8. ed. Mexico: Siglo Veintiuno, 1982.

SÁNCHEZ RÚBIO, David. Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana y el concepto liberación. In: THEOTONIO, Vicente; PIETRO, Fernando (Dir.). *Neo-liberalismo, libertad y liberación*. Córdoba: ETEA, 1998.

SÁNCHEZ RÚBIO, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SANTIAGO, Gabriel Lomba. *As utopias latino-americanas: em busca de uma educação libertadora*. Campinas: Alínea, 1998.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização: do pensamento único à conscientização universal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência*. Balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHUTTE, Ofelia. Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento Latino-americano. *Prometeo*. Fac. de Fil. y Letras de la Univ. de Guadalajara/CCYDEL, n. 8, Enero/abril 1987.

SERRANO CALDEIRA, Alejandro. *Filosofia e crise*. Pela filosofia latino-americana. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 92-93.

SILVA FILHO, Jose Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Juruá, 1998.

SOTELO, Ignácio. *Sociologia da América Latina*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

STEIN, Suzana Albornoz. *Por uma educação libertadora*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. São Paulo: Global, 1981.

VIVAR FLORES, Alberto. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991

WEFFORT, Francisco C. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

WOLKMER, Antonio Carlos. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito. In: *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*. ITE/Faculdade de Direito de Baurú-SP, n. 25, abr./jul. 1999.

\_\_\_\_\_. *Ideologia, Estado e Direito*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo jurídico – Fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. *Conocimiento y poder popular*. Lecciones con campesinos de Nicaragua, Mexico e Colombia. Mexico: Siglo Veintiuno, s/d.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1975.

<sup>1</sup> Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 270; GIRARDI, Giulio. *Os excluídos construirão a nova história?* São Paulo: Ática, 1996, p. 28 e ss.

<sup>2</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 25.

<sup>3</sup> Sobre uma cultura latino-americana como “cultura popular revolucionária” observar: DUSSEL, Enrique. *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación*. *Reflexão*. Campinas, PUCCAMP, n. 30, set./dez. 1984, p. 05-50.

<sup>4</sup> GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 51-52.

<sup>5</sup> SANTIAGO, Gabriel Lomba. *As utopias latino-americanas: em busca de uma educação libertadora*. Campinas: Alínea, 1998, p. 28.

<sup>6</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo, op. cit., p. 281-282.

<sup>7</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p. 187 e ss.

<sup>8</sup> Consultar: WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico* – Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

<sup>9</sup> SÁNCHEZ RÚBIO, David. Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana y el concepto liberación. In: THEOTONIO, Vicente; PIETRO, Fernando (Dir.). *Neo-liberalismo, libertad y liberación*. Córdoba: ETEA, 1998, p. 98.

<sup>10</sup> Idem, ibidem.

<sup>11</sup> MANCE, Euclides André. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. In: *Revista Libertação/Liberación*. Curitiba: IFIL, n. 1, 2000, p. 26.

<sup>12</sup> Cf. MANCE, Euclides A., op. cit., p. 27.

<sup>13</sup> Idem, ibidem.

<sup>14</sup> MANCE, Euclides A. Desafios que a filosofia da libertação enfrenta. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: FAFIMC, n. 15, 1996, p. 98-99.

<sup>15</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 34.

<sup>16</sup> Cf. AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992. p. 64 e 79.

<sup>17</sup> DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, s/d. p. 64.

<sup>18</sup> SÁNCHEZ RÚBIO, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 165.

<sup>19</sup> MANCE, Euclides A. Desafios que a filosofia da libertação enfrenta. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão: FAFIMC, n. 15, 1996, p. 165.

<sup>20</sup> Cf. OLIVEIRA, Odete Matia de et al. Paradigma da dependência. In: *Paradigmas das relações internacionais*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000, p. 164. Consultar também: SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência*. Balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 25 e ss.; MARINI, Rui Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes/Clacso, 2000.

<sup>21</sup> Cf. OLIVEIRA, Odete M. de et al., op. cit., p. 223.

<sup>22</sup> Cf. SANTIAGO, Gabriel Lombra, op. cit., p. 86. Para o afrontamento observar: CARDOSO, Fernando; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993; JAGUARIBE, Hélio et al. *A dependência político-econômica da América Latina*. São Paulo: Loyola, 1976.

<sup>23</sup> Cf. GOIZUELA, Roberto S., op. cit., p. 34-36.

<sup>24</sup> SANTOS, Theotônio dos, op. cit., p. 26.

<sup>25</sup> Idem, ibidem, p. 27.

<sup>26</sup> OLIVEIRA, Odete M. de et al., op. cit., p. 224-225.

