

**Universidade Federal da Grande Dourados**  
**Faculdade de Direito e Relações Interacionais**  
**Curso de Relações Internacionais**

**Franklin Schmalz da Rosa**

**Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a  
América Latina?**

Dourados – MS

Fevereiro de 2018

**Universidade Federal da Grande Dourados**  
**Faculdade de Direito e Relações Interacionais**  
**Curso de Relações Internacionais**

**Franklin Schmalz da Rosa**

**Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina?**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Banca Examinadora da Universidade Federal da Grande Dourados, como pré-requisito para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais, sob a orientação da Professora Mestre Tchella Fernandes Maso.

Dourados – MS

Fevereiro de 2018

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).**

R789p Rosa, Franklin Schmalz Da

Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina? / Franklin Schmalz Da Rosa -- Dourados: UFGD, 2018.

112f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Tchella Fernandes Maso

TCC (Graduação em Relações Internacionais) - Faculdade de Direito e Relações Internacionais, Universidade Federal da Grande Dourados.

Inclui bibliografia

1. Epistemologia. 2. Pensamento crítico. 3. Descolonização. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.**



## ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Em 05 de fevereiro de 2018, compareceu para defesa pública do Trabalho de Conclusão de Curso, requisito obrigatório para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais o (a) aluno (a) **Franklin Schmalz da Rosa** tendo como título "Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina?".

Constituíram a Banca Examinadora os professores Me. Tchella Fernandes Maso (orientador/a), Dra. Maria Gabriela Guillén Carias (examinador/a) e Dr. Fabrício Borges Carrijo (examinador/a).

Após a apresentação e as observações dos membros da banca avaliadora, o trabalho foi considerado (a) APROVADO.

Por nada mais terem a declarar, assinam a presente Ata.

Observações: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Assinaturas:

**Me. Tchella Fernandes Maso**  
Orientador/a

**Dra. Maria Gabriela Guillén Carias**  
Examinador/a

**Dr. Fabrício Borges Carrijo**  
Examinador/a

Este trabalho é dedicado à memória de minha mãe, Iara Janete Schmalz, em gratidão por tudo o que compartilhamos e por todos os sonhos que ela deixou plantados em mim.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todas aquelas pessoas que, de maneira distante ou próxima, me acompanharam durante esses últimos anos. Não citarei muitos nomes para não cometer o equívoco de esquecer alguém. O importante é deixar claro que essa caminhada da graduação em Relações Internacionais não foi individual, mas sim coletiva. Aqueles e aquelas que lerem e se sentirem incluídos nos momentos/experiências que citarei, podem ter certeza que a minha gratidão não caberia em palavras e que sou extremamente feliz pelo que tivemos compartilhado.

Já que experiências são feitas a partir do contato com outras pessoas, agradeço a todas as pessoas que empenharam e empenham esforços pela construção da Universidade Federal da Grande Dourados. Principalmente àqueles e aquelas que reconhecem a importância desse espaço enquanto uma possibilidade de transformação da vida das pessoas através do acesso ao conhecimento e, logo, de transformação da sociedade. Obrigado às pessoas que lutam em defesa de um projeto de educação pública, gratuita, de qualidade e popular. Durante esses anos, aprendi que defender a educação pública deve ser uma tarefa de todos e todas aquelas que tem a oportunidade de acessá-la, justamente porque esse acesso ainda é um privilégio em nosso país. Nesse sentido, o acesso, a permanência e a transformação da universidade são bandeiras que continuarei carregando até que o “estar na universidade” deixe de ser um privilégio e se torne um direito pleno de todos os trabalhadores e trabalhadoras que dão seu suor para mantê-la.

Agradeço aos companheiros e companheiras com quem construí a militância política no Movimento Estudantil. É necessário citar o Centro Acadêmico de Relações Internacionais Celso Amorim, do qual fiz parte da gestão por mais de três anos. O CARI foi uma ferramenta importante para a minha inserção na militância e para a construção de uma consciência política crítica (e deve continuar sendo para mais estudantes). Cito todas as articulações e grupos políticos que compus. As greves, os atos de rua, as atividades e debates, assim como as campanhas eleitorais e os movimentos de Ocupação da Reitoria da UFGD em 2016. Esses foram espaços e momentos que me ofereceram as melhores experiências extra-sala de aula possíveis. Obrigado a todas as pessoas que já se propuseram a compor espaços coletivos comigo, desempenharam tarefas, compartilharam ideias e

desenvolveram projetos. Jamais estive sozinho, pelo contrário, a construção sempre foi através da coletividade enquanto um princípio e uma utopia.

Agradeço a minha orientadora, professora Tchela Maso, pela caminhada que se iniciou com uma disciplina ministrada aos sábados de manhã - "História das Américas" - em que fiz o primeiro fichamento da graduação. O livro era "As veias abertas da América Latina" de Eduardo Galeano. Hoje, concluir a graduação com esse tema e trabalho faz muito sentido para mim. Agradeço à Tchella por ter se disposto a me orientar, por ser atenciosa e por ter se tornado uma amiga pela qual tenho muito carinho. Outros professores se tornaram amigos também. A eles eu agradeço pelo conhecimento compartilhado, pela admiração que construímos e por terem despertado em mim a vontade de seguir o caminho da docência. A educação foi libertadora e por isso eu sonho em ser professor algum dia. Obrigado e sintan-se abraçados.

Agradeço a todos os amigos e amigas que tive o prazer de conhecer e construir laços durante os cinco anos que se passaram, assim como aqueles e aquelas de longa data. Obrigado por estarem comigo nos momentos de descoberta, de alegria e o mais importante: obrigado por terem me abraçado naquele que foi o momento mais difícil de todos até hoje. Obrigado por me mostrarem que eu tinha a quem recorrer e por dizerem que tudo ficaria bem. Obrigado por estarem me esperando e por me ajudarem a continuar caminhando. Eu jamais esquecerei.

Cito duas pessoas que têm sido, principalmente a partir da segunda metade dessa graduação, extramente importantes para dar sentido a muito dos meus esforços. José Eduardo e João Inácio, meus irmãos. Dudu e João ou "os meninos" que aceitaram a difícil tarefa de aprender, junto comigo, a viver a vida de uma forma diferente. Nós somos um time. Agradeço por saber que tenho vocês por perto. Obrigado por serem tão importantes para mim e obrigado por me apoiarem, me compreenderem e me amarem. Em nome dos dois, também agradeço a todos os meus familiares que estão próximos, que se preocupam, que demonstram afeto e que torcem por mim.

Concluo esta etapa da vida com gratidão, carinho e o desejo de que, parafraseando Belchior, amar e mudar as coisas nos interesse cada vez mais.

“Uma vez mais, pensa-se que só uma parte da humanidade possui o verbo, enquanto à outra só lhe resta toma-lo emprestado”.

(Leopoldo Zea, 1969)



## RESUMO

### **Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina?**

Este trabalho pretende compreender os debates teóricos que defendem a construção de um pensamento latino-americano, na segunda metade do século XX. Pretende-se extrair desses debates, argumentos relevantes para pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina. Se propõe também uma problematização sobre pensamento epistêmico e pensamento crítico. Este trabalho apresenta a hipótese de que só é possível compreender a condição do ser latino-americano no mundo a partir de um exercício filosófico fruto de problemas territorializados e comprometido com a superação da subordinação colonial. Portanto, é necessário pensar a América Latina desde da América Latina porque as marcas do passado colonial continuam a conter e condicionar os latino-americanos a pensarem a partir de seus colonizadores, ou seja, a partir dos modelos europeus. Fazer esse estudo, a partir e sobre o pensamento latino-americano, se revela necessário para que a construção do conhecimento tenha sentido e compromisso com a compreensão da realidade na qual se está vinculado. Além disso, os estudos a partir da América Latina e sobre esse continente ainda são invisibilizados nas Relações Internacionais. Como metodologia, este trabalho utilizará a revisão bibliográfica e exploratória. Serão acessados autores que contribuíram para a construção do pensamento latino-americano. Assim como, autores e autoras que problematizam os desafios e possibilidades para a construção do pensamento crítico na América Latina e a construção do conhecimento nas Relações Internacionais.

