

IDENTIDADE E O RECONHECIMENTO DO OUTRO NO CONTEXTO DOS DIREITOS HUMANOS

Maria Cristina Leal de Freitas¹(PG-UEMS)
Carlos Eduardo França² (UEMS)

*Imagine there's no countries [...]
Nothing to kill or die for [...]
Imagine all the people
Living life in peace*

John Lennon

Resumo: Este artigo tem por objetivo realizar uma reflexão sobre a questão da identidade apontando para o papel do reconhecimento do outro na constituição identitária. Trata-se de uma abordagem multidisciplinar passando por contribuições da Sociologia, Psicologia e Filosofia. Como fio condutor desta abordagem, constata-se que a capacidade em relacionar-se com a diferença e o *não-eu* constitui-se em ponto essencial no processo de constituição identitária, e que, portanto, o não contato com o *outro* e o reconhecimento das diferenças podem afetar este processo. O texto divide-se em três eixos analíticos: o papel do *outro* na constituição do *eu*, de sua identidade, a relação do indivíduo com o *outro* (estranho), estrangeiro, a percepção do *outro* como um semelhante, um ser humano. A identidade, saber *quem eu sou* e saber *quem o outro é*, se tornou condição para o desenvolvimento das relações no mundo contemporâneo, é construída socialmente através de processos de exclusão e inclusão, fundamentada na semelhança e primordialmente na diferença. Assim, a percepção das diferenças torna-se fundamental para a afirmação de um grupo frente ao outro diferente. O problema é que reconhecer o *outro* ocorre por meio de um processo classificatório, que padroniza, cria um parâmetro único de comparação, hierarquizando o que deveria ser visto apenas como diferente. Essa reflexão perpassa desde a ideia da identidade como algo pessoal e coletivo, construída socialmente, procurando pensar como os indivíduos manejam suas identidades coletivas diante das diferenças e, como a afirmação de uma identidade, nos dias de hoje, pode contribuir para a discriminação. Trata-se de uma discussão fundamental na contemporaneidade, onde vemos a extinção das diferenças, seja através de uma padronização, hegemonização, efeitos da globalização, procurando reduzir tudo a um mesmo, seja pela exclusão daquele que é apontado como o estranho. Nesse sentido o tema identidade é central na questão dos Direitos Humanos, uma vez que, as explicações relativas ao modo como o sujeito se constrói são permeadas pela interação com o *outro* e reconhecimento do *outro*.

Palavras-chave: Identidade. Alteridade. Estranho. Estrangeiro.

Abstract: This article aims to carry out a reflection on the question of identity pointing to the role of the other recognition in the Constitution of identity. It is a multidisciplinary approach going through contributions of Sociology, Psychology and Philosophy. As a guiding principle of this approach, it is noted that the ability to relate to the difference and the not-self is

¹ Psicóloga, formada em Direito e Ciências Sociais, mestranda do Curso de Programa de Pós- Graduação *Stricto Sensu* em Educação pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – unidade Paranaíba. E-mail: mcleal_freitas@homtmail.com

² Doutor em Ciências Sociais pela UNESP/Marília, e professor do curso de Ciências Sociais da UEMS - Unidade de Paranaíba. E-mail: carlostrolls@yahoo.com.br.

essential point in the process of identity formation, and that, therefore, no contact with each other and the recognition of differences can affect this process. The text is divided into three analytical axes: the role of the other in the Constitution, of its identity, the relationship of the individual with the other (stranger), foreigner, the perception of the other as an equal, a human being. The identity, know who I am and know who the other is, has become a condition for the development of relations in the contemporary world, is constructed socially through processes of exclusion and inclusion, based on similar and primarily on the difference. Thus, the perception of differences becomes critical to the assertion of a group facing each other different. The problem is that know one occurs through a qualifying process that standardizes, creates a unique parameter of comparison, tiering what should only be seen as different. This reflection is from the idea of identity as something personal and collective, socially constructed, trying to think as individuals manage their collective identities on the differences and, as the assertion of an identity, these days, can contribute to discrimination. This is a fundamental debate in contemporary times, where we see the extinction of differences, whether through a standardization, building, effects of globalisation, reduce all the same, whether by the exclusion of what is touted as the stranger. In this sense the subject identity is central to the issue of human rights, since the explanations concerning the way in which the subject is built are permeated by the interaction with the other and recognition of the other.

Key worlds: Identity. Otherness. Stranger. Foreigner.

Introdução

A questão da identidade para Bauman (2005, p. 24) é um fenômeno recente da era do pós-guerra e da era da globalização, por conta da revolução dos transportes e o enfraquecimento do poder aglutinador das vizinhanças. Escreve ele (BAUMAN, 2005, p. 24): “As margens incharam rapidamente, invadindo as áreas centrais da coabitação humana. De súbito, era preciso colocar a questão da identidade [...]”.

Assim, a maior aproximação entre as diferentes sociedades e nações fez emergir uma busca por uma identidade, saber *quem eu sou* e saber *quem o outro é*, tornando-se condição para o desenvolvimento das relações no mundo contemporâneo.

Diante desse cenário, torna-se necessária a retomada da questão da identidade, mais especificamente no que diz respeito ao papel do reconhecimento do *outro* e da diferença dentro do processo de constituição identitária. A formação da identidade se dá num contexto de relações de reconhecimento do *outro* como um igual ou um diferente.

Ao organizar e dar sentido ao mundo que o cerca, o indivíduo se situa em termos de pertença categorial, permitindo a ele se definir, ao mesmo tempo em que, define o *outro*. E uma vez associado a uma categoria ou grupo social, surge outra questão: *o que significa pertencer a este grupo?* A resposta a esta questão implica pensar nos atributos que tornam

distinto o grupo que o indivíduo associou à sua autoimagem daqueles que ele dissociou dessa mesma autoimagem.

Etimologicamente a palavra identidade vem do latim *identitas*, em que *idem* se refere ao mesmo e *dade* indica estado ou qualidade, ou seja, traz a ideia de algo idêntico a si mesmo presente. Porém, identificar-se também significa tornar-se igual ao *outro*, como também diferente. Igualdade e diferença acontecendo ao mesmo tempo. Diante desta aparente contradição surge a questão do encontro com a diferença: como pensar a identidade sem o encontro com o diverso?

