

“Alteridade” desde Sartre até Bhabha: um *surf* para a história do conceito

Ellen Spielmann
Universida Livre de Berlim

Como proceder para traçar um mapa, levantar uma cartografia deste campo? Começo por imaginar uma situação concreta: “Moço, por favor, como faço para chegar na Praça da Alteridade, na *Place de l’Alterité?* — “Muito fácil”. Até esta praça conduziram, ao fim dos anos 40, três avenidas principais. Estas avenidas foram ampliadas ao fim dos anos 50, e finalmente, como vocês sabem, desde o começo dos anos 60 foram recolocadas pelas auto-estradas e pelos serviços de helicóptero. As avenidas chamam-se *O ser e o nada* (*L’être et neant*) de Jean Paul Sartre de 1943, *O tempo e o outro* (*Le temps et l’autre*) de Emmanuel Lévinas de 1946 e *O segundo sexo* (*Le deuxième sexe*) de Simone de Beauvoir de 1949. A ampliação destas avenidas começou com Jacques Lacan desde seu discurso de Roma em 1953, e com Frantz Fanon no lapso que vai desde *Rostos negros, máscaras brancas* (*Peau noire, masques blancs*) de 1952 e *Os condenados da terra* (*Les damnés de la terre*) de 1958. Os engenheiros da auto-estrada chamam-se Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha.

Voarei agora sobre a *Place de l’ Alterité* com Gayatri Spivak. Ela ressalta, em 1989, a propósito da exposição *Magiciens de la terre*, no Centre Pompidou de Paris, que alteridade é um conceito que aparece em inglês somente em meados dos anos 80 como tomado do francês através da discussão sobre os trabalhos de Emmanuel Lévinas, quer

dizer, com 40 anos de atraso, e — digo de passagem — também a senhora Spivak chega com certo atraso à *Place de l'Alterité*. Ela toma o conceito de Lévinas do *totalmente Outro* sua “chama de rebate” para que o “totalmente outro” (*le tout-autre*) não seja reduzido ao mesmo/ ao próprio. Lévinas diz no livro *O tempo e o outro*: “O outro é o futuro; a relação com o outro é a relação com o futuro”. E continua: “Eu defino o outro não através do futuro, senão o futuro através do outro, pois justo o futuro consta da alteridade total da morte”. O outro que narramos, compreendemos, dominamos une-se e afiança-se com o mesmo/o outro através de um mecanismo: “o estado do espelho” — *stade du miroir*, (nas palavras de Lévinas *face a face avec autrui*, elaborado e formulado por Jacques Lacan.

A prevenção de Lévinas, segundo Gayatri Spivak, está unida à exigência de que antes de qualquer “ontologia” ou “fenomenologia transcendental” introduz-se uma ética da ética do “outro absoluto” (*tout autre*). Se pensamos o discurso de Lévinas sobre o outro até suas últimas consequências, estamos diante de uma radical generosidade no momento da aproximação na qual o mesmo move-se em direção ao outro. E se formos um passo mais além, diremos que, em última instância, ele (o discurso) pede que o outro não agradeça.

Durante o vôo que realiza Gayatri Spivak, em 1989, sobre a *Place de l'Alterité* a partir do convite para comentar o conceito, ela só se preocupa frente a um campo: a “subalteridade” — *subalternity*: campo que ela define como ainda não determinado pela dinâmica de política, cultura política, política cultural, cultura para a política. Para os sujeitos subalternos, não lhes outorga, não lhes concede uma posição de sujeito. No seu trabalho, Spivak situa a subalternidade como *arena of judgement or testin* (“arena de julgamento ou teste”) porque — é esta a forma como argumenta — porque nem a lógica da democracia parlamentarária, nem a planificação socialista, nem a da identidade cultural dão conta dela. Escreve:

This space is not, “uncontaminated“ by the West, and certainly not apart“ by collective social choice. Although cultural or political institutions, by definition, do not give them any support for them to be constituted as social agency of judgement, for my own work (...) Therefor I will say no more than that is for us a space of anxiety. It is also a space of a genuine aporia of history. Both culturalism and the politics of of the nation-state will transform this ambiguous place¹.

Em seguida, tratando por um lado da genealogia da noção filosófica “alteridade”, procuro descrever e discutir diretamente cada uma das

¹ Gayatri Spivak. *Outside in the teaching machine*. New York: Routledge, 1993, p. 213-14.

distinções. Emerge a pergunta: o que é alteridade nos anos 40? Por outro lado, dou peso ao momento mediato: a conexão com outros debates e, com eles, a introdução de um metadiscurso dos discursos sobre alteridade.

