

Os Problemas da representação da diferença e os desafios da alteridade: um exemplo desde África

Problems of differencerepresentation and the challenges of alterity na example from Africa

Mariane de Oliveira Biteti

Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Faculdade de Formação de Professores.

RESUMO: Esse artigo problematiza o sentido histórico da representação da diferença no contexto africano, como um mecanismo de subordinação e violência das formas de ser e de conhecer presentes no Continente. Nesse sentido, tenta deslocar a noção de alteridade como um projeto europeu de invenção do outro como outro, para reconhecer as possibilidades de a alteridade servir à restituição da dignidade desse outro subalternizado. De modo que há muitos desafios ao tratamento da alteridade, dentre os quais destaca-se nesse texto, a violência em si da relação e a diferença construída a partir de estereótipos racistas forjados como modo de ser africano.

PALAVRAS-CHAVE: REPRESENTAÇÃO; DIFERENÇA; ALTERIDADE; ÁFRICA.

ABSTRACT: This article discusses the historical meaning of the representation of difference in the African context, as a mechanism of subordination and violence of the ways of being and knowing present in the Continent. In this sense, it attempts to displace the notion of otherness as a European project of invention of the other as another, to recognize the possibilities of otherness serving to restore the dignity of this subordinate other. Thus, there are many challenges to the treatment of otherness, among which we highlight in this text, the violence itself of the relationship and the difference built from racist stereotypes forged as a way of being African.

KEYWORDS: REPRESENTATION; DIFFERENCE; ALTERITY; ÁFRICA.

INTRODUÇÃO

Uma das críticas que fazemos diante das abordagens sobre o continente africano diz respeito ao modo como se constroem imagens únicas de África, estas que reforçam um sentido equivocadamente de identidade do continente, que teria como consequência principal a morte da diferença. Esse artigo busca afirmar isso como um problema ético-político cujo conhecimento e análise crítica são fundamentais para uma releitura dos distintos modos de ser e existir desde as Áfricas possíveis.

Mas aqui também constatamos o modo como um certo sentido de diferença foi se produzindo ao longo de muito tempo através de relatos de viajantes, missionários e historiadores. Nesse caso, pelo fato de serem esses relatos de experiências dessas pessoas no continente, isso confere uma certa legitimidade de real ao que era representado, e não uma visão de que lidamos com as coisas reais a partir das ideias que temos sobre o real. Assim, entendemos que há uma produção da diferença pela via do preconceito e do racismo.

Se os relatos apresentam uma diversidade de quadros e modos de vida, no entanto, essa diferença é apenas um recurso para a afirmação da identidade do outro, numa perspectiva de inferiorização que justificava qualquer interferência civilizatória violenta. Os relatos que aparentemente eram formas de apresentação da diferença, por certo eram representações estereotipadas e intencionadas como pressupostos da violência colonial-imperial e, podemos ousar dizer, para os atuais dias, global.

Pensar a alteridade é, portanto, um desafio pra todos nós. Se admitimos a existência da diferença como algo importante, é necessário que saibamos se essa diferença não fora produzida como recurso da afirmação de uma identidade superior, hegemônica. Afinal, diferente é todo mundo exceto o eu? E diante dessa diferença constituída pela desigualdade, quais

as relações possíveis de alteridade? Eis alguns dos desafios que esse artigo se propõe a refletir.

A representação da diferença

Em seu livro *Imagens da África* (2012) Alberto da Costa e Silva reuniu alguns textos da Antiguidade até o século XIX que são parte de relatos de viajantes, dentre eles, cientistas, missionários e burocratas. Nesses relatos, segundo o autor em entrevista¹, muitas representações do continente africano vão sendo construídas pelo ocidente numa “relação histórica de fascínio e violência”.

Podemos perceber que tais imagens da África não refletiam simplesmente o que se via no imediato do olhar, mas um olhar muitas vezes condicionado pelo que se tinha acumulado de representações sobre o que se via, ou seja, um olhar que não olha para os distintos modos do estar, mas que parte de uma identidade construída, muitas vezes, artificialmente. Pode-se dizer, inclusive, como uma consequência desse olhar indiferenciado, que se constrói um discurso sobre a África responsável por produzir um sentido e uma representação capaz de abarcar todo o continente.