**Palavras-chave:** Epistemologia; Pensamento crítico; Descolonização.

## **ABSTRACT**

### **Why think Latin America (and International Relations) from Latin America?**

This paper intends to understand the theoretical debates that defend the construction of a Latin American thought, in the second half of the twentieth century. It is intended to extract from these debates, relevant arguments to think Latin America (and International Relations) from Latin America. It proposes as well a problematization on epistemic thinking and critical thinking. The paper presents the hypothesis that it is only possible to understand the condition of being Latin American in this world, starting from a philosophical exercise generated through territorialized problems and committed to overcoming colonial subordination. Therefore, it is necessary to think Latin America from Latin America because the marks of the colonial past still contain and condition Latin Americans to think from their colonizers, from the European models. Carrying out this study, from and about Latin American thought, is necessary so the construction of knowledge may have meaning and commitment to the understanding of the reality in which it is linked. Furthermore, the studies from Latin America and on this continent are still made as invisible in International Relations. As a methodology, this paper uses a bibliographical and exploratory review. Some authors that contributes to a construction of Latin American thought were consulted, as well as authors who have discussed the challenges and possibilities for the construction of critical thinking in Latin America and also authors who debate on the construction of knowledge in International Relations.

**Key Words:** Epistemology; Critical thinking; Decolonization.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. PENSAR TEÓRICO E PENSAR EPISTÊMICO: DESAFIOS PARA A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NA/DESDE A AMÉRICA.....	17
1.1 Teoria e a invenção de realidades: a necessidade do pensar epistêmico.....	17
1.2 Os desafios da construção do conhecimento territorializado na América Latina.....	21
1.3 É possível pensar criticamente na América Latina?.....	25
1.4 E as Relações Internacionais o que tem com isso?.....	27
2 – A IDEIA DE AMÉRICA LATINA.....	38
2.1 A ideia de América Latina a partir da crítica ao colonialismo.....	38
2.2 A ideia de América Latina a partir do olhar estadunidense.....	48
2.3 Para além e com a América Latina .....	56
3 - A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO LATINO AMERICANO.....	63
3.1 A essencialização do outro e a relação centro-periferia.....	63
3.2 A filosofia como instrumento da classe dominante.....	66
3.3 Processos de independência: reprodução do conhecimento e a amputação do passado e do ser.....	68
3.4 Anti-imperialismo e nacionalismo: em busca da originalidade....	70
3.5 A possibilidade de uma filosofia latino-americana: libertação e ideologia.....	73
3.6 A importância dos estudos da dependência para o pensamento latino-americano.....	78
3.7 Existe um pensamento latino-americano?.....	82

<b>4 - É POSSIVEL PENSAR A AMÉRICA LATINA DESDE A AMÉRICA LATINA?.....</b>	<b>84</b>
<b>4.1 Caracterização do pensamento latino-americano.....</b>	<b>84</b>
<b>4.2 Pensar a América Latina desde a América Latina: uma necessidade.....</b>	<b>93</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>103</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>111</b>

## INTRODUÇÃO

Diante dos grandes desafios sociais, econômicos e políticos impostos pela contemporaneidade se faz necessário analisar a realidade, acima de tudo, partido dela mesma. Problematizar esses desafios e se propor a compreendê-los para almejar possíveis soluções é um exercício que carece da utilização de instrumentais analíticos que não sejam importados de modelos hegemônicos e pré-estabelecidos. Ou seja, instrumentais que ofereçam lentes de observação com outra perspectiva. Se tratam de teorias e análises comprometidas com a superação das condições de subordinação, dependência e colonialismo que se impõe historicamente à América Latina.

Partindo assim, do local onde se está e, portanto, através de uma revisão bibliográfica latino-americana, já que este é o espaço geográfico, político, histórico e cultural no qual estou inserido, este trabalho pretende oferecer argumentos que corroborem a defesa e a importância da construção de um pensamento latino-americano. Trazendo esse debate para a área das Relações Internacionais, tradicionalmente ocidentais e europeias, pretende-se responder à pergunta: por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina?

Dentre as inquietações que motivaram a escolha deste tema de pesquisa está a aproximação de perspectivas teóricas críticas durante os anos da graduação e a consciência política formada a partir da militância social no Movimento Estudantil que despertaram o interesse por pesquisar abordagens comprometidas com a transformação da realidade. Para além disso, a constatação da ausência/invisibilização do estudo de perspectivas analíticas latino-americanas nas Relações Internacionais enquanto disciplina também foi uma determinante.

Como hipótese, este trabalho apresenta a tese de que só é possível compreender a condição do ser latino-americano no mundo a partir de um exercício filosófico comprometido com as inquietações e problemas regionais e comprometido com a superação da subordinação colonial. Portanto, é necessário pensar a América Latina a partir da América Latina porque as marcas do passado colonial continuam a conter e condicionar os latino-americanos e latino-americanas a pensarem a partir de seus

colonizadores. A aplicação dos modelos europeus - desde os massacres dos povos tradicionais, passando pela construção do ideário de Estado-Nação e a instauração das instituições europeias - até a reprodução do conhecimento europeu para analisar e compreender a América Latina, têm demonstrado frustração e incompletude. São reproduções de estruturas que não servem e não cabem à realidade e aos problemas latino-americanos porque a América Latina não se resume a uma cópia da Europa.

O objetivo geral deste trabalho é compreender os debates e esforços teóricos que defendem a construção de uma filosofia e teoria latino-americana na segunda metade do século XX e, extrair desses debates, argumentos relevantes para defender a necessidade de pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina. Para isso, é necessário acessar contribuições que problematizam a produção do conhecimento na América Latina. Em outras palavras, contribuições que debatem a epistemologia do conhecimento.

No primeiro capítulo, me empenho na necessidade da reflexão sobre o pensar epistêmico. Abordo o descompasso dos instrumentais teóricos para com a realidade como um dos desafios para as ciências sociais. Utilizo Hugo Zemelman, para argumentar a necessidade do pensar epistêmico como forma de se colocar ante às circunstâncias da realidade sem predeterminações sobre ela, numa observação profunda que estimule a capacidade de se construir problemas e não se limite à explorações temáticas. Neste capítulo também estudo o pensamento crítico na América Latina. Portanto, através de Raquel Elízaga Sosa, são colocados alguns desafios e limitações para a construção dessa abordagem crítica, principalmente no que se refere ao seu confronto com as influências do pensamento dominante. Ainda no primeiro capítulo, faço um esforço de transportar as problemáticas levantadas no campo geral das ciências sociais para o campo específico de produção do conhecimento das Relações Internacionais. Nesse exercício é destacado o caráter ocidental das RI e o silenciamento da área no que se refere a abordagens não hegemônicas e ocidentais.