<sup>27</sup> Vide: TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. São Paulo: Global, 1981. Constatar igualmente: BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis (Orgs.). *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996, p. 17-22 e 37-40; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 22-49.

<sup>28</sup> COLOMBO, Olírio Plínio. Notas introdutórias à teologia da libertação. In: *Libertação/liberación*. Porto Alegre: CEFLA, 1989, p. 98.

<sup>29</sup> Cf. BORDIN, Luigi. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987, p. 65-66.

<sup>30</sup> Cf. COLOMBO, Olírio, op. cit., p. 99.

<sup>31</sup> Idem, ibidem, p. 102.

<sup>32</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 27.

<sup>33</sup> Cf. QUESADA, Francisco Miró. La filosofía de lo americano: treinta años después. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latino americana*. México: Fondo de Cultura Económica, v. III, 1993, p. 31-40.

- <sup>34</sup> Cf. CESAR, Constança Marcondes. “Filosofia na América Latina: polêmicas”. *Reflexão*, PUCAMP, n. 30, set./dez. 1984, p. 51.
- <sup>35</sup> MANCE, Euclides A. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. *Revista Libertação/Liberación*, Curitiba, IFiL, n. 1, 2000, p. 34.
- <sup>36</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. Desafios atuais da filosofia da libertação. In: ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 218-220; CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983; GUADARRAMA, Pablo. (Org.). *La filosofía Latinoamericana de la liberación*. In: *La filosofía en América Latina*. Bogotá: Editorial El Buho, 1993, p. 314-315; MANCE, Euclides. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. *Revista Libertação/Liberación*, Curitiba, IFiL, n. 1, 2000, p. 38-39.
- <sup>37</sup> Dessa polêmica resultaram os trabalhos: SALAZAR BONDY, Augusto. *Existe una filosofía de nuestra América?* 8. ed. Mexico: Siglo Veintiuno, 1982; ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1975.
- <sup>38</sup> SCHUTTE, Ofelia. Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento Latino-americano. *Prometeo*. Fac. De Fil. Y Letras de la Univ. de Guadalajara/CCYDEL, n. 8, enero/abril 1987, p. 21.
- <sup>39</sup> Ver: FORNET-BETANCOURT, Raúl. Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América. São Leopoldo: Unisinos, 1994; \_\_\_\_\_. *Problemas atuais da filosofia na Hispano-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.
- <sup>40</sup> CESAR, Constança Marcondes. Filosofia na América Latina: polêmicas. *Reflexão*, PUCAMP, n. 30, set./dez. 1984, p. 57-58.
- <sup>41</sup> SALAZAR BONDY, Augusto. *Existe una filosofía de nuestra América?* 8. ed. Mexico: Siglo Veintiuno, 1982, p. 121. Observar, também: WOLKMER, Antonio C. *Ideologia, estado e direito*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p. 197.
- <sup>42</sup> Cf. STEIN, Suzana Albornoz. Por uma educação libertadora. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 25-33.
- <sup>43</sup> SANTIAGO, Gabriel L., op. cit., p. 67-75.
- <sup>44</sup> Ver: GADOTTI, Moacir. *Pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Ática, 1987, p. 26-38.; DANKE, Ilda Righi. *O processo de conhecimento na pedagogia da libertação*. As idéias de Freire, Fiori e Dussel. Petrópolis: Vozes, s/d.
- <sup>45</sup> Parte dessas reflexões sobre Paulo Freire foram extraídas do artigo: WOLKMER, Antonio C. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, ITE/ Faculdade de Direito de Bauru-SP, n. 25, abr./jul. 1999, p. 95-104.
- <sup>46</sup> Ibidem, p. 97. Verificar, igualmente: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 29-30; \_\_\_\_\_. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 52.
- <sup>47</sup> PELUSO, Luis A. *O projeto da modernidade no Brasil*. Campinas: Papyrus, 1984, p. 46-47.
- <sup>48</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 35 e 39.
- <sup>49</sup> Idem, ibidem, p. 46.
- <sup>50</sup> PELUSO, Luis A. *O projeto da modernidade no Brasil*. Campinas: Papyrus, 1984, p. 39.
- <sup>51</sup> Cf. WEFFORT, Francisco C. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966, p. 14-15.
- <sup>52</sup> DANKE, Ilda R., op. cit., p. 14.
- <sup>53</sup> PELUSO, Luis A. *O projeto da modernidade no Brasil*. Campinas: Papyrus, 1984, p. 44.
- <sup>54</sup> Ibidem, p. 59-60; FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação; uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 81; \_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 211-217.
- <sup>55</sup> ROBERT MORAES, A. C. apud VIVAR FLORES, Alberto. *Antropologia da libertação latino americana*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 45.