Trata-se de uma discussão fundamental na contemporaneidade, onde se observa a extinção das diferenças, seja através de uma padronização, hegemonização, consequências da globalização, procurando reduzir tudo a um mesmo, seja pela exclusão daquele que é visto como o estranho. Neste sentido, como pensar o ressurgimento da intolerância nos dias atuais, que faz lembrar o que Hannah Arendt (1990) chamou de “banalização do mal”?

A questão do reconhecimento do *outro* está presente nos debates acadêmicos e na luta por direitos, uma vez que as “minorias” reivindicam o direito de terem suas especificidades reconhecidas para que seus direitos sejam assegurados. Existe, então, uma dimensão política na questão identitária, pois parece haver um valor estratégico da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados.

Nesse sentido o tema identidade é central na questão dos Direitos Humanos, uma vez que, as explicações relativas ao modo como o sujeito se constrói são permeadas pela interação com o *outro* e reconhecimento do *outro*.

Se a categoria de identidade é colocada em questão, para pensar a questão do reconhecimento do *outro*, é preciso partir do questionamento do que se compreende por “alteridade”. Nesse sentido a busca por uma identidade ocorre por uma busca de reconhecimento que se faz frente à alteridade, pois é através da convivência social que se busca a autoafirmação das diferenças em relação aos outros grupos e a não aceitação de um único modo de ser.

Etimologicamente a palavra alteridade deriva do latim *alteritas* em que *alter*, se refere ao que é diferente, que é *outro* e a palavra *dade*, indica estado ou qualidade; significa ser *outro*, constituir-se como *outro*; implica o indivíduo ser capaz de se colocar no lugar do *outro*, numa relação baseada no diálogo e valorização das diferenças existentes.

Viñar (1994, p.11) lembra que “[...] questionar uma identidade não é apenas definir o que esta contém e alberga em seu interior, mas é também definir suas fronteiras e limites”.

Com o objetivo de buscar analisar a questão da identidade e o reconhecimento do próximo e sua importância na questão dos Direitos Humanos, o presente texto realiza um mapeamento de algumas discussões sobre o tema, em uma abordagem multidisciplinar, percorrendo alguns teóricos da Filosofia, Sociologia e Psicologia que se debruçaram sobre o tema.

Busca-se, com a análise aqui desenvolvida, trazer à tona elementos fundamentais para a compreensão do desafio posto com o encontro, cada vez mais intenso, entre as diferenças em um mundo globalizado. Essa reflexão perpassa desde a ideia da identidade como algo pessoal e coletivo, construída no nível individual e social, procurando pensar como os indivíduos manejam suas identidades coletivas diante das diferenças e, como a afirmação de uma identidade envolve o reconhecimento (ou não) do próximo, podendo contribuir tanto para a aproximação como para a discriminação.

1 O *outro* na constituição do *eu*, de sua identidade

*Atento ao que sou e vejo
Torno-me eles e não eu.
Fernando Pessoa*

O ser humano se vê diante de coisas e de outras pessoas com as quais deve interagir no mundo que vive. O homem é um ser social por definição e, conforme explicita Augras (1981, p. 55), o seu crescimento individual depende do encontro com os demais, o ser no mundo é ser com os *outros*, o conhecimento do *outro* supõe a compreensão da existência como ser da coexistência. E Augras (1981, p. 56) conclui: “A compreensão de si fundamenta-se no reconhecimento da coexistência, e ao mesmo constitui-se como ponto de partida para a compreensão do outro”.

Identidade designa o conjunto de traços próprios de um sujeito ou de uma comunidade e está vinculada à consciência que uma pessoa tem de si. A autoconsciência resulta da relação com a consciência do *outro*. O sujeito não pode se ver inteiramente, é a relação com o *outro* que permite conhecer a totalidade do *eu*. É perante o *outro* que se pode falar em *eu*. Mas para isso é preciso distinguir o *eu* e o *outro*. Assim, a identidade é construída através de processos de exclusão e inclusão, fundamentada tanto na semelhança como na diferença.

A identidade, enquanto característica singular de um indivíduo que o distingue do *outro*, implica, uma dualidade: a identidade pessoal (ou a identidade para si) e a identidade para os *outros*. Esta dualidade implica que a identidade pessoal tem de ser reconhecida e

confirmada pelos *outros*.

Nesse sentido, expõe Ciampa (2001, p. 22): “Nada o distingue, nada o singulariza: nem seu nome, nem seus pais, nem o passado, nem o corpo, nem o lugar onde vive, nem a vida, nem a morte o individualizam.” E conclui: “Sua identidade transcende sua individualidade.” Há uma identidade coletiva, que compartilha com *outros*.

Conforme Manzano (2010, p. 27) explicita “[...] para o homem se tornar mais humano é reconhecer o valor do próximo e nossa própria natureza, nossa constituição interna, psicológica, aponta para a necessidade do próximo em nossas vidas e na formação do ser”.

Entretanto, Augras (1981, p. 56) explica que a coexistência é também *co-estranheza*, uma vez que, o homem é desconhecido de si para si mesmo, então, o *outro* fornece um modelo para a construção da imagem de si e revela que, a imagem de si comporta uma parte igual de alteridade; essa é a ambiguidade do *ser para si* e para os *outros*, integrar a duplicidade do ser idêntico e *outro*, relacionar-se com a própria alteridade é uma questão central do indivíduo para que possa se conhecer.

Ao entrar em contato com o *outro*, outros povos, outras culturas renova-se a percepção que o indivíduo tem de si mesmo. Como explicita Jodelet (1989, p. 28-29), a alteridade interroga nosso tempo, “[...] alterité de l’ailleurs – celle de pays, de peuples dont la découverte renouvelle notre savoir sur l’homme et questionne l’image que nous avons de nous”³.

O encontro com o diverso, com a diferença, pode tanto se apresentar no outro, que está ao lado, em outro país, como no próprio sujeito, ou seja; naquilo que nele se diferenciou do já conhecido.