Jean Paul Sartre publicou, três anos antes de *O tempo e o outro* de Lévinas, seu primeiro livro de filosofia, *O ser e o nada*, onde desenvolve, programaticamente, uma fenomenologia do outro e da alteridade. Tal filosofia constitui-se em nível dos indivíduos no marco de uma filosofia existencialista. Para isso, Sartre apropriou-se da dialética de “O senhor e o escravo” de Hegel para levá-la ao seu extremo e assim reformulá-la.

Bem, há que se advertir que a estratégia de Sartre faz parte de uma constante na filosofia francesa do século XX. A relação *maitre et esclave* une em francês dois momentos-chave da filosofia do outro: trata-se da relação “Senhor e escravo” em Hegel e “Senhor e escravo” em Friedrich Nietzsche. Com essa espécie de passo de prestidigitação, surge um duplo teclado conceitual por cujo intermédio um conceito vai ser usado para revelar o outro. Sartre intervém em favor de um sujeito forte, capaz de pensar o outro. O que é alteridade em 1943? A argumentação de Sartre é universalista: o outro é sempre uma ameaça, representa um pôr em questão da minha experiência, dotado com o poder de objetivar-me e mover-me para auto-objetivar-me. É claro que essa dinâmica entre o mesmo e o outro deve-se pensar em termos de reciprocidade. A rigorosa ontologia de Sartre divide de maneira cortante consciência e corpo para mover-se dentro dos limites da metafísica. Sem dúvida nenhuma, Sartre é um clássico do século XX e por isso uma figura suscetível de celebrar-se. No ano 2000, publica-se meia dúzia de novos livros, por exemplo: *Le siècle de Sartre* por Bernard-Henri Lévy (Paris: Grasset). Mas, ao mesmo tempo, estou completamente de acordo com as leituras de *O ser e o nada*, que comprovam o fracasso do seu projeto de ontologia. Pois inclusive, na última página do livro, não se sabe ainda o que seja “o ser” e o que seja “o nada” e como se comportam entre si. No entanto, é precisamente a ontologia de Sartre que dá vocação a Octavio Paz para incluir na língua castelhana o conceito de *otredad* como conceito-chave no *El laberinto de la soledad* (1959). Na metade dos anos 50, um grupo de intelectuais em torno da revista *Contorno* orienta-se no rumo do existencialismo de Sartre, para mencionar pelo menos dois exemplos latino-americanos.

Na metade dos anos 40, para resumir, a interpretação existencialista de Hegel serviu para propor um conceito ampliado de razão e da compreensão acerca de “o que em nós e nos outros encontra-se antes e sobre a razão”, segundo a fórmula que propunha Maurice Merleau-Ponty. Em geral, menciona-se Simone de Beauvoir junto com Sartre sem maior

diferenciação. Porém, seus conceitos de alteridade diferem entre si. Em que reside exatamente a diferença? Simone de Beauvoir adota a categoria existencial do outro. Converte-a também em categoria constitutiva da consciência: a consciência humana fundamenta-se no outro. Bem, sua abordagem dá-se — e com isso ultrapassa o núcleo da posição de Sartre — na adoção do conceito de alteridade na sua função crítica cultural. Este origina-se no marco de análises sobre o que divide os sexos (ela não fala em diferença) e sobre as relações de poder e dominação.

Para Simone de Beauvoir, as mulheres existem como outro. Ela foi a primeira a criticar a hierarquização e fixação das assimetrias dos gêneros, que tem em Lévinas seu expoente, seguindo-se, nos rastros dela, Luce Irigaray, Jacques Derrida e Gayatri Spivak. Contradizendo Lévinas, ela declara:

Je suppose que M. Lévinas n'oublie pas que la femme est aussi pour soi conscience. Mais il est frappant qu'il adopte délibérément un point de vue d'homme sans signales la réciprocité du sujet et de l'objet. Quand il écrit que la femme est mystère, il sous-entend qu'elle est mystère pour l'homme. Si bien que cette description que se veut objective est en fait une affirmation du privilège masculin².