<sup>56</sup> ALBA, Rosa Saete. O pensamento de Milton Santos: o filósofo da geografia. *Revista Grifos*, Chapecó: Argos, 2001, p. 160.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>58</sup> Sob esse aspecto, consultar: SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987, p. 111 e ss; \_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização: do pensamento único à conscientização universal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 105-113; \_\_\_\_\_. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994, p. 15-20.

<sup>59</sup> SOTELO, Ignácio. *Sociologia da América Latina*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975, p. 16, 19-20.

<sup>60</sup> RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica e sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957, p. 26, 210-211.

<sup>61</sup> FALS BORDA, Orlando. *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. 7. ed. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989, p. 9, 13, 27, 33 e 87. Consultar também: \_\_\_\_\_. *Conocimiento y poder popular*. Lecciones con campesinos de Nicaragua, Mexico e Colombia. Mexico: Siglo Veintiuno, s/d.

<sup>62</sup> GUADARRAMA, Pablo. La filosofía latinoamericana de la liberación. *La filosofía en América Latina*, Bogotá: Editorial El Buho, 1993, p. 318-319.

<sup>63</sup> FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993, p. 88-89. Observar ainda: MAREQUE, Enrique. Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979). In: SCANNONE, Juan Carlos (Ed.). *Sabidura popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, s/d, p. 91-110.

<sup>64</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 20-21.

<sup>65</sup> RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 107 e ss.

<sup>66</sup> VIVAR FLORES, Alberto. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 7-9 e 146.

<sup>67</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ignacio Delgado. La realidad americana en el pensamiento de José Martí: nuestra américa. In: SORIANO, Antonio Heredia (Coord.). *Mundo hispánico: Nuevo mundo. Visión Filosófica*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, s/d, p. 257-263.

<sup>68</sup> RETAMAR, Roberto Fernández. Introdução a José Martí. In: MARTÍ, José. *Nossa América. Antologia*. São Paulo: Hucitec/Associação Cultural José Martí, 1983, p. 39.

<sup>69</sup> MARTÍ, José. *Nossa América. Antologia*. São Paulo: Hucitec/Associação Cultural José Martí, 1983, p. 195-197.

<sup>70</sup> Ver: MALDONADO-DENIS, Manuel. Martí y Fanon. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, v. 1, 1993, p. 415-426.

<sup>71</sup> GONZÁLEZ, Ignacio Delgado, op. cit., p. 265-267.

<sup>72</sup> MARTÍ, José. *Nostra América. Antologia, op. cit.*, p. 195.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*, p. 197.

<sup>74</sup> Cf. SANTIAGO, Gabriel L., op. cit., p. 118; BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna Maria M. (Orgs.). *Jose Carlos Mariátegui: política*. São Paulo: Ática, 1982, p. 30-31.

<sup>75</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, Raul. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1995, p. 120-135; MELIS, Antonio. *Mariátegui, primer marxista de América*. In: ZEA, Leopoldo (Comp.), op. cit., v. 3, p. 457-483.

<sup>76</sup> MARIÁTEGUI, Jose Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975, p. 21-22. Verificar, igualmente, textos escolhidos de Mariátegui em: LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 1999, p. 102-119.

<sup>77</sup> FORNET-BETANCOURT, Raul. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1995, p. 126.

<sup>78</sup> MARIÁTEGUI, Jose Carlos, op. cit., p. 31.

<sup>79</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, Raul, op. cit., 131.