Jodelet (2005, p. 12) entende que: “[...] l’alterité s’oppose à l’identité et pose la diversité, la pluralité qui impliquent la difference. Située au sein du même, elle suppose une certaine rupture et parfois une menace pour l’intégrité”⁴.

Em concordância com Jodelet, Viñar (1994, p. 15) afirma que a alteridade “[...] é percebida como risco de ruptura da unidade, risco necessário, porque a generalidade primordial tanto protege quanto asfixia”. O *outro* o faz sair de si e ir além do já conhecido, que controla, rumo ao desconhecido, que não controla. É necessário reconhecer que o *outro*

³ “[...] alteridade do outro lado – daqueles países, povos em que a descoberta renova nosso conhecimento sobre o homem e questiona a imagem que temos de nós”. (tradução livre).

⁴ “[...] a alteridade se opõe à identidade e gera a diversidade, a pluralidade que envolvem a diferença. Situada ao sentido do mesmo, ela pressupõe uma certa ruptura e, às vezes, uma ameaça à integridade. (tradução livre).

não pode ser reduzido às suas preferências, opiniões, desejos e que após o contato com o *outro*, não há mais retorno a si mesmo.

Para Arendt (2007, p. 15-16) a condição humana da pluralidade está relacionada ao “[...] fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”. A pluralidade humana está ligada à singularidade, tendo como um dos seus pilares a construção da identidade.

Mesmo contendo a multiplicidade o indivíduo permanece como um sujeito único e, desta forma, conforme Morin (2002, p. 95) “[...] os outros moram em nós; nós moramos nos outros [...]”. Somos únicos em meio à dualidade e à multiplicidade.

A constituição da identidade se dá tanto pelo rompimento com a unicidade e mesmidade como pela constatação de estar sempre mudando. Adorno (1985) analisa este rompimento analisando a Odisseia vivida por Ulisses. No final da longa jornada do herói, que busca (re)conquistar sua identidade, é necessário que ele negue parte de quem foi, parte de seu *eu*, disfarçando-se; o que acaba por revelar a Ulisses um lado seu até então desconhecido. E é esta aparente contradição entre os significados da identidade que mostra as formas como ela vai se constituindo, nas quais as articulações da diferença e da igualdade se atualizam no sujeito.

Para Sartre, em *O Ser e o Nada* (2009), o homem busca ser consciência de si, ocupa-se de si, é um *ser-para-si*, ocupa-se de obter conhecimento de si, e para atingi-lo, precisa do *outro*, que seja um espelho, uma outra consciência, que mantém uma distância real, garantindo, assim, uma objetividade. O ser humano é quem pode compreender-se porque pode refletir sobre si mesmo e sobre sua existência.

O *outro* é uma necessidade do ser humano, pois *eu* é o reflexo do *outro*, ou seja, cada um é o que o *outro* vê. Essa é a “dualidade ontológica do eu e do eu do outro”, como explica Sartre (2009, p. 94-96), a minha existência presume “[...] a existência do outro, a minha existência para o outro e a existência do outro para mim [...] Não posso me conhecer salvo por intermédio do outro [...]” uma vez que, continua ele (SARTRE, 2009, p 290) “o outro é o mediador entre mim e mim mesmo”. Apesar desta necessidade da presença do *outro*, o *ser-com*⁵, em relação com o mundo, com os *outros* e consigo mesmo é essencialmente angústia. A liberdade do indivíduo encontra seu limite no encontro com o *outro*.

⁵ Sartre (2009) utiliza o *ser-com* de Heidegger (2005), mas diferente deste, possui um caráter ético, o *outro* com o qual me relaciono é o *outro* que está junto de *mim* no mundo, o *ser-com* se torna o plural do *eu*, o nós. Para Heidegger (2005) a constituição do *ser-com* ocorre em um nível ontológico, é um modo de ser do homem, não tem conotação valorativa.

Sartre (2009) pensa o *eu* como função do *outro*, *eu* sou sempre para o *outro*, a chave está na exterioridade, ou seja, a consciência se percebe no ato de perceber o *outro*. Sartre (2009, p. 453) escreve: “[...] o outro me olha e como tal, detém o segredo do meu ser e sabe o que sou, assim, o sentido profundo do meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência [...]”.

Em *Entre quatro paredes* (2005)⁶, Sartre mostra a necessidade da tomada de consciência do ser humano tendo o outro como referência, indispensável ao conhecimento de si mesmo.

Na seguinte passagem da peça Sartre (2005, p. 68) deixa claro a importância do *outro* na consciência de si mesmo: “Olha dentro dos meus olhos. Você consegue se ver? Estou te vendo. Por inteiro. Me pergunta o que você quiser. Nenhum espelho vai ser mais fiel que eu”. Diante da presença constante do olhar do *outro*, Sartre declara (2005, p. 125), através do personagem Garcin no final da peça, que “o inferno são os outros”, ou seja, ser visto pelo *outro* significa a constituição do meu *ser* como objeto do conhecimento alheio, outras significações colam aos meus atos.

A presença do *outro* representa a alienação de minha liberdade. A relação com o outro é conflituosa, para Sartre (2009, p. 454-510) “o conflito é o sentido originário do *ser-para-outro*”, pode gerar ódio, “ira de todos os outros em um só outro”, indiferença, “cegueira com relação aos outros”, mas é um autoengano, pois sabemos que o *outro* está ali. Para Sartre (2009, p. 507-508) tolerar o *outro* é outra tentativa frustrada de resolver o conflito, não significa respeito à liberdade do *outro*, o *outro* está aí e isto não pode ser superado.

2 O *outro*: estranho, estrangeiro

*Deixai-me nascer de novo
Nunca mais em terra estranha
Mas no meio do meu povo...
Cecília Meireles*

As grandes guerras foi o marco para formalização e reconhecimento dos Direitos Humanos no âmbito interno e global, e a formalização dos Direitos Fundamentais, a partir da segunda metade do século XX, mas é preciso reconhecer que este tema já esteve presente em outros momentos da história da humanidade, como na época dos Descobrimentos no final do Século XV, do contato com a diferença radical entre o povo europeu com os povos das

⁶ A história se passa no inferno (não o cristão), representado por um salão sem janelas para o qual três personagens (um homem e duas mulheres que têm em comum serem assassinos) são levados e nele permanecem condenados a uma insuportável vida sem interrupção.