As mulheres seriam, segundo Simone de Beauvoir, o negativo dos homens, a carência. No entanto, ela realiza um decisivo deslocamento. Para ela, a identidade de gênero não designa um ser substancial, mas sim uma dimensão cultural e histórica. Na interpretação mais corrente, Simone de Beauvoir aparece intervindo em favor do direito da mulher, a chegar a ser um sujeito existencial, a ser incluída numa universalidade abstrata. Porém, deve-se destacar que sua posição implica também uma crítica fundamental da descorporalização do sujeito cognitivo masculino abstrato, como assinalava Judith Butler, em 1986, no ensaio *Sex and gender in Beauvoir's Second Sex*³. De maneira que Simone de Beauvoir reformula a dialética “amo-servo”, colocando-a sob o signo da assimetria não mútua entre os gêneros. Ela afirma: o corpo feminino deve ser para as mulheres “situação” e “instrumento” da liberdade e não uma essência definitiva e limitadora. “Situação”, aqui, deve ser entendida no sentido existencialista. E isso supõe, em último termo, a teoria da corporalidade de Sartre, que reproduz o dualismo corpo-espírito, apesar de seu intento de alcançar uma síntese entre os conceitos. Na sua leitura de Simone Beauvoir, Gayatri Spivak considera positiva a tentativa de Beauvoir de pensar corporalidade — representada pela figura Mãe — como instrumento para logo desconstruí-la. No seu ensaio *French feminism revisited*,

² Simone de Beauvoir. *Le deuxième sexe I*, Paris: Gallimard, 1961, p. 16.

³ In: Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, n.º 72, p. 74-89. nov./dec., 1986.

Spivak escreve: *I read with sympathy, though against the grain, Beauvoir's figure of the Mother provides an asymmetrical site of passage with the possibility of a strong framing of appropriation that has been protected from a philosophical anthropology, yet not preserved in transcendental talk*⁴. No *Segundo sexo* — publicado em 1949 — há uma nota de pé de página referente aos trabalhos de um tal Dr. Lacan. É óbvio que sua teoria acerca-se da constituição do sujeito — conhecida como “o estado de espelho” — apresentada pela primeira vez em 1936 no Congresso Internacional de Psicanálise, em Marienbad. Era conhecida exclusivamente por um grupo muito pequeno de intelectuais franceses. Era quase um dado de *insiders*.

⁴ Spivak 1993, p. 151.

No começo dos anos 50, entra em cena um psiquiatra e médico da Martinica. Seu nome é Frantz Fanon. O martinicano Fanon ampliou a avenida da alteridade até convertê-la em modelo analítico da experiência colonial. Já com *Rostos negros, máscaras brancas* (1952), radicalizou e sobressaltou as colocações de seus referenciais franceses. No prólogo aos *Condenados da terra* (1958), Sartre chega até a afirmar: “Fanon põe adiante dos nossos olhos o Ocidente desnudo, a civilização desnuda como num strip-tease”⁵. (Porém o problema consiste ao meu ver em que esse pôr a nu não tem a fascinação da sedução, mas sim a de horror).

⁵ Jean Paul Sartre. In: Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro, 1962, p. 22.

O que é alteridade em Frantz Fanon? Fanon transferiu, transplantou o conceito às relações entre as raças, à divisão e à assimetria dos gêneros (esboçados e descritos por Simone de Beauvoir). O decisivo é o seguinte: Fanon transformou o conceito do outro, visto como estrutura fundamental da consciência, com ajuda do instrumentário psicanalítico, para descrever e situar o sujeito colonial. Fanon refere-se ao “estado do espelho” estabelecido por Lacan e assim escreve: “Quando se há entendido este processo descrito por Lacan, não pode restar nenhuma dúvida que o verdadeiro outro do branco foi e segue sendo o negro e vice-versa. Somente que “o outro”, destaca Fanon, “é percebido pelo branco ao nível da imagem corporal em forma absoluta, como o não Eu”⁶.

⁶ Frantz Fanon. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952, p. 178 (a tradução é minha).