No segundo capítulo do trabalho, abordo a construção da ideia e do nome América Latina. Compreendendo que os conceitos e as palavras desempenham funções e tem propósitos, se revela importante investigar de onde veio e com que

pretensões foi construído o nome do continente. Primeiramente e, a partir de uma crítica ao colonialismo, constata-se que a ideia de América Latina foi uma invenção imperial/colonial empreendida junto ao advento da modernidade e do movimento de ocidentalização no processo de expansão do capitalismo mercantil europeu do século XVI. As contribuições utilizadas são de Walter Mignolo e caminham no sentido de se contar a história da colonização a partir de uma perspectiva das colônias, rompendo assim com o eurocentrismo.

Neste capítulo, também utilizo a tese de Feres Júnior sobre a construção histórica do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos para demonstrar que, na visão norte-americana, a América Latina representa o oposto negativo e pejorativo da América do Norte. Por fim, ainda com as contribuições de Mignolo, apresento possibilidades para que se vá além da ideia imperial/colonial de América Latina. Essas possibilidades vão no sentido de reconhecer o passado colonial e suas implicações, assim como de reconhecer cosmologias e consciências diferentes. Em suma, são movimentos que partem da descolonização/desvinculação epistemológica dos conceitos e ideias eurocêntricas.

O terceiro capítulo do trabalho é dedicado a abordar a construção do pensamento social e político latino-americano. Através das contribuições do filósofo Leopoldo Zea, se coloca um debate inicial sobre a existência desse pensamento baseado no reflexo da essencialização do Outro colonizado - desprovido de alma e de saber - em relação ao Eu colonizador - arquétipo da humanidade. Esse debate inclui também os panoramas históricos em que se deram os esforços para um filosofar próprio do continente. É apresentado o caráter de imitação, na periferia, da filosofia das metrópoles coloniais, assim como, a busca por uma originalidade que pressuponha a negação do passado colonial e a semelhança ao modelo europeu durante a construção do ideário de nação nos novos Estados independentes.

O filósofo Enrique Dussel é utilizado para demonstrar a possibilidade de construção de uma filosofia da libertação latino-americana que exige, dentre outras coisas, um novo ponto de partida para o discurso filosófico. No sentido de se desalinhar dos interesses do centro e se comprometa com a superação da condição de periferia e dominação. Por fim, e com as contribuições de Ruy Mauro Marini, se destaca a importância dos estudos da dependência para o pensamento latino-

americano. O diálogo entre esses três autores auxilia na resposta, apresentada ao fim do capítulo, para uma questão importante: existe um pensamento latino-americano?

No quarto e último capítulo do trabalho me empenho na tarefa de demonstrar para o leitor e a leitora se é possível pensar a América Latina desde a América Latina. Para estruturar argumentos nesse sentido, faço inicialmente um panorama crítico-analítico, utilizando Raquel Elízaga Sosa, sobre a construção do conhecimento na região. Esse panorama tem a intenção de servir como reflexão para uma caracterização do pensamento latino-americano apresentada na sequência. A caracterização, por sua vez, é feita através das contribuições de Simone Rodrigues Pinto e Theotonio dos Santos e demonstra o desenvolvimento histórico das abordagens, escolas e teorias na América Latina. Foi feita a escolha de produzir notas de rodapé, especialmente sobre os autores e autoras latino-americanas citados na caracterização, com a intenção de apresentar aos leitores/as a diversidade do pensamento latino-americano e instigar seu interesse pela investigação e acesso a essas correntes de pensamento.

Na última parte do quarto capítulo, procuro argumentar pela necessidade de se pensar a América Latina desde a América Latina. Farei isso através de uma síntese dos/as autores utilizados no trabalho e das contribuições de Gabriela Barrueta Ruiz sobre o exercício de se compreender enquanto sujeito diante da produção do conhecimento e a vinculação entre teoria e prática. Por fim, na conclusão do trabalho, faço um balanço acerca dos questionamentos e objetivos inicialmente propostos e as repostas encontradas (ou não), assim como, das reflexões geradas a partir delas.



## **CAPÍTULO I – Pensar teórico e pensar epistêmico: desafios para a construção do conhecimento na/desde a América Latina**

No primeiro capítulo deste trabalho apresento um breve estudo epistemológico a fim de compreender as limitações da produção teórica no campo das ciências sociais. Em particular, a desconexão entre a teoria e a realidade é o que se pretende analisar. Nesse sentido, serão considerados os argumentos de Hugo Zemelman, para além de destacar a necessidade de se encarar esse problema no campo do conhecimento epistêmico (ZEMELMAN, 2001, p. 3). Aliados a esses argumentos, utilizo as contribuições de Raquel Sosa Elízaga sobre o peso das orientações dominantes e as perspectivas de construção de um pensamento crítico na América Latina (SOSA, 2005, p. 6). Por fim, faço o esforço de contextualizar essas problematizações do campo geral das ciências sociais para o campo específico de estudo das Relações Internacionais (RI). Faço isso através das reflexões de Tchella Maso e Lara Martim Rodrigues Sélis que abordam a necessidade de acessar outros locais de enunciação no campo das RI, tendo em vista os excessos gerados pelo racionalismo e o cientificismo que a hegemonia estadunidense forjou nesse campo de estudos (MASO e SÉLIS, 2014, p. 11).

### **1.1 - Teoria e a invenção de realidades: a necessidade do pensar epistêmico**

O sociólogo chileno Hugo Zemelman considera ser um problema que afeta as ciências sociais “el desfase entre los corpora teóricos y la realidad” (ZEMELMAN, 2001, p. 1). Esse problema implica na necessidade de ressignificação dos conceitos teóricos, visto que estes são criados em menor velocidade do que caminha a realidade. Logo, é necessário ressignificar os conceitos por conta do desajuste que se cria entre teoria e realidade (ZEMELMAN, 2001, p. 1). Um desdobramento desse desajuste é a invenção de realidades a partir da utilização de conceitos e discursos teóricos, já que se define a realidade a partir de exigências conceituais (ZEMELMAN, 2001, p. 2).

Esto tiene evidentemente consecuencias de orden práctico, porque si no supiéramos construir un pensamiento sobre la realidad que tenemos por delante, y esa realidad la definimos en función de exigencias conceptuales

que pueden no tener pertinencia para el momento histórico, entonces significa que estamos organizando, no sólo el pensamiento, sino el conocimiento dentro de marcos que no son los propios de esa realidad que se quiere conocer (ZEMELMAN, 2001, p. 22).

O autor reconhece que essa preocupação começou a preocupar ao autores latino-americanos que então passaram a refletir sobre esse tema, demonstrando assim, que muitos dos conceitos usados para compreender “el Estado, la sociedad, las desigualdades, la democracia, la cultura, incluso para entender las dinámicas sociales, la propia educación, no responden a conceptos que estén reflejando la realidad que llamamos histórica” (ZEMELMAN, 2001, p. 22). E mais do que isso, são conceitos aplicados a contextos diferentes, reproduzidos pela academia sem nenhum tipo de revisão. A invenção de realidades resultante dessa problemática pode ser reconhecida tanto na produção científica acadêmica como nos discursos políticos. Frequentemente, ambos os campos estão amarrados com conceitos teóricos que não dão conta de abarcar a realidade. Então, Zemelman destaca que não se trata de um problema que se resolve utilizando um determinado tipo de teoria ou outro, porque assim não se toma consciência de que “el problema está en la teoría misma porque, por más brillante y genial que ésta sea, por definición corre el riesgo de desfasarse de la realidad” (ZEMELMAN, 2001, p. 3). Sendo a teoria o problema, surge a necessidade dela ser ressignificada, “revisada a la luz de las exigencias de las realidades históricas, muchas veces emergentes, nuevas, inusitadas, imprevistas” (ZEMELMAN, 2001, p. 3). Zemelman afirma, que a forma para resolver o problema está no campo do pensamento epistêmico. No intuito de esclarecer essa afirmação, o autor faz um exercício de explicar o que ele chama de pensamento para estabelecer a diferença entre este e a teoria:

Siendo así, cuando hablamos de pensamiento, ¿a qué nos referimos? A un pensamiento que se entiende como una postura, como una actitud que cada persona es capaz de construirse a sí misma frente a las circunstancias que quiere conocer. No se trata de decir: tengo los conceptos y construí un discurso cerrado, lleno de significaciones; se trata más bien de partir de la duda previa, anterior a ese discurso cerrado, y formularse la pregunta ¿cómo me puedo colocar yo frente a aquello que quiero conocer? (ZEMELMAN, 2001, p. 3).