Américas. Este encontro resultou na dizimação de grande parte dos indígenas pelo conquistador.

Todorov (2003, p. 06-07), em sua obra *A conquista da América: a questão do outro*, aborda a questão da descoberta do *outro* a partir da descoberta da América por ser “o encontro mais surpreendente de nossa história” e sua conquista “anuncia e funda nossa identidade presente”. Todorov (2003, p. 03) inicia seu texto:

Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro* [...] Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não é se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou *aqui*, pode separá-los e distingui-los de mim.

Nesse sentido, Castells (2010, p. 22) ressalta que a identidade é “[...] a fonte de significado e experiência de um povo” – nomes, idiomas, culturas que representem distinção entre o *eu* e o *outro*. A distinção, de acordo com Todorov (2003, p. 06-07), pode se referir a um grupo social ao qual o indivíduo não pertence dentro de uma mesma sociedade ou a uma outra sociedade e, esta pode se aproximar a do indivíduo no plano cultural, moral e histórico ou, ser completamente estranha.

Diante dos povos encontrados, Todorov⁷ (2003) aponta em seu texto, três reações do conquistador: de indiferença, de recusa do *outro* como ser humano ou considerando-o inferior, de procurar conhecer o *outro* para dominá-lo ou destruí-lo.

Leite (2007, p. 17) resume em duas tendências de reação diante do estranho: uma de admiração e aceitação e outra de desprezo e recusa. Segundo este autor (LEITE, 2007, p. 17-19) o grupo do qual o indivíduo faz parte provoca, “sentimentos de segurança e bem-estar” por terem em comum uma língua, um passado, costumes, mas também desprezo; já o estrangeiro provoca desconfiança, medo, além das dificuldades em compreender uma língua e costumes diferentes, mas também pode suscitar algo a “descobrir e conquistar”. Esta é a ambivalência do ser humano diante do estranho e do conhecido.

⁷ Na primeira parte, Todorov (2003) chama a atenção para a indiferença de Colombo frente ao *outro* ao não se interessar na comunicação e observando suas anotações, carregadas de descrições sobre a Natureza, os homens que vê aparecem unicamente porque fazem parte da paisagem. Outro aspecto se refere à influência da crença religiosa de Colombo na interpretação da realidade. Na segunda parte aborda a conquista do México pelos espanhóis através de Cortez que procurou compreender a cultura, costumes do *outro*, aprendendo a sua língua. Na terceira parte, apresenta a recusa que se faz do *outro*, ao ver o *outro* como objeto (próximo aos animais) ou atribuindo certa humanidade ao *outro*, mas o vê como inferior; em todo caso, não se respeita a identidade do *outro*.

Entretanto, o indivíduo pode sentir-se estrangeiro em seu próprio país. *O Estrangeiro* de Camus (1982), é um exemplo do sentir-se deslocado, sentir-se estrangeiro em sua própria terra. O protagonista Mersault ao ser atacado por um árabe com uma faca (na verdade o ataque seria dirigido ao seu amigo) o mata com cinco tiros de revólver; ele é preso e no decorrer do processo tudo em sua vida parece ganhar relevância no sentido de torná-lo um assassino frio; ele vai parecendo um estranho, um estrangeiro diante dos outros por não corresponder às normas sociais, ao que a sociedade espera em termos de atitudes, posturas, pensamentos de um indivíduo diante de determinadas situações (no caso, ele não chorar no velório da mãe, não acreditar em Deus). Tudo vai se encaminhando para o óbvio a sua culpabilização e conseqüente sentenciamento à morte. A sua atitude passiva e muitas vezes de indiferença, como se estivesse assistindo a um filme. Aos poucos vai se sentindo cansado de tudo aquilo, só queria voltar para sua cela, deixar acontecer, deixar-se morrer. Pensa Mersault: “No fim de contas, isto é claro como a água. Hoje ou daqui a vinte anos, era o mesmo eu quem morria”. (CAMUS, 1982, p. 288).

A sensação é a mesma relatada pelo personagem Roquetin na seguinte passagem de *A Náusea* de Sartre (1938, p. 174): “J'ai envie de partir, de m' en aller quelque part où je serais vraiment à ma place, où je m' emboîterais [...] Mais ma place n'est nulle part; je suis de trop”.⁸

Esse descompasso na convivência entre os humanos e sua conseqüente fonte de sofrimento para si mesmo foi discutido por Freud, com pouco otimismo nos seus efeitos para os rumos da civilização. Freud (2010) reconhece na questão da convivência com o *outro* uma das principais fontes do sentimento de um mal-estar estrutural, capaz de levar algumas pessoas ao isolamento voluntário e observa que o movimento de agregar, na condição de semelhante, implica em uma exclusão dos diferentes. Ao assim se expressar, Freud (2011) indica que não se considera semelhante qualquer pessoa e que, nessa articulação semelhante-diferente, há alguma coisa a ser processada, para que as pessoas possam compartilhar vivências em comum, sem se sentirem ameaçadas pela diferença.

No texto *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (2011) desenvolve este tema, refletindo acerca da natureza das relações emocionais entre os homens em geral e das principais características das formações grupais, visando explicar as alterações na vida mental do sujeito num grupo. Ele (FREUD, 2011) afirma que em toda relação emocional íntima

⁸ “Eu tenho vontade de partir, de ir a qualquer parte onde estarei em meu verdadeiro lugar, onde eu me encaixarei... Mas meu lugar não está em lugar algum, eu estou demais”. (tradução livre)

haveria resquícios de sentimentos hostis, verificando nestes sentimentos uma expressão do narcisismo, fundamental para a autopreservação:

Nas antipatias e aversões indisfarçadas que as pessoas sentem por estranhos com quem têm de tratar, podemos identificar a expressão do amor a si mesmo, do narcisismo. Este amor a si mesmo trabalha para a preservação do indivíduo, e comporta-se como se a ocorrência de qualquer divergência de suas próprias linhas específicas de desenvolvimento envolvesse uma crítica delas e uma exigência de sua alteração. (FREUD, 2011, p. 44).