Já na introdução, Costa e Silva afirma que nas obras de autores árabes e europeus até fins do século XIX, a visão predominante sobre a África é a do fantástico, que se desdobra na visão do continente misterioso e cheio de segredos, exemplificado por relatos como do Frei João dos Santos que afirma ser verdade a história que um homem amamentava, ou mesmo de um historiador de Angola que dizia que lá homens se transformavam em leões, entre outros exemplos.

Pode-se observar diante da temporalidade dos relatos, que houve uma mudança nas formas de representação provocada pela expansão do comércio ultramarino de escravos. Se antes dessa expansão havia um interesse ocidental em conhecer e

¹ Entrevista concedida por Costa e Silva ao Jornal O Globo, Caderno Prosa e Verso do dia 5 de janeiro de 2013.

saber mais sobre o continente, no momento seguinte eles passam a ser descritos como dissimulados, preguiçosos, gananciosos, violentos, traiçoeiros, e mesmo, em relação a alguns povos, antropofágicos. De modo que, segundo Silva:

A África aparece cada vez mais como um continente perversamente imperfeito, que a Europa tinha o dever moral de tirar da escuridão e pôr nos eixos. Lam-se tecendo assim as justificativas para o domínio colonial sobre o continente. (SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.13).

Uma necessidade fundamental desse conhecimento voltado para o interesse da colonização e consequente expropriação do continente, foi a produção de mapas descritivos do seu espaço físico, fato que mobilizou inúmeras expedições ao continente, cujos relatos iremos analisar com a finalidade de extrair deles essas imagens que passam a ser forjadas por um discurso homogeneizador.

O primeiro texto por ele escolhido é do historiador grego Heródoto que viveu em 484 a 425 a.C. Nesse pequeno texto, Heródoto se dirige à população negra toda como sendo etíope, o mesmo continua fazendo outro historiador grego, Deodoro da Sicília, em textos que datam do ano de 80 a 20 a.C., o que demonstra uma persistência dessa representação. Heródoto descreve algumas características fisiográficas do continente e ainda menciona uma passagem em que dois jovens líbios em busca da nascente do Rio Nilo, se deparam com o que chama de “assaltantes”, que eram ao que parecem, pigmeus.

Estrabão, geógrafo e historiador grego do período de 63 a 25 a.C., percorreu diferentes destinos em território africano para escrever a sua Geografia em dezessete livros. Começa ele fazendo a seguinte afirmação:

Em geral, as extremidades do mundo habitado, que ladeiam aquela parte da terra que não é temperada nem habitável, por

causa do calor ou do frio, são necessariamente imperfeitas e inferiores às regiões temperadas, e isto se mostra claro nos modos de vida de seus habitantes, que não têm atendidas as necessidades básicas de um ser humano. (SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.23).

Tal descrição refere-se ao modo de vida dos pigmeus, que aparecem também no texto de Heródoto, em ambos os casos, a repetida referência aos pigmeus, ocorre devido ao elevado grau de exotismo envolvido. Já em relação às imprecisões no sentido da localização, vemos repetir-se em Estrabão a menção à população negra do sul como etíopes, generalização comum à época. Sobre esses grupos é referida a base alimentar, tipos de moradia, vestimentas e ritos. O desconhecimento das terras do sul africano conduz a inúmeras interpretações míticas, como aquela de Plínio, o Velho, naturalista romano do século I. Segundo diz, na porção meridional homens e animais assumem formas monstruosas, além de alguns grupos não possuírem nariz, outros sem o lábio superior, e mesmo sem língua, muitos grupos seriam, também destituídos de fala, assumindo formas primitivas de linguagem. Outro exemplo, dentre tantos, podemos ver no texto de um historiador muçulmano do século XIV, Ibn Khaldun:

Mais para o sul não há civilização propriamente dita. Os homens que ali vivem assemelhavam-se mais aos animais do que aos seres pensantes. (SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.59)

E ainda:

Todos os habitantes dessas regiões de temperaturas extremas, seja ao sul ou ao norte, são ignorantes da religião, e o saber é desconhecido entre eles. Vivem distantes da condição humana e próximo da animalidade (SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.62).

Estas citações demonstram que o colonialismo posterior se vale desse tipo de justificativa pautada por um determinismo geográfico, de modo que a relação que se estabelece com o outro a partir dos referenciais europeus, é parte constituinte do projeto de exploração e dominação do continente africano. Podemos dizer com Quijano (2006), que existe aí uma colonialidade do poder reforçada a partir das representações construídas, naquilo que denominar-se-á de literatura da expansão ultramarina.