Em outras palavras, o pensamento teórico tem uma relação estabelecida com a realidade externa que é composta por conteúdos, “por lo tanto el discurso de ese pensamiento es siempre un discurso predicativo” (ZEMELMAN, 2001, p. 4). Em outras palavras, é um discurso que atribui propriedades, que faz afirmações sobre a

realidade. O pensamento epistêmico, por outro lado, é um pensamento que não tem conteúdos. Segundo Zemelman, se trata da pergunta e não do predicado e da atribuição de propriedades. Mas, para o autor, é necessário dar um status mais amplo para a pergunta e “permitir que el pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias” (ZEMELMAN, 2001, p. 4). Desta forma, está posta a dificuldade de se colocar - enquanto sujeito - frente às circunstâncias sem antecipar nenhuma propriedade sobre elas:

Es un tema fundamental porque cuando se dice “colocarse ante las circunstancias”, frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica. Es difícil esta forma de pensamiento epistémico porque la tendencia es ponerle siempre nombre a las cosas. (ZEMELMAN, 2001, p. 5).

O autor destaca a necessidade de se colocar frente às circunstâncias sem nomeá-las porque nos aprisionamos aos conceitos e, até mesmo porque eles nos parecem “rigurosos, muy coherentes porque conforman discursos altamente lógicos y muy persuasivos, muchos deles estamos realmente cobijandonos al interior del discurso sin poder salirnos de él” (ZEMELMAN, 2001, p. 6). Assim, acabamos por inventar realidades. Zemelman está preocupado em operacionalizar esse problema, mas também não o considera como um problema metodológico, ressaltando que a metodologia também pode ser um entrave para o pensamento epistêmico. Os conceitos metodológicos como “rigor, claridad, coherencia científica” se tornam “afirmaciones absolutas, en circunstancias de que conceptos relativo de lo que es claro y lo que no lo es, o bien lo que es coherente y lo que no, se van resignificando a lo largo del tiempo”. Neste sentido, nos tornamos prisioneiros de uma armadilha metodológica e tecnicista que “impedirá reconocer las nuevas formas, las formas emergentes de la realidad socio histórica” (ZEMELMAN, 2001, p. 6). Já que não se reduz o problema ao campo metodológico, Zemelman investiga a questão das categorias como um eixo para sua resolução no pensamento epistêmico:

es que las categorías, a diferencia de los conceptos que componen un *habeas* teórico, no tienen un contenido preciso, sino muchos contenidos. En ese sentido, las categorías pueden ser posibilidades de contenido, pero no son contenidos demarcados, perfectamente identificables con una significación clara, unívoca, semánticamente hablando (ZEMELMAN, 2001, p. 7).

O autor sustenta que no campo do pensamento teórico, conceitos como poder, sujeito, massa social, dinâmica e conflito são conceitos que, apesar de terem

conteúdo preciso, não tem uma significação inequívoca e podem ter muitas significações diferentes a depender da abordagem feita (ZEMELMAN, 2001, p. 8). Em outro sentido, os instrumentos do pensamento epistêmico, que permitem se colocar frente a realidade, não tem um conteúdo preciso, mas são ferramentas que permitem reconhecer diversidades possíveis de conteúdo (ZEMELMAN, 2001, p. 9). Zemelman define esse momento de reconhecimento como pré-teórico e disserta sobre o conceito:

Decir pre-teórico, significa decir, construcción de relación con la realidad. Pero ¿qué significa, a su vez, esto? Significa que si yo me estoy colocando frente a las circunstancias que quiero estudiar sin precipitar un juicio en términos de construir un predicado ya predeterminado con contenido sobre aquello que no conozco, entonces estoy distanciándome de la posibilidad de anticipar nombres teóricos a un fenómeno que no conozco; y ese distanciamiento frente a la realidad para no precipitar juicios teóricos que se van a expresar en enunciados predicativos, es lo que en términos más amplios podríamos llamar “Problema” (ZEMELMAN, 2001, p. 9).

O autor alerta que construir um argumento teórico e aplica-lo, por exemplo, através do método hipotético dedutivo, à realidade sem se propor a este distanciamento que ele está chamando de problema, significa alimentar “aquello que señale al inicio: el desfase, el desajuste o el divorcio entre mi pensamiento y la realidad” (ZEMELMAN, 2001, p. 9). Zemelman afirma que o “encadenamiento entre el pensamiento y la realidad no conocida es la capacidad que tiene el sujeto de construir problemas” (ZEMELMAN, 2001, p. 9). Ele cita uma advertência do autor Bachelard “es más fácil llamar a las cosas con los nombres de siempre, en circunstancias en que se conoce el nombre pero no se conoce aquello que se quiere nombrar con ese nombre” (BACHELARD apud ZEMELMAN, 2001, p. 10). As investigações e pesquisas muitas vezes se reduzem “a investigar el nombre, pero no aquello que se nombra” (ZEMELMAN, 2001, p. 9). O autor observa que isso se repete em várias áreas do conhecimento e em todos os discursos porque é mais cômodo apenas citar inúmeros autores e utilizar diversos conceitos. Essa ação de reprodução significa, para ele, que “esa persona no está realmente construyendo conocimiento porque si hay un requisito elemental en este ámbito, es precisamente el de construir el conocimiento de aquello que no se conoce, no de aquello que se conoce” (ZEMELMAN, 2001, p. 9). Se distanciar dos conceitos e das categorias de conteúdo, portanto, é a função do pensamento epistêmico, que funciona então, a partir de ferramentas sem conteúdo definido. Zemelman sintetiza que, enquanto

tarefa concreta do sujeito, o pensar epistêmico traduz-se na capacidade de construir problemas científicos (ZEMELMAN, 2001, p. 9).

Cabe apresentar o conjunto de proposições que Zemelman faz sobre essa difícil tarefa que é a de propor problemas. Ele cita alguns entraves para esse processo, dentre eles, as inércias mentais, a falta de atrevimento e o refúgio na bibliografia (ZEMELMAN, 2001, p. 10). O autor enfatiza que quem não se atreve não pode produzir conhecimento, mas apenas reproduzir ideologias. A capacidade para propor problemas implica na obrigação de nos afastarmos das teorias que conhecemos para não reduzirmos a realidade que observamos. Assim como, é necessário sempre manter uma postura de questionamento do que é observado, não se limitando apenas a relatar ou conceituar o que se observa, mas analisar com criticidade – o que significa não se conter só com o que está aparente (ZEMELMAN, 2001, p. 11). Zemelman relembra que não se pode confundir tema com problema. Sendo que, aquilo que observamos não é um problema, mas pode ser um tema e os temas são apenas um recorte empírico a ser observado, “pero en realidad solamente son un aspecto que asoma a la observación y, por lo tanto, ocultan la mayor parte de lo que son como problema” (ZEMELMAN, 2001, p. 11). Zemelman identifica que com muita frequência a pesquisa não passa do tema e da observação, não fazendo críticas às estruturas de informação que estão sendo acessadas e, portanto, não há esforço de problematização do tema (ZEMELMAN, 2001, p. 11).