Freud (2011) observa os traços de hostilidade presentes nas relações, seja entre duas pessoas ou em unidades maiores, como cidades vizinhas ou famílias, que raças aparentadas mantêm distância umas das outras, que cidades rivais em geral são vizinhas, que a aversão é facilmente dirigida contra alvos muito semelhantes, desde que contenham sempre pequenas diferenças; verifica nesses fenômenos uma expressão do narcisismo, que atua como se qualquer divergência envolvesse ameaça ao sujeito.

Em *O mal-estar na civilização* Freud (2010) ressalta que a possibilidade de descarga da agressividade em grupos rivais é um fator fundamental para a sobrevivência “harmônica” de um grupo, para que esta agressividade não seja descarregada em seu interior, gerando desagregação. Neste sentido, tendo como referência o narcisismo das pequenas diferenças, afirma:

Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras pessoas para que se exteriorize a agressividade. Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra [...] Dei a isso o nome de “narcisismo das pequenas diferenças” [...] Percebe-se nele uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade. (FREUD, 2010, p. 80-81).

Freud (2011, p. 43), concordando com Schopenhauer, afirma que manter uma “mínima distância” é vital para evitar que os homens se destruam mutuamente, mas por outro lado, reconhece a necessidade de aproximação entre os homens. Ele cita como exemplo a parábola criada por Schopenhauer (2002) sobre os porcos-espinhos no inverno, transcrita a seguir:

Num dia de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos o que os afastou de novo uns dos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 168).

Mas, continua Freud (2011, p. 44): “[...] toda essa intolerância desaparece temporariamente ou de maneira duradoura, por meio da formação de massa, ou até onde se estende, os indivíduos se conduzem homogêneos, suportam a especificidade do outro, igualam-se a ele e não sentem repulsa por ele”.

A busca, como explica Viñar (1994):

[...] tão necessária do ‘nós’ que define o próprio, o diferente é inquietante [...] Reconhecer o outro é um problema árduo e interminável como um labirinto [...] o outro surge como alguém a subjugar ou exterminar [...] a metáfora conciliadora e a metáfora exterminadora da exclusão estão sempre rondando. (VIÑAR, 1994, p. 07-08).

E ele (VIÑAR, 1994) pergunta: O que fazer com o estranho e com a ruptura que ele provocou? O que fazer com a diferença e com os sentimentos que ela provoca? Admitir ou apagar, tolerar ou suprimir esses sentimentos?

Para Freud (2011, p. 44-45), o narcisismo, ou seja, “o amor a si encontra limite apenas no amor ao outro [...] Tal como no indivíduo, também no desenvolvimento da humanidade inteira é o amor que atua como fator cultural, no sentido de uma mudança do egoísmo em altruísmo”.

3 O outro é meu semelhante, um ser humano

*De humanidade desumanizada,
Nada deve parecer natural
Nada deve parecer impossível de mudar
Bertolt Brecht*

A globalização promoveu um maior contato entre os povos e a imensa diversidade cultural humana, impondo novos desafios de convivência. Para tornar possível essa convivência torna-se importante pensar a questão da identidade, de *quem somos nós* e *quem são os outros*, do reconhecimento do *outro* e da diferença, uma vez que a formação da identidade se dá num contexto de relações de reconhecimento do *outro* como um igual ou um diferente.

Como alguém é reconhecido, identificado pode determinar o tratamento que receberá dos *outros*. Não reconhecer no *outro* a identidade ser humano pode levar aos extremos como aconteceu em vários momentos da história. Podem-se citar alguns exemplos iniciando pela colonização das Américas, África e Ásia, passando pelo fascismo, nazismo e chegando aos conflitos étnicos e políticos atuais que dizimaram milhares de pessoas.

Nesse sentido, o preâmbulo da Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), deixa claro que a ignorância do *outro*, de sua cultura e valores, é a grande responsável pelos principais conflitos da história da humanidade:

Que uma vez que as guerras se iniciam nas mentes dos homens, é nas mentes dos homens que devem ser construídas as defesas da paz;

Que, através da história da raça humana, foi a ignorância sobre as práticas e sobre as vidas uns dos outros uma causa comum da suspeita e da desconfiança entre os povos do mundo, através das quais suas diferenças com enorme frequência resultaram em guerras;

Que a grande e terrível guerra que acaba de chegar ao fim foi uma guerra tornada possível pela negação dos princípios democráticos da dignidade, da igualdade e do respeito mútuo dos homens, e através da propagação, em seu lugar, por meio da ignorância e do preconceito, da doutrina da desigualdade entre homens e raças [...]. (UNESCO, 1945).

Após tantos anos ainda causa perplexidade, no sentido de estranhamento pensado por Arendt (2010), com o Holocausto, como um povo foi aos poucos sendo reduzido a nada e tudo foi acontecendo diante dos olhos do povo alemão e do mundo; e mais, com a constatação de que pessoas comuns não movidas por ódio aos judeus (como Eichmann) contribuíram para o assassinato em massa de pessoas.

O estrangeiro pode ser considerado como uma das figuras possíveis para uma abordagem do *estranho* e do ódio por ele suscitado, por conta da diferença. A sua presença pode provocar atração e repulsa, sendo muitas vezes percebido como um invasor ou como um perseguidor. Pode ser inicialmente desprezado, mas num outro momento temido ou odiado, isto é, sai da posição de indiferente a de perseguidor, contra o qual um *nós* se une.

Kafka (2000), em seu romance *O Castelo*, retrata a relação do povo local com o estrangeiro. O protagonista K. é um agrimensor que chega a um vilarejo ao qual foi convocado para prestar serviço, cujo governador vive num castelo sobre a colina. É recebido com hostilidade pelos moradores do burgo e dos burocratas do castelo, quando tenta se estabelecer na região. Para poder trabalhar, ele precisa autorização do dono das terras, o que é dificultado pelos moradores. Então, ele seduz a jovem Frieda, amante de um poderoso funcionário e entra em contato com a burocracia do castelo. Mas é abandonado pela moça e sozinho, fica sem forças para alcançar seu objetivo, chegando a perder a noção da própria identidade.