Os relatos de aventureiros, missionários e navegantes que adentraram o continente à época da colonização da América, reforçam um sentido de inferioridade das culturas africanas em relação à europeia, e de modo recorrente percebemos uma demonização associada à localização geográfica, cor da pele, manifestações culturais, como se os povos, cujos modos de se relacionarem com o meio e entre si, justificassem uma colonização civilizatória.

Também extraído do texto de Silva (2012), num depoimento do traficante de escravos franco-italiano do século XIX, Theodore Canot, vemos aparecer com clareza, pela primeira vez dentre os textos escolhidos pela obra de Silva, a marca da discriminação racial com base nos aspectos fisionômicos, tal como podemos ver na seguinte descrição:

O príncipe era um homem de pelo menos sessenta anos. Sua figura era nobre e impunha respeito (...). O contorno de suas feições era admiravelmente regular e, embora seus lábios fossem grossos e o nariz, um pouco achatado, este não apresentava as repulsivas narinas da raça negra (...)
(SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.367).

Muitos relatos, sobretudo dos viajantes do século XIX, época em que já existia um corpo de conhecimento sobre a África, demonstram uma grande surpresa ao se confrontar com a diversidade de quadros vivenciados pela sua presença no lugar.

Extraímos um exemplo que dimensiona esse aspecto no relato de um oficial da marinha britânica, Frederick E. Forbes:

Quem nunca viajou pelo Daomé não acreditará na beleza do cenário. A África é geralmente considerada “uma vastidão selvagem de areia sem vida e céu”, e não se supõe que possa oferecer uma região tão romântica e linda, onde grandes cachos de uva, de casca grossa, mas saborosas, cresce por todos os lados”. (SILVA, Alberto da Costa e, 2013, p.378).

Sartre, num livro intitulado *A Imaginação* (2010), já havia advertido para a diferença entre a existência como presença e a existência como imagem, fato que abre a possibilidade de interlocução com o livro *Imagens da África* de Costa e Silva. Diz Sartre:

Eu não saberia contar as aparições que se denominam imagens. Mas, sejam ou não evocações voluntárias, estas se oferecem, no momento mesmo em que aparecem, como algo diferente da presença (SARTRE, 2010, p.8).

Uma hipótese levantada por Sartre neste livro, que pudemos identificar nas distintas imagens da África relatadas no livro de Costa e Silva, é a de que a existência em imagem é um modo de ser cuja apreensão, descrição ou análise são muito difíceis. E talvez o risco maior dessas tentativas seja o de traduzir, através de relatos imagéticos, os modos distintos de relação homem-meio, seja a da afirmação da identidade de essência entre a imagem e o objeto, à de uma identidade de existência. Nesse caso, podemos dizer que as imagens sobre a África não são as Áfricas enquanto formas possíveis de existências.

Não estamos, contudo, negando o aspecto sensorial da imagem, mas tentando considerar o fato de que o significante e

o significado se fundem na imagem. Para os fins de nossa análise, acreditamos que uma abordagem que apresenta imagens da África ou de qualquer outro lugar do mundo, não deve abrir mão de reconhecer que a imagem não é uma exterioridade, assim como o pensamento não é a sua dimensão de interioridade, e sim refletir ontologicamente essa relação enquanto uma dialética dos modos de ser.

Sartre fala em nome da necessidade de uma presentificação da imagem:

(...) se quisermos sair de dificuldades insolúveis e afirmar a imagem como fato de consciência, teremos de renunciar a distinguir o que ela é do que ela parece, ou, se preferirem, afirmar que o modo de ser da imagem é exatamente seu “parecer”. (SARTRE, 2010, p.108).

V.Y. Mudimbe no livro *A Invenção de África*, questiona sobre o sentido de ser africano, sobretudo diante das inúmeras representações que pairam sobre o continente e que acabam por influenciar não somente uma leitura estrangeira sobre a região, mas também no próprio reconhecimento dos africanos. A sua análise é centrada nas questões relativas ao conhecimento produzido sobre o continente, considerando que tal epistemologia como um sistema de conhecimento, em boa parte é de matriz não-africana.

A referência histórica da análise arqueológica de Mudimbe² é o período do colonialismo, cuja essência, segundo diz, é a de ser um arranjo ou um tipo de organização. De modo que a sua consolidação dependeu do domínio do espaço, da influência nas mentes nativas e da integração da história e economia locais segundo os interesses ocidentais.