Fanon remete ao mesmo tempo para os limites das categorias psicanalíticas quando inclui realidades históricas e econômicas no seu diagnóstico da situação colonial. Também em Fanon, desta vez referindo-se às questões de raça, o corpo é compreendido em termos de “situação” e “instrumento”. E por conseguinte nas suas análises do colonialismo resulta que o corpo torna-se instrumento de liberação. Fanon postula uma igualdade entre liberdade e consciência. A consciência possui a capacidade de expressar dúvida. Consciência, raça e corpo se relacionam entre si. A propósito do seu grande mestre, anota Fanon: “Jean Paul Sartre tem esquecido que o negro sofre com seu corpo de outra maneira

que o branco” e, em seguida, agrega “inclusive se os estudos de Sartre sobre a existência do outro mantêm sua vigência (na medida em que *O ser e o nada* descreve a consciência alienada), sua aplicação à consciência negra revela-se como falsa: porque o branco não é somente o outro, mas sim o-real-ou-imaginário-amo”. Fanon utiliza no fim de *Rostos negros, máscaras brancas* a expressão “alteridade originária”. Assume, assim, a problemática da “dupla consciência”, formulada em *The Souls of Black Folk* de 1903 pelo intelectual negro W.E. Du Bois. Este termo designa a situação do *double bind* dos americanos negros. À pressão para assimilar-se *to bleach his negro soul*,⁷ a resposta de Du Bois é de um rechaço sem nenhum compromisso. Esta postura estratégica vale também para Fanon. De particular interesse para os debates atuais é sua posição sobre o papel da violência na política da luta da liberação nacional contra o colonialismo. Fanon declara em 1958, durante a época da guerra na Argélia: “O colonialismo francês é uma guerra com violência, deve ser derrotado com violência. Nenhuma diplomacia, nenhum gênio político, nenhuma habilidade pode dominar ele.” Até hoje posições como essa dão lugar a notórias irritações entre aqueles teóricos da alteridade que seguem linhas dominantes. Tzvetan Todorov considera o momento “curativo” das reações de violência e de vingança com suspeita no seu livro *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre* (1982)..

Pode-se afirmar que na filosofia e nas ciências sociais dos anos 40 e 50, incluídas a antropologia social e a psicanálise, o outro teve o papel de um limite que devia servir para ampliar a razão e o conhecimento, para compreender enfim o irracional.

A experiência da alteridade das mulheres, a que me referi, já que ultrapassa os limites da razão, tornou-se objeto de pesquisa. O mesmo vale para as experiências de psicóticos e neuróticos, primitivos e selvagens. Resulta que serviram para ampliar o conceito da razão. Somente a geração de pensadores e cientistas dos anos 60 e 70, segundo anota Vincent Descombes, pôs fim aos esforços de integração do outro dentro de um conceito ampliado de razão.

Os intentos desenvolvidos até então para ultrapassar o heterogêneo, dotar sentido ao absurdo e traduzir o outro na linguagem do mesmo levaram a uma reorientação com efeitos às vezes de choque. Michel Foucault toma posição na Praça da Alteridade e escreve uma história da psiquiatria resumível pelo seguinte apotegma: “O psiquiatra fala de loucos, mas os loucos não falam”.

O fenômeno da loucura reside, segundo afirma Foucault, naquela cadeia de divisão da razão cujas origens encontram-se na separação entre o “mesmo” e o “outro”. A reorientação epistemológica estabelece-se

⁷ William E. B. Du Bois. In: *Three negro classics*. New York: Avon Books, 1965, p. 213-390, p. 215.

em nova forma. Os caminhos que segue Foucault são a revisão do conceito do sujeito e a problematização das representações do outro. A leitura desconstrutivista de Lévinas que pratica Jacques Derrida em *Violence et métaphysique* enfoca a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, que ignoram a alteridade, para assim estabelecer as consequências disso na ética de Lévinas. Jacques Derrida escreve:

La conséquence en serait double, a) Ne pensant pas l'autre, elles n'ont pas le temps. N'ayant pas le temps, elles n'ont pas l'histoire. L'altérité absolue des instants, sans laquelle il n'y aurait pas de temps, ne peut être produite — constituée — dans l'identité du sujet ou de l'existant. Elle vient au temps par autrui. Bergson et Heidegger l'auraient ignoré, Husserl encore davantage. B) Plus gravement, se priver de l'autre (non par quelque sevrage, en s'en séparant, ce qui est justement se rapporter à lui, le respecter, mais en l'ignorant, c'est-à-dire en le connaissant, en l'identifiant, en l'assimilant), se priver de l'autre, c'est s'enfermer dans une solitude... et réprimer la transcendance éthique. En effet, si la tradition parménidienne — nous savons maintenant ce que cela veut dire pour Levinas — ignore l'irréductible solitude de l'“existant”, elle ignore par la même le rapport à l'autre⁸.