Nesta obra de Kafka pode-se pensar a questão da xenofobia e o esforço de um indivíduo forasteiro tentando se integrar numa comunidade, que luta para obter um lar e um trabalho, sendo hostilizado pela incomunicabilidade humana, pela intransigência grupal que fecha as portas para quem vem de fora.

É como ainda são vistos os emigrantes/imigrantes oriundos de regiões pobres que são expulsos ao chegarem a países do Primeiro Mundo, cidades – latinos, africanos, muçulmanos tentando entrar e viver nestes locais. É ver as leis de restrições em muitos países para coibir a entrada dos imigrantes, como a Lei Anti-imigração, ou mecanismos mais sutis, como os obstáculos que se colocam para a manifestação da identidade do imigrante, como a proibição do uso do véu muçulmano e de outros símbolos religiosos, nas escolas e universidades públicas de vários Estados europeus. Como se a entrada dos imigrantes ou a existência do fundamentalismo religioso, manifesto em vestes, se tornasse ameaçador ao povo destes Estados.

Essa postura é a negação da humanidade do *outro* e de sua condição de sujeito, do não acesso aos direitos elementares para a construção da identidade, como da própria possibilidade de ser diferente. Diante das incertezas sobre si mesmo o indivíduo fica na defensiva, defendendo suas poucas certezas, reafirma sua identidade em detrimento do *outro*.

Silva (2000, p. 88-89) explicita bem essa situação:

Se o homem não consegue uma cumplicidade, uma mutualidade com outra pessoa e se essa outra pessoa não faz com que a própria essência do seu ser adquira contornos reais, ele é tragado pelo silêncio opaco, pesado, obscuro, enigmático, labiríntico. É a diáspora desarticulada em partículas elementares. O ser se dissolve, dispersa seus nêutrons, prótons, elétrons sem conseguir evitar a explosão. É um grito perdido no vazio vertiginoso, antecipadamente evaporado no nada silencioso. Estrangeiro, exilado, só, sem lugar, desabitado.

O sociólogo (BAUMAN, 2005, p. 19) explica que o sentimento de estar “deslocado” total ou parcialmente, situação do estrangeiro emigrante: “[...] em toda a parte, não estar totalmente em lugar algum (ou seja, sem restrições e embargos, sem que alguns aspectos da pessoa “se sobressaiam” e sejam vistos por outras como estranhos), pode ser uma experiência desconfortável, por vezes perturbadora”. O sentir-se deslocado opõe um sentir-se *chez soi*, alertando que este é superficial e bastante fluído, pois, como adverte Bauman (2005, p. 20) “[...] o preço a ser pago é a aceitação de que em lugar algum se vai estar total e plenamente em casa”.

O homem dá início à constituição de sua identidade ao entrar em contato com o mundo, transforma a natureza e produz diferentes culturas. Os traços mais marcantes da identidade de cada um, portanto, são forjados no seio de cada cultura, compondo, dessa forma, identidades múltiplas e diferenciadas. Nesse sentido, Morin (2002, p. 64) afirma que: “A cultura constitui a herança social do ser humano: as culturas alimentam as identidades

individuais e sociais no que elas têm de mais específico. Por isso, as culturas podem mostrar-se incompreensíveis ao olhar das outras culturas, incompreensíveis umas para as outras”.

É o que constata Lévi-Strauss (2010, p. 128-129) em *Tristes Trópicos*, as alterações das relações humanas observadas na Índia, “parece, no princípio, incompreensível para a mente europeia”, uma vez que o modelo (ilusoriamente tido como ideal) que se tem de relações humanas pertence à civilização ocidental, então, tendemos a julgar aquela sociedade como desumana e subumana.

Por isso tais relações devem ser pensadas como constituídas nas dimensões histórica, econômica e política, como também na forma como são imaginadas pelos próprios indivíduos. Na relação com os outros seres humanos e com as outras culturas os indivíduos se tornam semelhantes e, ao mesmo tempo, distintos. Assim, cada indivíduo é singular e também plural e diverso.

Essa é a dificuldade encontrada por Lévi-Strauss (2010, p. 127-128) em *Tristes trópicos* que reconhece, não sem certo mal-estar, o sentimento de “repúdio permanente da noção de relações humanas” diante da subserviência do outro, que se oferece a fazer tudo para você, diante da mendicância, como se fosse natural (no sentido de causas e efeitos) dar esmola, obrigando-o a negar-lhe a qualidade humana, “não reivindicam um direito à vida”, “não sonham em se colocarem como iguais”. Lévi-Strauss (2010, p. 119) constata como é “absurdo” o modo como o homem se relaciona com o mundo ao seu redor, aceitando o que lhe é imposto, em especial, a grande diferença entre a riqueza e a pobreza. E a partir daí, descreve suas viagens pela Índia e Paquistão, a bordo de um “tapete voador” (por volta de 1950). Trata-se de relatos e reflexões que trazem o desencanto com a diversidade cultural, o declínio da civilização, tecendo comparações entre Ocidente, Oriente e Novo Mundo (América tropical).

O antropólogo Lévi-Strauss (2010) penetra nas cidades da Índia numa tentativa de compreender como vivem as pessoas, aglomeradas aos milhões em espaços limitados, grande parte vivendo em condições subumanas, em meio ao lixo, desordem, excrementos, reduzida à miséria, fome e morte. Observa as ruas de Calcutá, cheia de pedintes, serviçais, *rickshaws* (táxis indiano, carroças puxadas por homens), *gharries* (carroça indiana puxada por cavalos) completa o espetáculo deprimente da vida urbana. A cidade, a vida urbana, símbolo da civilização, emerge marcada pela sujeira, pela degradação, pela “agonia” dos homens, pelo seu “desespero” e pela fome (a mesma que fez com que a população saísse do campo para a cidade).

As reflexões tecidas por Lévi-Strauss remetem à questão do princípio da dignidade da pessoa humana. A palavra dignidade provém do latim *dignus*, ou seja, aquele que merece estima e honra, aquele que é importante.