² A análise arqueológica é uma escolha de método realizada por Mudimbe, diante do fato de que boa parte do que se produz de conhecimento sobre a África não pode ser considerado científico. Assim, o sentido que Michel Foucault em seu livro “As Palavras e as Coisas” (1973) imprime à arqueologia, como uma possibilidade de leitura de discursos não sistematizados pela ciência, adquire um nexo mais apropriado com o objetivo de Mudimbe.

Uma análise muito interessante feita por Mudimbe refere-se a uma prática implementada pelos europeus a partir do século XVIII, na qual objetos ou utensílios africanos, vinculados à vida cotidiana, foram estetizados pelos europeus como se originalmente tivessem sido produzidos como arte, fato inverídico. Ao procederem desse modo, os europeus classificaram tais objetos e utensílios como arte primitiva ou selvagem, e assim classificam-se os produtores dessa arte como seres selvagens numa correspondência entre o que seria o processo de civilização e a produção artística e intelectual.

Para Mudimbe, os exploradores justificavam a “inferioridade” do continente africano pela ausência de produção de valor dessas sociedades. Afirmavam por exemplo, que a técnica Yoruba possivelmente derivava dos egípcios, a arte do Benim possuía indícios da presença portuguesa, no Zimbábue os conjuntos arquitetônicos foram projetados pelos árabes, assim como outras contribuições levadas ao continente pelos invasores brancos. Nessa leitura, percebemos o total descrédito conferido aos distintos modos e necessidades que pautam a relação homem-meio nessas sociedades, como se a existência das sociedades africanas dependesse da interferência externa.

Para Mudimbe, a compreensão sobre o modo de organização do conhecimento sobre a África, exige o reconhecimento de dois períodos que se sobrepõem, antes e depois da década de 1920. Segundo diz, até essa década havia uma congruência substancial dos modos de vida africanos com a “existência” ocidental, de modo a afirmar o lado negativo das experiências africanas em que o indivíduo se identifica e é representado no bojo de uma sociedade na qual faz parte, naquilo que Foucault (1973), referência da leitura de Mudimbe, denomina de campo sociológico. A partir disso, Mudimbe oferece uma crítica especialmente destinada à antropologia de Malinowski, que, segundo ele, teria limitado a alteridade das formações sociais:

O evolucionismo, funcionalismo,
difusionismo, independentemente do
método, reprimem a alteridade em nome da

uniformidade, reduzem o diferente ao já conhecido e, assim, escapam fundamentalmente à tarefa de dar sentido a outros mundos (SARTRE, 2010, p. 99).

Por isso Mudimbe critica a “invenção do Africanismo como disciplina científica” (2010, p.25), já que esse sistema de conhecimento pautou e ainda pauta uma relação de poder e dominação que já dura muito tempo. A dicotomia africanista não se dá entre teoria e prática, mas entre sujeito (do conhecimento, o pensador europeu) e objeto (da representação e da experiência, o continente africano genericamente apreendido).

Assim, o africanismo europeu parece consubstanciar-se na tradição cartesiana do eu-penso que pode traduzir-se, e de fato assim ocorreu, no eu-imagino, eu-julgo, eu-determino, e, como disse Dussel³, eu-conquisto. Ou seja, o sistema de conhecimento Africanista reflete a identidade do sujeito pensante elevado à razão, tomando a diferença como objeto da representação, esta que por sua vez produz um sentido e um discurso atrelado ao poder (Hall, 2016, p.27).

Os desafios da alteridade

Kilomba (2019) diante do propósito de analisar as manifestações do racismo do presente, estas como partes de uma relação gestada no nosso passado colonial-imperial, adverte para o fato de a produção da diferença ser uma consequência da discriminação, pautada por numa hierarquia que inferioriza o sujeito negro. Segundo nos diz, as diferenças entre as pessoas são explicadas a partir da estética e não da política, ou seja, da imagem: “A criança aprende que as/os “Outras/os” raciais se tornam diferentes por parecerem diferentes, não por serem

³ “Ego conquiro” é a expressão utilizada por Dussel em “Europa, Modernidade e Eurocentrismo”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

tratadas/os de forma diferente” (KILOMBA 2019, p.181).

Isso conduz ao que Hall (2016) define como o “espetáculo do outro”. Hall desenvolve a sua reflexão sobre esse tema, justamente indagando-se sobre como representamos as pessoas e os lugares que são diferentes de nós e, diante disso, porque a diferença deve ser contestada dentro de um regime de representação. O seu foco de abordagem centra-se, sobretudo, nas imagens veiculadas na grande mídia, e o ponto crucial da sua crítica é a tentativa feita de fixar um único significado diante dos vários significados potenciais que uma imagem possui. A consequência disso seria a construção do estereótipo, dentre os quais os raciais, forjando o que ele chama de “regime racializado da representação” (HALL, 2016, p.175).