## **1.2 - Os desafios da construção do conhecimento territorializado na América Latina**

No sentido de compreender a construção do pensamento científico, faço um paralelo com a socióloga mexicana Raquel Elizaga Sosa através de seu ensaio sobre os desafios do conhecimento na América Latina. A autora propõe questões a serem investigadas como: o sentido, os resultados e o impacto da investigação social (SOSA, 2005, p. 2). Se Zemelman faz uma abordagem de caráter metateórico ou pré-teórico, como ele mesmo define, Sosa faz uma abordagem sociológica do conhecimento, analisando seus contextos de formação e difusão. Ela argumenta que, na América Latina “el estudio de las determinaciones sociales del conocimiento o lo que pudiera llamarse una sociología de los modos de pensar, es poco frecuente”

(SOSA, 2005, p. 2). Sosa cita o historiador e sociólogo argentino Sergio Bagu<sup>1</sup> como um exemplo solitário desse esforço e disserta sobre aqueles que exploraram o pensamento latino-americano desde então:

Exponen, además de las presiones que sobre la investigación se ejercen en general sobre el conocimiento social, las que se agregan en nuestra región debido a la escasa capacidad de difusión del conocimiento producido por nuestros centros de educación superior; la incipiente formación de redes de investigación sobre problemas comunes de diversa índole; las continuas presiones extra académicas por la adopción de definiciones ideológicas y conceptuales rígidas, usualmente asociadas al financiamiento de la investigación; y el carácter frecuentemente subordinado de intelectuales y académicos a la investigación social que se desarrolla en Europa y los Estados Unidos de América, por razones de status, protagonismo y búsqueda de trascendencia, ajenas a las búsquedas o necesidades de conocimiento de sus propias sociedades (SOSA, 2005, p. 3).

Sosa faz uma crítica observando que o panorama de produção de conhecimento social na América Latina é muito maior do que aquele que abriga as tentativas limitadas de reconstruir seu sentido e orientações (leia-se o pensamento crítico) e ao mesmo tempo é muito limitado no sentido de estimular a transformação da realidade social (SOSA, 2005, p. 3). Como razões para a ausência do estudo das determinações sociais do conhecimento ela cita a incomunicabilidade, a troca de ideias velhas por ideais novas sem revisões, a escolha de temas de estudo e não de problemas de investigação e a dificuldade de captar a velocidade em que transcorre a vida social (SOSA, 2005, p. 4). Segundo ela, são razões ligadas a “pérdida de la memoria histórica, el conservadurismo y la soberbia académica, que desconoce o menosprecia conocimientos producidos por sus colegas en otras partes de la región, en otros períodos” (SOSA, 2005, p. 5).

Sosa reconhece que não é uma tarefa fácil pensar a partir de posições distintas às atuais e as tentações para “reproducir conocimientos socialmente considerados comunicables o asimilables desde la perspectiva dominante no dejan de ser fuertes” (SOSA, 2005, p. 5). Mas, ela também destaca que há uma tendência de contestar o discurso dominante, denunciando seus objetivos políticos e ideológicos e ainda de colocar-se distante dos princípios e critérios que postula. Essa tendência se classifica como pensamento crítico. A autora afirma, que a

---

<sup>1</sup> Sergio José Bagú Bejarano (1911-2002): Foi um advogado, historiador e sociólogo argentino. Construiu obras importantes de análise sobre a realidade latino-americana sob a ótica marxista, dando importância para a historiografia, dentre elas “Economía de la sociedad colonial” (1949) e “Estructura social de la Colonia” (1952).

confrontação com o pensamento dominante que se realiza sobre as bases do pensamento crítico em toda a América Latina constituem um princípio significativo de construção de conhecimento problemático e de comunicabilidade com pensamentos semelhantes em nossa própria região e até em outras regiões do mundo (SOSA, 2005, p. 5). Trata-se de:

La perspectiva periférica, anticolonialista y antiimperialista [que] se ha elaborado sobre el principio común de diferenciación respecto al conocimiento producido en los grandes centros de poder. Forma parte de la historia del más avanzado pensamiento latinoamericano, e indudablemente constituye la base sobre la que se funda nuestra identidad regional. Desde la Independencia hasta los inicios del siglo XXI, se ha mantenido vivo el interés de plantearse, desde distintas perspectivas, el significado, posibilidades y aún limitaciones de la unidad histórica problemática llamada América Latina. La propia denominación de Latinoamérica, Iberoamérica o América “a secas” ha formado parte de un debate que nos distingue de las definiciones primigenias de las ciencias sociales en otras regiones del mundo (SOSA, 2005, p. 6).

Há, portanto, na América Latina um pensamento teórico e pré-teórico que se propõe crítico e faz isso a partir da problematização de sua realidade. Mesmo assim, Sosa destaca que não é simples dar o passo entre a construção de um pensamento de confrontação/diferença para a formulação de um pensamento crítico (SOSA, 2005, p. 5). E essa dificuldade está, dentre outras coisas e relembro Zemelman, no fato de que durante o processo “muchos conceptos y categorías pueden pasar a ser simplemente reciclados, si la intención no va más allá de buscar adecuarlos para lograr un posicionamiento en el debate” (SOSA, 2005, p. 5). O resultado disso, como já exposto, é a limitação e insuficiência da formulação de temas sem que se construa novos problemas de pesquisa (SOSA, 2005, p. 6).

No intuito de investigar os entraves que impedem a construção de um pensamento crítico, a autora busca avaliar o peso das orientações dominantes na produção do conhecimento. Um destes aspectos é a determinação de políticas públicas por centros internacionais de poder, aquilo se nominou como “colonialidad del saber” (LANDER apud SOSA, 2005, p. 7) – este tema será abordado com mais profundidade no capítulo II. Nesse contexto, a maior parte dos centros de conhecimento tendem a reproduzir os temas e os critérios de financiamento impostos pelas correntes hegemônicas internacionais, o que dificulta as possibilidades de se propor investigações em sentidos contrários ao que essas correntes defendem (SOSA, 2005, p. 7). Tendo em vista essa condição estruturante:

Es más fácil, sugirió Sergio Bagú hace ya muchos años, conformarse con la observación de lo que en la sociedad aparece como “organizado” a partir de patrones establecidos por la cientificidad dominante. Parece una tarea en extremo delicada y difícil emprender el conocimiento de lo no contemplado o no reconocido por las rígidas estructuras categoriales dispuestas por dicha cientificidad, pese a que exista en la realidad (BAGU apud SOSA, 2005, p. 7).

Citando Zemelman, Sosa reforça a perspectiva de desconstruir as categorias dominantes para que se busque um conhecimento analítico e crítico da sociedade a partir do que efetivamente ocorre nela (SOSA, 2005, p. 7). Isso inclui a necessidade de compreender que a realidade da sociedade está sempre em movimento. Num esforço de romper com o discurso teórico tradicional “se trata es de reconocer las condiciones en que objetivamente se configuran, articulan o confrontan los sujetos sociales en la historia” (SOSA, 2005, p. 8). Sosa, também cita o pensador mexicano Rene Zavaleta Mercado<sup>2</sup> como um exemplo desse esforço de “reconstruir la experiencia y las perspectivas de la confrontación económica, social y política de los sujetos de nuestra historia”, utilizando “conocimientos críticos acerca de cómo enfrentarse a la problemática latinoamericana, sin limitarse a reproducir lo elaborado en otras partes, desde el poder, desde el conformismo o aún desde perspectivas críticas rudimentarias” (SOSA, 2005, p. 8). Essa atitude é uma exceção e em grande medida é incompreendida nos meios intelectuais latino-americanos. Se trata de mais uma problemática pouco explorada levantada pela autora: a de construir uma perspectiva própria (SOSA, 2005, p. 8). Dentre as razões para isso, ela destaca que nossos centros de estudo estão cheios de esquecimento e de pressa por difundir “resultados convincentes o “políticamente aceptables” (SOSA, 2005, p. 9).