Conforme explica Baracho (2009), a dignidade da pessoa humana é o fundamento moderno e atual dos Direitos Humanos, tendo como suporte axiológico o princípio da universalidade dos Direitos Humanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, já em seu art. 1º, põe em destaque os dois pilares da dignidade humana: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”.

É preciso enfatizar, que a dignidade da pessoa humana, princípio fundamental, encontra-se consagrado na Constituição Brasileira (CF/88, art. 1º, III) como fundamento da própria República Federativa do Brasil, como símbolo do compromisso assumido com os valores mais importantes ao homem. Mas ela apenas estará assegurada quando for possível ao homem ter os meios necessários a uma vida humana digna, ser valorizado como pessoa humana.

A dignidade manifesta-se no conhecimento e reconhecimento do *outro*. Spanoudis (1978, p. 36) explica que *conhecer* deriva do latim *cognoscere*, formado por *cum* e *gnosco*, em que *cum* (*com*) significa junto com os outros e *gnosco-nosco* significa começar a aprender (pelos sentidos), tomar conhecimento, considerar. Para conhecer o *outro* é preciso aproximá-lo no sentido de familiaridade, assim, conhecer o *outro*, de acordo com Spanoudis (1978, p. 36), significa “tentar compreender o outro na maneira como ele vive, reage, atua, pensa e sente”.

Entretanto, escreve Boss (s.d., p. 26) “[...] para podermos sentir o que sente interiormente outro homem é necessário que a princípio já o tenhamos reconhecido como sendo precisamente outro e nosso semelhante”. Ele prossegue:

Ao olhar o que somos, enquanto homens, e como o somos, mostramos imediatamente que jamais nos descobrimos como sujeitos isolados existindo cada um por si mesmo e fechados em uma cápsula, de tal maneira que só mais tarde e inexplicavelmente os outros comessem a intervir em nosso campo visual. Ao contrário, desde o início os outros nos aparecem como nossos semelhantes e descobrimos a sua presença no momento em que começamos perceber nosso próprio ser. (BOSS, s.d., p. 27).

É esse o sentido de Spanoudis (s.d., p. 47) afirmar que todo ser humano “[...] é uma abertura para o mundo; existe a seu modo, com todas as suas peculiaridades; assim

precisamos observar e compreendê-lo na sua integridade humana”.

Arendt (1990) na sua obra *As origens do totalitarismo* examina uma questão que apresenta vários pontos em comum com o problema contemporâneo dos excluídos: a existência de seres humanos desnecessários economicamente e passíveis de serem eliminados, para os quais parece já não haver “um lugar peculiar no mundo”. No caso, o judeu apátrida produzido pelo nazismo e que, já não pertencendo mais a nenhuma comunidade política, se tornava um indivíduo sem nenhum direito.

Para Arendt (1990, p. 329) o pior não está no fato “[...] de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”, ou seja, essas pessoas vivem uma situação pior do que a da escravidão, pois como ela (ARENDR, 1990, p. 331) explica, “[...] mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade”.

A condição de humanidade do homem é identificar-se e ser identificado como humano. Neste sentido Carbonari (2006) expõe:

Ser humano, humanizar-se e humanizar é diferenciar-se, ser outro, abrir-se à alteridade. É assim que o sentido se faz humano e o humano ganha sentido. A indiferença é a morte do humano e da humanidade que há na gente, em cada pessoa [...] Viver é, acima de tudo, busca permanente e encontro com os outros, com o humano que se faz reconhecimento. Reconhecer o outro como humano e ser reconhecido como tal. (CARBONARI, 2006, p. 01).

Conforme Savater (1996, p. 130) o que faz a vida ser humana é o viver entre seres humanos, “[...] ter consciência de minha humanidade consiste em dar-me conta de que, apesar de todas as diferenças muito reais entre os indivíduos, também estou de certo modo *dentro* de cada um de meus semelhantes”. O filósofo (SAVATER, 1996, p. 130) afirma que tratar o *outro* como pessoa humana equivale a colocar-se no lugar do *outro*, é levar em conta seus direitos; o direito humano que a pessoa tem de que se coloquem em seu lugar e compreendam o que ela faz e o que sente.

Para Carbonari (2006, p. 02), os “Direitos Humanos estão sendo gestados permanentemente pelos diversos sujeitos sociais em sua diversidade, na busca de realização de condições para que a dignidade humana seja efetiva na vida de cada pessoa. A dignidade (reconhecida como valor universal) não é um dado natural ou um bem pessoal ou social, é uma conquista por reconhecimento e, portanto, luta permanente [...]”.

Comparato (2010, p. 80) afirma que a questão aos Direitos Humanos se justifica no “[...] postulado ontológico de que a essência do ser humano é uma só, não obstante a multiplicidade de diferenças, individuais e sociais, biológicas e culturais, que existem na humanidade” e, é por isto, escreve ele no final, “que todos os seres humanos merecem igual respeito e proteção, a todo tempo e em todas as partes do mundo em que se encontram”.

Nesse sentido como expõe Savater (1996, p. 165): “É a dignidade humana que nos faz todos semelhantes, justamente porque atesta que cada um é único, não-intercambiável e tem os mesmos direitos ao reconhecimento social que qualquer outro”.

O reconhecimento do *outro* coloca o indivíduo diante da alteridade, levando a uma postura ética capaz de fazer frente à violência do racismo, da xenofobia e do sexismo e outras formas da intolerância. A intolerância é o retrato dos povos que consideram sua cultura superior.

Para por fim à ignorância do *outro* a Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) declara em seu preâmbulo:

Que a ampla difusão da cultura, e da educação da humanidade para a justiça, para a liberdade e para a paz são indispensáveis para a dignidade do homem, constituindo um dever sagrado, que todas as nações devem observar, em espírito de assistência e preocupação mútuas;

Que uma paz baseada exclusivamente em arranjos políticos e econômicos dos governos não seria uma paz que pudesse garantir o apoio unânime, duradouro e sincero dos povos do mundo, e que, portanto, a paz, para não falhar, precisa ser fundamentada na solidariedade intelectual e moral da humanidade. (UNESCO, 1945).