⁸ Jacques Derrida. *Violence et métaphysique*. In: Id. *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, p. 135-6.

Este contexto seria também o lugar para aludir-se a outras buscas que têm ajudado no projeto da arqueologia do saber, na genealogia e na desconstrução. O ponto de partida dessas buscas é a abertura das teorias do discurso às vozes daqueles que têm sido constituídos como outros. Penso em particular na antropologia pós-moderna, nos trabalhos desenvolvidos a partir do seminário *Writing culture* de Santa Fé e, mais em particular, nas abordagens de James Clifford. A consideração do trabalho do antropólogo como trabalho de escritura e das etnologias como textos andou junto com a crise da autoridade etnológica, quer dizer, da crise da autoridade do etnógrafo para inventar com sua escritura o outro e a outra cultura. Um campo especial de análise inovadora são as teorizações do discurso colonial.

Os termos-chave da teoria pós-colonial são “o outro” e “a alteridade”. Seu engenheiro mais importante é Edward Said. Ele desenvolveu com *Orientalism* (1978) um modelo de análise para mostrar de que maneira funcionam autodescrições e autodefinições através do processo de assumir estereótipos da civilização ocidental. Said mostra, nas suas investigações sobre o passado imperial e o presente pós-imperial, de que maneira a constelação estabelecida por Foucault, entre saber e poder, atua em concreto e como dentro dessa relação estreita de inter-

câmbio funcionam — com êxito — controle imperial e a política de expansão européia.

Said une a afirmação de Foucault com a relação reformulada por Sartre entre amo e servo, vinda de Hegel, transpondo-a em dicotomia entre o mesmo e o outro. Said argumenta que a relação colonial entre colonizadores e colonizados, o outro marginal, é uma relação hierárquica que não supõe intercâmbio mútuo, quer dizer, saber sobre o outro possibilita representação, apropriação do outro, cria e legitima o direito de terminação arbitrária e de controle de acordo com os próprios interesses econômicos e geopolíticos. Em *Culture and imperialism* (1993), ele escreve:

In time, culture comes to be associated often aggressively, with the nation or the state; this differentiates “us” from “them”, almost always with some degree of xenophobia. Culture in this sense is a source of identity, and a rather combative one at that, as we see in recent “returns” to culture and tradition. These “returns” accompany rigorous codes of intellectual and moral behavior that are opposed to the permissiveness associated with such relatively liberal philosophies as multiculturalism and hybridity. In the formerly colonized world, these “returns” have produced varieties of religious and nationalist fundamentalism⁹.

Dentro da disciplina fundada por Edward Said, podem-se situar os trabalhos de Homi Bhabha. A autorização dos conceitos “*the Other*” e “*alterity*” sofre uma importante mudança entre dois textos-chaves. *The other question* (1983) e *Post-colonial criticism* (1992). No primeiro texto “*Alterity*” está unido como processo ao conceito de “*mimicry*”, desprendido de uma leitura de Lacan: trata-se do intento de um deslocamento da posição e dos efeitos do sujeito colonial através dos movimentos da repetição, da iteração e da variação. Porque, assim argumenta Bhabha: *The colonial stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive, and demands not only that we extend our critical and political objectives but that we change the object of analysis itself*¹⁰.

No segundo texto, o processo “*of alterity*” também adquire um papel decisivo, porém há que se precisar que se trata de um papel transformado. Bhabha define a perspectiva pós-colonial como algo que: *forces us to rethink the profound limitations of a consensual and collusive ‘liberal’ sense of cultural community*. Que papel tem a alteridade dentro da perspectiva pós-colonial? A resposta de Homi Bhabha não pode ser mais conclusiva. Bhabha declara: “Insisto em que a identidade cultural e

⁹ Edward Said. *Culture and imperialism*. New York: Knopf, p. XIII.

¹⁰ Homi Bhabha. *The other question*. In: *Screen*, vol. 24 n.º 6, p. 18-35, p.22, 1983.

política é construída através de um processo de alteridade.” O núcleo decisivo de suas propostas é o seguinte parágrafo:

Questions of race and cultural differences overlay issues of sexuality and gender and overdetermine the social alliances of class and democratic socialism. The time for ‘assimilating’ minorities to holistic and organic notions of culture value has dramatically passed. The very language of cultural community needs to be rethought from a post-colonial perspective¹¹.

¹¹ Homi Bhabha. In: Stephen Greenblatt/Giles Gunn ed., *Redrawing the boundaries: the transformation of english and american literary studies*, New York: MLA, p. 437-65, p. 441, 1992.