Em seu ensaio, Sosa explora o território como um dos problemas mais complexos nas análises sociais. Para ela, é importante romper com as definições econômicas e administrativas do território e pensa-lo como espaço de comunicabilidade e influência do pensamento (SOSA, 2005, p. 9). Isso significa, considerá-lo socialmente em termos da sua influência intelectual, social e política, “pero también –y sobre todo– en cuanto supone la existencia de una visión del mundo, es decir, un comportamiento histórica, social, cultural y políticamente

---

<sup>2</sup> René Zavaleta Mercado (1938 - 1984): Foi um sociólogo e político boliviano. Foi fundamental para o desenvolvimento das ciencias sociais na Bolívia. Desenvolveu conceitos como o de "sociedades abigarradas" para investigar as implicações das relações de poder na cultura e na formação dos Estados-nacionais. Além de ter ocupado cargos públicos, também foi um dos fundadores da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).



orientado por encima de fronteras administrativas” (SOSA, 2005, p. 9). Para a autora, no território se constroem disputas, relações, formas de organização e estruturas de poder, ele supõe durabilidade, mas também mudanças no tempo. Nessa relação com o tempo, o território tem a ver com a sucessão de acontecimentos significativos para a sociedade, o que implica diretamente na movimentação dos sujeitos que são atores desses acontecimentos (SOSA, 2005, p. 9).<sup>3</sup>

Na mesma linha de compreender o território e sua relação com a sucessão de acontecimentos, Zemelman considera o tempo como outro grande desafio para o conhecimento. “Las temporalidades de los fenómenos son muy variables, los tiempos son múltiples, no hay un solo tiempo que fije el fenómeno, sino muchos tiempos” (ZEMELMAN, 2001, p. 15). O autor argumenta que existe uma tendência ao fatorial, à redução dos fenômenos complexos em fatores ou conjuntos de fatores em termos de uma lógica que apresenta causa e efeito. O problema, para o autor, é que nem sempre os fenômenos sociais seguem esse roteiro:

Pues pueden haber múltiples factores aplicables o existentes en distintos niveles de la realidad. Los fenómenos históricos no ocurren de manera plana, longitudinal, sino tienen lugar a través de coyunturas, las cuales forman parte de los procesos, de las tendencias a largo plazo, y eso tenemos que tomarlo en cuenta por último, los procesos socio-históricos no son solamente económicos, políticos, sociales, institucionales, etcétera, sino que conforman una constelación, están relacionados entre sí, son parte de una matriz de relaciones complejas, que los lleva a que se determinen recíprocamente lo económico con lo político, lo político con lo cultural, y así sucesivamente (ZEMELMAN, 2001, p. 15).

### **1.3 - É possível pensar criticamente na América Latina?**

Sem dúvidas, os problemas e limitações apresentados pelos autores representam enormes desafios para a construção do pensamento crítico na América Latina. Cabe, desta forma, retomar algumas das orientações que essa reflexão gerou. Sosa conclui, que um desafio contemporâneo considerável é o de “reconstruir los instrumentos y métodos del conocimiento con ese dimensionamiento del tiempo

---

<sup>3</sup> Sosa, volta a citar René Zavaleta, desta vez acompanhado do sociólogo chileno Fernando Mires, como um exemplo de autores que realizaram apontamentos importantes e sistemáticos “por comprender las crisis como momentos y espacios socialmente significativos de intensidad y ruptura de las relaciones sociales previamente existentes” (SOSA, 2005, p. 10).

y el espacio, desujetos y territorios” (SOSA, 2005, p.17). Nessa tarefa, a autora pondera ser necessário resignificar a estatística social, assim como, construir uma forma de quantificação em que se reconheçam projetos e sujeitos sociais, normas e formas de sobrevivência e dinâmicas coletivas. Esse conjunto de ações se coloca como “un terreno esencial para la construcción de un pensamiento crítico más allá de la denuncia en los términos esperados y acotados por el pensamiento dominante” (SOSA, 2005, p.16).

La tarea, con todo, no es sólo de reconstrucción estadística, sino de replanteamiento del uso en general de fuentes de información, lo que incluye no sólo un trabajo transdisciplinario en la identificación de los territorios involucrados en cada objeto de estudio, sino la construcción de una metodología que nos permita captar el movimiento en el tiempo y en el espacio, la actualización de la memoria, la ocurrencia de fenómenos nuevos o no previamente estudiados, la dinámica de relaciones sociales, el escalamiento o desescalamiento de conflictos, los cambios en la estructura del poder (SOSA, 2005, p.16).

Para Sosa é necessário então, que se faça um caminho diferente e, como já orientava Zemelman, se propor ao exercício do pensar epistêmico, ir fundo nos horizontes a partir dos quais se visualizam os problemas, assim como, ir fundo nas possibilidades que os sujeitos sociais possuem de explorar as opções derivadas do conhecimento de certa realidade (SOSA, 2005, p. 6). Neste sentido, ela oferece algumas indagações que podem auxiliar esse exercício:

Las preguntas comienzan, entonces, a ser otras. ¿Qué posibilidades abre al conocimiento la reconstrucción de experiencias semejantes vividas en sociedades regidas por códigos diversos? ¿Qué aportan la historia y la reflexión sobre una problemática en el conocimiento contemporáneo de la misma? ¿Qué sujetos han emprendido el conocimiento de dicha problemática, con qué objetivos, con qué alcances? ¿De qué elementos partimos para reconstruir una problemática determinada en nuestra propia sociedad? ¿Cómo construimos los instrumentos, las perspectivas adecuadas para enfrentar la tarea “desde abajo”, “desde adentro”? (SOSA, 2005, p. 6).

Se trata de uma tarefa de reformulação verdadeira do conhecimento social que para se efetivar, segundo ela, precisa ir “hasta el reencuentro con los seres humanos, con su dignidad, carencias y demandas” (SOSA, 2005, p.16). Nessa afirmação fica evidente que os sujeitos têm importância nesse processo de construção do conhecimento. Mas não apenas o sujeito que se postula a observar os fenômenos sociais, mas aqueles que dão vida aos fenômenos. Zemelman, ao se debruçar sobre as dificuldades do pensar epistêmico, assim como sobre a

complexibilidade que o tempo, a cultura e os sujeitos impetram à realidade, sintetiza que:

todo esto es lo que de alguna manera está detrás del enunciado “pensamiento y cultura en América Latina”; porque América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que pueden eventualmente surgir en otros contextos culturales, como pueden ser lo asiáticos, los europeos, los africanos, o los norteamericanos. En la medida en que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no esta sólo en la universalidad, sino que está en lo que aquí yo llamaría la *pertinencia histórica del conocimiento* (ZEMELMAN, 2001, p. 16).