Assim, a paz só será possível com o fim da ignorância sobre a existência do *outro* e do direito do *outro* de existir como *outro*, como diferente. O preconceito é uma dos aspectos da ignorância e o caminho para acabar com ele é o (re)conhecimento e a compreensão do *outro*.

Considerações finais

O sujeito no mundo contemporâneo assume diferentes identidades em diferentes situações, contextos. A identidade resulta de um processo ativo, construído desde os primeiros anos de vida através da interação da pessoa com o mundo e com as pessoas ao seu redor, integrando-os num *eu* cada vez mais complexo.

Pode-se reconhecer que a construção da identidade é um processo complexo com implicações na vida do indivíduo. Dizer quem é uma pessoa significa dizer de quais grupos

faz parte (familiar, profissional, étnico, gênero). Dizer *quem sou* é dizer que *eu sou eu e não outro*.

A agressividade dirigida ao estranho é facilmente verificável no contexto social, e mostra uma tentativa de manter o estranho numa exterioridade, fixando esta estranheza no *outro*, que então se torna ameaçador, perseguidor. A agressividade é gerada pela ignorância do *outro*, pela intolerância ao diferente. A intolerância tem aumentado e atinge a cada um de nós viventes deste mundo. E é bom lembrar que o ideal de pureza da “raça”, onde o estranho “contamina”, sempre aparece, servindo tentativas de justificar barbáries, o que torna este tema difícil de evitar.

Algumas indagações surgiram a partir das reflexões tecidas neste texto: será que continuamos a agir como os nossos conquistadores (como exposto por Todorov), vendo outras sociedades com o olhar crítico, desconsiderando-as como tendo valores, costumes, culturas diferentes, julgando-as com base nos nossos próprios padrões? É só pensarmos nas sociedades orientais: o modo como as mulheres são tratadas, o uso de burcas, a mutilação do hímen, o radicalismo religioso, a sociedade de castas, na qual não se pode mudar (Índia). Todos estes pontos podem ser questionados em nossa sociedade também: as mulheres brasileiras não são tão bem tratadas, a violência contra a mulher é alta, tem-se a prostituição infantil, a burca tem o seu inverso, a exploração do corpo feminino com as mulheres seminuas, não é uma sociedade de castas, mas as diferenças entre ricos e pobres é grande.

A percepção das diferenças torna-se fundamental para a afirmação de um grupo frente ao *outro* diferente. O problema é que reconhecer o *outro* ocorre por meio de um processo classificatório, que padroniza, cria um parâmetro único de comparação, hierarquizando o que deveria ser visto apenas como diferente. A diferença faz emergir o problema da convivência com o *outro*, que não pretende mudar sua cultura, costumes e valores, que precisa lutar contra a imposição de valores hegemônicos. Não há Direitos Humanos onde há negação da diversidade.

Hoje, cada vez mais, exige do indivíduo um olhar para o *outro*, como parte de um mundo compartilhado, com suas diferenças, a partir da abertura para o *outro*, num verdadeiro sentimento de humanidade, reconhecendo a sua dignidade.

Trata-se de desenvolver a empatia, uma relação que reconhece o *outro* na sua singularidade, em que o *eu* é capaz de se colocar no lugar do *outro*. É somente na aceitação da alteridade do *outro* que o ser humano adquire valor e é respeitado. E é somente a partir daí que se pode falar em Direitos Humanos.

Referências

ADORNO, T.W. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

_____. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <http://dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.html>. Acesso em: 10 out. 2015.

AUGRAS, M. **O ser da compreensão**: Fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

BARACHO, A. A. T. **A dignidade da pessoa humana pode ser considerado um direito absoluto?** 30 de outubro de 2009. Disponível em: <http://www.lfg.com.br>. Acesso em: 10 out. 2015.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BOSS, M. Solidão e comunidade. **Revista Associação Brasileira de Daseinanalyse**, n. 2, s.d. São Paulo, p. 25-45.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/acervo/constituicao-federal>. Acesso em: 10 out. 2015.

CAMUS, A. **Estado de Sítio, O Estrangeiro**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CARBONARI, P. C. Educação em Direitos Humanos: esboço de reflexão conceitual. **II Encontro Anual da Associação Nacional de Direitos Humanos, Estudos e Pesquisas (ANDHEP)**, realizado em São Paulo, de 07 a 09 de junho de 2006. Disponível em: www.dhnet.org.br. Acesso em: 13/mar./2014.

CIAMPA, A.C. **A Estória do Severino e a História da Severina**: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 2001.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Obras Completas. Vol. 18 São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Obras Completas. Vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- HEIDEGGER, M. **O Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JODELET, D. Formes et figures de l'alterité. In: MAZAS, M. S.; LICATA, L. **L'autre: regards psychosociaux**. Grenoble: Les Presses de l'Université de Grenoble, 2005.
- _____. **Folies et Représentations**. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1989.
- LEITE, D. M. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. 7. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MANZANO, R. S. a alteridade como desafio. *Filosofia*, ano V, n. 50, ago. 2010, São Paulo, Escala, p. 21-27.
- MORIN, E. **O método V: a humanidade da humanidade**. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- KAFKA, F. **O Castelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SARTRE, J. P. **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. **O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. **La Nausée**. Gallimard Editions, 1938. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/134405734/jean-paul-sartre>. Acesso em: 27 set. 2014.
- SAVATER, F. **Ética para meu filho**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SILVA, S. Solidão e exílio: a questão do outro. **Anuário de Literatura**, 8, 2000, p. 85-93. Disponível em: <http://periódicos.ufsc.br/indep.php/literatura/article>. Acesso em: 28 set. 2014.
- SPANOUDIS, S. Neurose do tédio. **Revista da Associação Brasileira da Daseinanalyse**, Revista da Associação Brasileira da Daseinanalyse, n. 2, s.d. São Paulo, p. 47-52.
- _____. Conhecer o outro na entrevista. **Revista da Associação Brasileira da Daseinanalyse**, n. 4, 1978, São Paulo, p. 35-38.
- TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- UNESCO. **Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. 1945. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001472/147273por.pdf>. Acesso em: 20 out. 2015.
- VIÑAR, M. N. O reconhecimento do próximo. **Percurso**, n.13, fev. 1994.