- <sup>80</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. Prólogo a tempestade nos Andes. In: LÖWY, Michael, op. cit., p. 106.
- <sup>81</sup> MARIÁTEGUI, José Carlos. Aniversário e balanço. In: BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna, op. cit., p. 93.
- <sup>82</sup> MALDONADO-DENIS, Manuel, op. cit., p. 425.
- <sup>83</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no Direito. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, Bauru, ITE, n. 25, abr./jul. 1999, p. 102.
- <sup>84</sup> FREIRE, Paulo. In: WOLKMER, Antonio Carlos. Introdução ao pensamento jurídico crítico. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 3-4.
- <sup>85</sup> HABERMAS, Jürgen. In: SANTIAGO, Gabriel L., op. cit., p. 44.
- <sup>86</sup> QUINNEY, Richard. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*, op. cit, p. 5.
- <sup>87</sup> SANTIAGO, Gabriel L., op. cit., p. 27.
- <sup>88</sup> Idem, ibidem.
- <sup>89</sup> SALAZAR BONDY, A. In: ZEA, Leopoldo, op. cit., p. 526.
- <sup>90</sup> Cf. WOLKMER, Antonio Carlos. Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito, op. cit., p. 102-103. Igualmente constatar: *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, op. cit., p. 9-11.
- <sup>91</sup> Tais valores emergentes são discutidos na obra: *Pluralismo jurídico – Fundamentos de uma nova cultura no Direito*, p. 261-273 e 337-344.
- <sup>92</sup> Extratos de idéias escolhidos de: *Pluralismo jurídico – Fundamentos de uma nova cultura no Direito*, ibidem, p. 268-269.
- <sup>93</sup> Cf. SANCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, op. cit., p. 180-183.
- <sup>94</sup> DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 54.
- <sup>95</sup> Idem, ibidem, p. 58-59.
- <sup>96</sup> Idem, ibidem, p. 60.
- <sup>97</sup> Idem, ibidem, p. 64.
- <sup>98</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 93.
- <sup>99</sup> Ver: AZEVEDO, Mônica Lonise de. Direito humanos e filosofia da libertação. *Revista Argumenta*, Jacare-zinho, Fundinopi, 2001, p. 184-185.
- <sup>100</sup> RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. *Derechos humanos desde el jusnaturalismo histórico analógico*. Mexico: Porrúa/UAA, 2001, p. 100.
- <sup>101</sup> RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Aguascalientes: CIRA, 1986, p. 56.
- <sup>102</sup> SANCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, derecho y liberación em América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 178.
- <sup>103</sup> Idem, ibidem, p. 157 e 180.
- <sup>104</sup> LUDWIG, Celso L. In: SILVA FILHO, Jose Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Juruá, 1998, p. 242. Sobre as conexões entre a filosofia da libertação de Enrique Dussel e a filosofia jurídica sob o viés crítico, consultar: LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma Leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. (Dissertação de Mestrado - UFPR, 1993).
- <sup>105</sup> ALMEIDA, Dean Fabio Bueno de. *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Mimeo, 2002, p. 24.
- <sup>106</sup> ALMEIDA, Dean Fabio B. de, op. cit., p. 25.
- <sup>107</sup> SERRANO CALDEIRA, Alejandro. *Filosofia e crise*. Pela filosofia latino-americana. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 92-93.

## ELEMENTS FOR SHAPING A CRITICAL JURIDICAL THOUGHT IN LATIN AMERICA

### ABSTRACT

The history of Latin American countries reveals that their societies were shaped by a blend of cultural structures, in a process in which values brought by European and North American settlers played a very important role. In this sense, the existence of a genuine Latin American culture may be object of serious doubts. Another common feature found throughout Latin America is a feeling of unfairness, exclusion and exploitation, which generates a perception of internal domination and external submission. On the other hand, Latin American history has also been built by women and men who resisted and who even gave their lives fighting against the ones who tried to seize their wealth, thus helping to strengthen Latin American cultural autonomy. Taking into account all the aforementioned elements, the purpose of this paper is to examine the founding elements of Latin American culture, starting from the historical and social reality of Latin America and taking into consideration the principles of “denied human life”, “criticism” and freedom”, as well as including the need to consider a new philosophy of politics and of Law, built upon the prospect of a juridical order aimed at legitimating alterity and at promoting freedom, justice and the right of living with dignity.

**KEYWORDS:** Latin American culture. Liberation. Alterity. Politics and Law Philosophy in Latin America.

## DES ÉLÉMENTS POUR LA CONSTRUCTION D'UNE PENSÉE JURIDIQUE CRITIQUE EN AMÉRIQUE LATINE

### RÉSUMÉ

L'histoire des pays de l'Amérique Latine a en commun un mélange de structures culturelles assimilées par leurs colonisateurs – européens et nord-américains – ce qui nous mène à nous interroger à propos d'une culture authentiquement latino-américaine. Il y a aussi



en commun le sentiment d'injustice, d'exclusion et d'exploration de droits qui caractérisent la domination interne et la soumission extérieure. D'une part, c'est aussi une histoire écrite par des hommes et des femmes qui ont résisté, arrivant même à donner leurs vies au combat des usurpateurs de leurs richesses, ce qui a aidé à fortifier son autonomie culturelle. De cette façon, le but de ce travail est de faire des réflexions à propos des éléments fondateurs de la culture de l'Amérique Latine et à partir de la propre réalité historico-sociale latino-américaine, considérant encore les principes de la "vie humaine" niés, de la "critique" et de la "libération", de penser à une nouvelle Philosophie de la Politique et du Droit construite sur la perspective d'une légalité libératrice comme la légitimation de l'extériorisation d'Autrui, de la Justice et des droits à une vie digne.

**MOTS-CLÉS:** Culture latino-américaine. Libération. Extériorisation d'Autrui. Philosophie de la Politique et du Droit en Amérique Latine.