A pertinência histórica do conhecimento se refere à capacidade deste dar conta da especificidade dos fenômenos (ZEMELMAN, 2001, p. 16). Mas isso só é possível se nos propormos a entender os fenômenos como localizados “en contextos muy complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos” (ZEMELMAN, 2001, p. 16). Se trata de uma condição, segundo o autor, para que consigamos realmente construir um conhecimento que “permita reconocer posibilidades de construcción y que no se limite simplemente a describir lo que ya se ha producido o se circunscriba nada más a dar cuenta de lo que ya da cuenta el discurso dominante” (ZEMELMAN, 2001, p. 17). Outra coisa a se levar em consideração é que “la realidad está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no” (ZEMELMAN, 2001, p. 17). Portanto, para poder reconhecer essa realidade que está fora dos limites daquilo que se diz o real, “necesitamos aplicar un razonamiento mucho más profundo, que rompa con los estereotipos, con los pre-conceptos, con lo evidente” (ZEMELMAN, 2001, p. 17). O que significa, se afastar dos modelos e discursos teóricos e seus conceitos cheios de conteúdos. Sem pré-determinações e hipóteses sobre temas, se colocando frente às circunstâncias numa observação crítica para além do recorte empírico que pode nos oferecer uma compreensão mais significativa do observado, e assim, através do exercício da problematização, produzir conhecimento e não apenas reproduzir o que já está posto.

#### **1.4 - E as Relações Internacionais o que tem com isso?**

Após ter trabalhado a respeito da construção do pensamento epistemológico e crítico na América Latina, apresento um breve paralelo sobre as RI. Estas estão situadas no campo amplo de estudos das ciências sociais e muitas das considerações feitas na primeira parte desse capítulo - sobre a construção do conhecimento - também podem ser aplicadas a esse campo de estudo. Contudo, sabe-se que há particularidades, até mesmo porque esse campo de estudo tem menos tradição histórica que a sociologia, por exemplo. Nesse sentido, argumento, através das autoras, pela necessidade de se aplicar a interdisciplinaridade, a transdisciplinaridade e a indisciplina no campo das RI como uma ferramenta capaz de enfraquecer o caráter engessado e hegemônico que a ciência política e a tradição ocidental implicam a esse campo de estudos.

Primeiramente, é necessário compreender, segundo Maso e Sélis, que “as Relações Internacionais como disciplina são uma faceta do discurso científico moderno, que ganha relevância no processo de expansão da hegemonia norte-americana” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 3). Recordo as contribuições de Sosa a respeito da dominação dos territórios de produção do conhecimento neste ponto, já que Maso e Sélis defendem que “o discurso científico é uma ferramenta de manutenção do poder e da ordem” e, neste sentido, “a autonomia, a neutralidade e a objetividade de seus enunciados devem ser lidos à luz de seus condicionantes espaço-temporais” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 4). Isso significa que é necessário investigar de onde partem os discursos científicos e através de que pretensões são produzidos e reproduzidos. Essa investigação não é novidade nas RI, como ponderam as autoras citando as contribuições de Robert Cox<sup>4</sup>, que já na década de 80 alertava: “toda teoria é feita por alguém e com algum propósito” (COX apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 4)<sup>5</sup>. Tal reflexão se aproxima dos estudos descoloniais<sup>6</sup> no que se refere a “crença de que existem centros irradiadores de conhecimento e poder de matriz imperial, os quais negam a exterioridade e constroem artificialmente seus Outros, em um processo de subalternização de identidades e sujeitos” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 4).

---

<sup>4</sup> Robert Cox (1926-presente): É um cientista político canadense. É considerado um precursor da Teoria Crítica nas Relações Internacionais. Em sua perspectiva o autor utiliza as contribuições do sociólogo marxista Antonio Gramsci para o campo das RI.

<sup>5</sup> Vale destacar que essa reflexão não é novidade no campo, mas mesmo assim segue marginal.

<sup>6</sup> Mais detalhes sobre essa abordagem estarão descritos no capítulo 2.

Maso e Sélis consideram que a partir das viradas linguística e sociológica dos anos 80-90 alavancaram-se temas e estimularam-se reinvenções nos discursos das RI (MASO e SÉLIS, 2014, p. 5). A partir das décadas de 1980 e 1990, nas RI, “os debates de caráter epistemológico passam a ser mais recorrentes no campo, o que possibilita reflexões sobre sua constituição discursiva como mecanismo de dominação (SMITH apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 4). Há, portanto, um paralelo entre os escritos de Zemelman e as observações feitas pelas autoras referentes ao campo das RI. Pois, entre as críticas às RI tradicionais está a ruptura entre a prática social e a construção do conhecimento no campo teórico e também, a postulação de uma única forma de interpretação característica da academia estadunidense (MASO e SÉLIS, 2014, p. 5).

Nessa esteira, emergem os estudos da ciência sob perspectiva sociológica, cujo esclarecimento das práticas fundantes das teorias do campo aspira ao rompimento com os relativos abstratos, naturalizados e universalizados (Alker, Biersteker 1984; Holsti, 1985; Wæver, 1998; Smith, 2002; Biersteker 2009; Tickner, Cepeda, Bernal, 2013). Tal caminhada ganha importância ímpar para os pesquisadores situados abaixo do equador, uma vez que experimentam os efeitos deletérios de tal cercamento universalizante, relacionados ao silenciamento epistêmico de suas idiocracias (MASO e SÉLIS, 2014, p. 5).

Nesse sentido, há investigações que argumentam que a hegemonia estadunidense avança para a esfera intelectual (SMITH apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 4). Isso resulta no que as autoras chamam de americanização da disciplina. Elas citam que as variáveis que levam a esse processo vão desde o tamanho do corpo docente estadunidense, passando pelas oportunidades institucionais e indo até o prestígio da divulgação acadêmica (MASO e SÉLIS, 2014, p. 6). Dentre as implicações disso está a utilização das RI como amplificação “de uma narrativa nacional autorreferenciada” e assim, “os cientistas transformam-se em grupo de pressão política” (FEYRABEND apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 6). Como também argumenta Sosa, se trata de toda uma estrutura que direciona as produções no sentido dos interesses do poder dominante (SOSA, 2005, p. 7). No campo metodológico, Maso e Sélis escrevem que a “tradição intelectual estadunidense renova-se nas RI pelas análises racionalistas, em que a ontologia<sup>7</sup> individualista é transferida do “indivíduo” em si, para outras unidades primitivas sejam elas Estados ou firmas” (WÆVER apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 8). Ao se utilizar do racionalismo

---

<sup>7</sup> Parte da filosofia que tem por objeto o estudo do ser.

“as RI padronizam problemas ainda não resolvidos e marginalizam argumentos derivados de procedimentos “não científicos” ou disformes” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 8).

O provincianismo da academia estadunidense aliado ao racionalismo metódico e ao universalismo implicam no desenvolvimento de um discurso em que o Ocidente é o único sujeito soberano do campo de estudos das RI (MASO e SÉLIS, 2014, p. 10). As histórias do Outro, que está para além do ocidente, se tornam meros acessórios da história desse Mesmo e do seu conhecimento (MUDIMBE apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 9).

Ao descrever *um* mundo, as teorias do campo excluem os muitos mundos possíveis não circunscritos à narrativa ocidental. Como efeito, temos regiões inteiras, como a América Latina, experimentando o esvaziamento nas RI de perspectivas próprias ou ancoradas nas realidades locais. (MASO e SELIS, 2014, p. 9)

Como apresentam as autoras, se trata de uma geopolítica do conhecimento que “privilegia centros irradiadores de saber e poder” (MASO e SELIS, 2014, p. 9). No movimento de defesa de uma nova ordem mundial após a Segunda Guerra Mundial, a pluralidade temporal foi invisibilizada, assim como, através do ideário de progresso, o Ocidente foi privilegiado e referenciado (MASO e SELIS, 2014, p. 10). Desta forma, “a coetaneidade como a problemática simultaneidade de formas de consciência diferentes, conflitantes e contraditórias, foi retirada da agenda das relações internacionais” (FABIAN apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 10). Essa é uma das resultantes da lógica de encobrimento do Outro e da diferença no processo de construção moderna do Eu que se deu a partir da colonização.