Resta colocar a questão dos debates sobre alteridade na América Latina. Concentra-se no debate sobre Próspero e Caliban, retomado pelo intelectual cubano Roberto Fernandez Retamar, em 1971, depois da crise pós-revolucionária, quando a identidade cubana estava em questão. Provocado pelo *affaire* de Padilla, Fernandez Retamar retomou a história de colonizadores e colonizados, de Próspero e Caliban, para pensar e resolver esse problema central através da construção do sujeito coletivo. Na re-leitura de Fernandez Retamar está fixada a dicotomia colonização/anticolonização e imperialismo/anti-imperialismo, o outro é os EUA. O grande mérito de Fernandez Retamar encontra-se na postura estratégica da inversão das relações opostas entre Próspero e Caliban, assim que consegue valorizar a própria cultura. Em *Nuestra América y Occidente* (1976), ele sublinha a idéia de que os verdadeiros latino-americanos não “são europeus” e declara: “*es decir “occidentales” (...) Los grandes enclaves indígenas de nuestra América (...) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó “civilización a devastadora”, sobreviven la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en estas tierras*”¹².

¹² In: *Casa de las Américas*, n.º 98, p. 36-57, p. 51.

No ato da inversão das posições, ele reduz o conceito de alteridade a simples atitude: reproduzir o outro. Ademais, suas reflexões inscritas no discurso nacional não chegam a adaptar o conceito psicanalítico de Fanon. *Caliban y otros ensaios. Nuestra América y el mundo* (1976) é o único texto traduzido que circula nos Estados Unidos. Publicado em 1989, com introdução de Fredric Jameson, o texto foi criticado pelo seu esquematismo de cunho anti-ocidental pela crítica. Continua a ser criticado com toda razão, mesmo quando Fernandez Retamar introduz em versão ampliada o termo “postoccidentalismo”. O interesse de Jameson pela literatura do chamado Terceiro Mundo surgiu em 1986, quando ele propôs uma leitura *tout-cour*: ler todas as obras dessa literatura como alegoria nacional¹³. No prefácio de *Caliban* salta à vista: a estratégia de Jameson é inscrever-se no debate pós-colonial e assim ganhar peso. O

¹³ Fredric Jameson. *Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism*. In: *Social Text*, n.º 15, p. 65-88, 1986.

prefácio serve para transformar Caliban em texto de articulação de diferença cultural e, ao mesmo tempo, transformar a si mesmo em teórico pós-colonial.

Reflexões de outra linha vêm do lado do teólogo de libertação Enrique Dussel. Ele dá peso à necessidade de postular o *otro latinoamericano zu postulieren*, colocando argumentos éticos¹⁴. O problema é que Dussel não deixa claro quais são as condições históricas concretas para o outro agir. Outro vazio branco que se encontra na perspectiva teológica tomada por Dussel é: as mulheres desvanecem no horizonte¹⁵. A falta do debate sobre o conceito Alteridade ou seu atraso¹⁶, na América Latina, explica-se pela força e presença do conceito da mestiçagem. O processo de mestiçagem como ato para valorizar o índio como outro, construído pela síntese com o espanhol/português, alcançou o mesmo nível do colonizador. A síntese e a valorização da cultura própria nacional bloquearam pensar e conceitualizar „alteridade“. Dentro da nova etapa da globalização cultural, observamos no debate uma série de mudanças e deslocamentos. Isso se mostra em particular no campo das teorias culturais, as quais buscam traçar novas cartografias.¹⁷

¹⁴ Enrique Dussel. *Camines de la liberación latinoamericana*, Tomo. 2 Teología de la liberación y ética, Buenos Aires: Latinoamérica Libros 1974.

¹⁵ Marta Zapata. *Filosofia de la liberación y liberación de la mujer*. In: *Debate Feminista*, Vol.16, p. 69-97, 1997.

¹⁶ Em 1996 publicou-se o número titulado *Otridad* da revista *Debate Feminista*, colocando a pergunta: *cómo asume al otro, al diferente, al extraño*. Vol. 13, p. IV. Abril 1996.

¹⁷ Ve Roman de la Campa. y *Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: Discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza*. In: Mabel Moraña (ed.), *Crítica cultural teoría literaria latinoamericana*, *Revista Iberoamericana*, nº 176-177, p. 697-717.