A prática de reduzir as culturas do povo negro à natureza, ou naturalizar a “diferença” foi típica dessas políticas racializadas da representação. Há uma lógica por trás da naturalização. Se as diferenças entre negros e brancos são “culturais”, então elas podem ser modificadas e alteradas. No entanto, se elas são “naturais” – como acreditavam os proprietários de escravos -, estão para além da história, são fixas e permanentes. A “naturalização” é, portanto, uma estratégia representacional que visa fixar a “diferença” e, assim, ancorá-la para sempre. É uma tentativa de deter o inevitável “deslizar” do significado para assegurar o “fechamento” discursivo ou ideológico”. (HALL, 2016, p.171).

Frantz Fanon em seu livro *Os Condenados da Terra* (1968), analisa variados aspectos da subordinação de homens e mulheres impostos pela colonização. Também considera nesse intento, as condições de sua libertação, que para Fanon corresponde a uma *libertação de ser*. O ser em sua análise diz respeito, sobretudo, a uma dimensão psíquica, mas talvez resida aí a sua grande contribuição numa leitura do processo da descolonização. Ou seja, é pelo fato de ter reunido as dimensões do político, cultural e psicológico, que ousou construir um conhecimento que pudesse abarcar, tal como dissera sua prefaciadora, Alice Cherki: “corpo, a língua e a alteridade como experiência subjetiva necessária na própria construção do futuro

político” (2002, p.21).

Mudimbe, numa interpretação do texto de Fanon à luz da influência de Marx sobre esse autor, confere visibilidade a dialética presente em sua obra, cujos termos são: a alienação provocada pelo colonialismo como tese, as ideologias africanas da alteridade como antítese, e a libertação política como a síntese pretendida. A alienação corresponde a dependência objetiva e ao processo de auto vitimização dos colonizados diante da incorporação dos estereótipos raciais e culturais. Para Fanon, a personalidade negra e a negritude seriam as formas de negação dessa tese, ao passo que avança como suporte para as lutas contra o sistema colonialista. A síntese seria, justamente, a libertação como consciência nacional e práxis política.

Vemos expressar-se um exemplo interessante de como a luta por novas formas de existência possui uma referência espacial claramente vinculada ao tema da alteridade, quando Fanon analisa a situação dos negros americanos que por tempos tentaram vincular as suas demandas às dos negros africanos, em nome de uma matriz cultural comum. No entanto, perceberam que os problemas existenciais que sofriam, não coincidiam com os dos negros africanos. Ainda que houvesse um vínculo subjetivo identitário, as questões objetivas eram heterogêneas. Porque ser negro, afinal, implica espacialidade.

Sartre escreve um dos prefácios do livro de Fanon e empreende uma crítica ao humanismo europeu que, historicamente, foi responsável pela desumanização do outro não europeu. Diz Sartre: “liberdade, igualdade, amor, honra, pátria, e o que mais? Isso não nos impedia de ter ao mesmo tempo um discurso racista... Bons espíritos, liberais e ternos – em resumo, neocolonialistas” (2002, p.43). Fanon ao tratar das consequências humanas da descolonização diante de um espaço em que coabitam colono e colonizado, vislumbra o aparecimento de um novo ser que se humaniza diante de sua libertação, visto que as forças do colonialismo contestavam o ser do colonizado.

Fanon de certo modo faz uma análise complementar e explicativa dos relatos apresentados por Costa e Silva, e o faz na

perspectiva do olhar do colonizado na relação com o colono. Diz que o questionamento do mundo colonial pelo colonizado não é racional, mas passional diante de um projeto totalitário que se afirma não somente pelo controle do território, mas pela tentativa real e simbólica de destituir o colonizado de valores, princípios e ética, uma desumanização seguida de sua “animalização”. Diz Fanon: “... a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (p.59). E diz mais, o colonialismo pressupõe uma negação sistematizada do outro, o que interfere diretamente na constituição do seu próprio ser.

Nesse sentido, para Fanon, o fim do colonialismo deveria vir acompanhado de um processo que visasse à reconstituição das humanidades e das personalidades, não somente do indivíduo, mas do conjunto das estruturas sociais. No contexto colonial, a existência se expressa como sobrevivência, “viver é não morrer. Existir é manter a vida” (FANON, 2002, p.355). E na perspectiva da sobrevivência nessas condições de subalternização, viver não é encarnar valores. Por isso, pressupomos que o desafio, nesse caso, é antes ontológico do que ético, significa a necessidade de superar a condição de sobrevivência em nome de um projeto de existência. Mas podemos dizer que no debate da alteridade aparece como ambos, tal como fora analisado no caso argelino. Passemos a palavra a Fanon:

Num regime colonial, tal como existia na Argélia, as ideias professadas pelo colonialismo não influenciavam apenas a minoria europeia, mas também o argelino... Quando toda a nação se põe em marcha, o homem novo não é uma produção a posteriori dessa nação, mas coexiste com ela... Essa exigência dialética explica a reticência em relação às colonizações adaptadas e às reformas de fachada... (FANON, 2002, p.356/357).

Mudimbe afirma que nesse ínterim, o africano *tornou-se não só o Outro, que é toda gente exceto eu* (1988, p.28), mas

diante de suas diferenças classificadas, sobretudo pelos exploradores europeus, como anormais, reunidos numa identidade do Mesmo. Ou seja, no contexto da colonização há uma produção de invisibilidade da alteridade africana e uma fixação dos significados possíveis via representação. Para Mudimbe, o conhecimento antropológico que se desenvolve a posteriori, não rompe com esse pressuposto da subordinação do Outro ao Mesmo como mecanismos dos sistemas de poder e controle social. Vemos isso na seguinte passagem:

As disposições de Durkheim sobre a patologia das civilizações, as teses de Lévy-Bruhl sobre sistemas pré-lógicos de pensamento, bem como as hipóteses de Frazer sobre sociedades primitivas, são um testemunho, do ponto de vista funcional, do mesmo espaço epistemológico no qual as histórias sobre Outros e os comentários sobre as suas diferenças são apenas elementos na história do Mesmo e do seu conhecimento (MUDIMBE, 1988, p.47).

Assim, a partir dos autores aqui mencionados, podemos identificar uma crítica a um modelo de representação que forja um tipo de ser. Em todos os casos, as representações dominantes sobre a África e o sujeito negro, reforçam a relação de dominação calcada em estigmas e estereótipos sobre esses lugares e essas pessoas. De todo modo, podemos dizer que tais relações desiguais, tanto no plano epistêmico, político ou ontológico, expressam desafios no tratamento da alteridade.

As representações construídas mediadas pelas imagens projetadas na fala dos forasteiros sobre África, atuam como formas de objetivação do outro. Mesmo assim, podemos dizer que as representações expressam um discurso de alteridade, não há dúvidas, mas uma alteridade construída com base num distanciamento e em sua conseqüente perda do mundo, como partícipes de uma relação de objetivação do outro.

Concordamos com Lander quando ele adverte sobre a existência de “sucessivas separações ou partições do mundo “real”

que se dão historicamente na sociedade ocidental” e as “formas como se vai construindo o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações” (2005, p.23). Assim, entendemos a necessidade de superar as desigualdades e a discriminação que se colocam no âmbito dessas relações, caso contrário a alteridade perde terreno para o controle e a subordinação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética Teoria e Práxis**. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org)*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.169-186.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis. Vozes. 1998.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis. Vozes. 2000.

DUARTE, André. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. In: **Natureza Humana 4 (1)**. Curitiba: Editora UFPR, 2002. pp157-185.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães: Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FREI BETTO. **Alteridade**. Disponível em <http://www.usinadeletras.com.br> acesso em 05/08/2019.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

hooks, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. Tradução Stephanie Borges. Rio de Janeiro: Elefante Editora, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp.21-53.

LEFEBVRE. **La Presencia y La Ausencia. Contribución a la teoría de las Representaciones**. México: FCE, 2006.

LEVINÁS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

MOREIRA, Ruy. As Categorias Espaciais da Construção Geográfica das Sociedades, in **GEOgraphia**, Vol.3, N. 5, 2001.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.

SARTRE, Jean Paul. **A Imaginação**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **Situations II.** Paris: Galimard, 1948.

_____. **Reflexões sobre o Racismo.** São Paulo:
Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia
Fenomenológica.** Petrópolis: Vozes. 1997.

SILVA, Alberto da Costa e. **Imagens da África.** Rio de Janeiro:
Companhia das Letras, 2012.