Walter Mignolo tem muitas contribuições a respeito dessa lógica de encobrimento o Outro e nas análises sobre a geopolítica do conhecimento como fruto do movimento de ocidentalização ocorrido a partir da construção da modernidade e o avanço imperial/colonial. Um ponto a se destacar nas análises de Mignolo é a investigação do autor sobre o que ele chama de “lado oscuro de la retórica de la modernidad” (MIGNOLO, 2007, p. 105). O autor pretende compreender como a matriz de poder colonial é naturalizada e disfarçada por detrás do discurso da modernidade. Mignolo pondera que o imaginário do sistema-mundo-moderno se concebeu a partir da Revolução Francesa com o advento de três ideologias: o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo (MIGNOLO, 2007, p. 105). O autor

considera que essas três ideologias parecem adequadas quando analisam as colônias do ponto de vista do Império no sentido do movimento da modernidade. Já para se fazer uma análise do ponto de vista contrário, ou seja, do ponto de vista das colônias, entendendo o descobrimento como uma invasão da modernidade ao resto do mundo e que as três ideologias citadas são parte da ilustração europeia, então é necessária uma quarta ideologia: o colonialismo (MIGNOLO, 2007, p. 105). Para o autor, dentro da epistemologia ocidental o colonialismo é visto apenas como um fenômeno derivado e como um processo desagradável, mas necessário. No entanto, se visto uma como ideologia ele permite que se compreenda como “el resultado de las acciones imperiales que tienen el capitalismo como principio y base de los modos de organización y vida social” (MIGNOLO, 2007, p. 106). Mignolo afirma que o imperialismo e o colonialismo são duas caras da mesma moeda, assim como a modernidade e a colonialidade se complementam, mas dito isso é necessário demarcar a diferença dos conceitos:

El imperialismo/colonialismo caracteriza momentos específicos de la historia (es el caso de los imperios imperiales/coloniales español, británico y ruso), mientras que la modernidad/colonialidad se refiere más bien a un conjunto de principios y creencias en los que se enmarcan ciertos imperios imperiales/coloniales. El colonialismo es el complemento histórico concreto del imperialismo en sus distintas manifestaciones geohistóricas, así como la colonialidad es el complemento lógico de la modernidad en sus principios generales. La ideología del colonialismo se implementa por medio de la colonialidad, en tanto lógica de la dominación (MIGNOLO, 2007, p. 106).

Feita esta demarcação apresento o que Mignolo chama de ondas de descolonização. A primeira onda se deu no período de luta e declaração das independências das colônias (MIGNOLO, 2007, p. 108). O autor destaca que foram movimentos de reação contra o colonialismo e a ideologia imperial aplicada às colônias. No entanto, ele também disserta, que tanto essa primeira onda quanto a segunda ocorrida após a Segunda Guerra Mundial, foram de caráter político e econômico, mas não epistêmico (MIGNOLO, 2007, p. 108)<sup>8</sup>. O poder mudou de mãos, a elite crioula passou a controlar o Estado, mas “la logica de la colonialidad siguió siendo la misma” (MIGNOLO, 2007, p. 108). Após as independências a

---

<sup>8</sup> Mignolo escreve que foram poucos e derrotados os movimentos mais radicais contra o colonialismo. Ele cita a luta encabeçada pelos indígenas do Vice-reinado do Peru, que enfrentam a força dos crioulos e a força do poder imperial espanhol; A Revolução Haitiana também pode ser considerada como uma tentativa de ruptura epistêmica, embora o Haiti nunca tenha sido considerado como parte da latinidade, mas sim da africanidade, como acredita o autor (MIGNOLO, 2007, p. 108).

colonialidade se reinventou de imediato diante da rearticulação da diferença colonial<sup>9</sup>, essa rearticulação deu origem ao colonialismo interno nos novos Estados-Nação (MIGNOLO, 2007, p. 109). A rearticulação da colonialidade foi necessária porque os crioulos descendentes dos portugueses e espanhóis precisaram conceber a si mesmos como uma raça latina e se “convirtieron así en colonizadores internos de los indios y de los negros y creyeron en una independencia ilusoria de a lógica de la colonialidad (MIGNOLO, 2007, p. 109). Mignolo ressalta que essa é a principal diferença entre as primeiras ondas de descolonização para com aquela inaugurada por Césaire<sup>10</sup> e Fanon<sup>11</sup> que adquiriu visibilidade a partir de 1990 (MIGNOLO, 2007, p. 108). Para Mignolo, “hoy asistimos a la descolonización del saber e de la subjetividad” (MIGNOLO, 2007, p. 108). Essa descolonização contemporânea tem permitido, inclusive, a idealização de alternativas ao sistema capitalista e ao Estado moderno através da exploração de novas ideologias que vão para além das quatro que Mignolo abordou.

A geopolítica do conhecimento pode ser constatada em todas as áreas de estudo das ciências sociais. No que cerne às RI, Maso e Sélis sintetizam que a disciplina reconhece “o sujeito mas não *outros* sujeito - mas, uma extensão do *Self*” (MASO e SELIS, 2014, p. 10). As autoras ponderam que, através do colonialismo - imperial ou interno - “formam-se Estados Nacionais e a ideia de Soberania. Tanto o objeto, como conceito, foram centrais nas narrativas das RI durante sua fundação disciplinar no século XX” (MASO e SELIS, 2014, p. 10). As autoras concluem que

---

<sup>9</sup> “De manera general, se puede afirmar que la diferencia colonial alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido objeto de inferiorización por parte de aquellos que, en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores. Los conocimientos, seres, territorios y poblaciones colonizadas (o que son colonizables, cabría agregar) son epistémica, ontológica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista. Se trata de lugares y experiencias que son constituidos como exterioridad a la modernidad (no modernos), en una lógica de negatividad (de inferiorización). De ahí que la diferencia colonial sea el resultado de esa lógica que: “[...] consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (2003: 39). Esta diferencia colonial supone un principio fundante: “[...] la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc. [...]” (2003: 43) (MIGNOLO apud RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 132)

<sup>10</sup> Aimé Fernand David Césaire (1913-2008): Foi um poeta, escritor e político de nacionalidade francesa (natural da Martinica). Ao lado do presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, foi ideólogo do conceito de negritude. "Discurso sobre o colonialismo" é uma de suas grandes obras.

<sup>11</sup> Frantz Omar Fanon (1925-1961): Foi um psicólogo e filósofo francês engajado na luta pela independência da Argélia; influente pensador do século XX sobre os temas da descolonização e da psicopatologia da colonização. Uma de suas principais obras é o livro "Os condenados da terra" (1961).



essas são exemplificações de como o campo das RI está interligado com os discursos imperiais e de manutenção do poder dominante (MASO e SELIS, 2014, p. 10). Isso significa, que a disciplina e a produção teórica são utilizadas como ferramenta de disseminação de um discurso com ideais e valores políticos<sup>12</sup>.

Para romper com essa lógica é preciso que “iniciemos um processo de recusa da vantagem estratégica (epistemológica) que o observador se delega em relação ao Outro, superando o envolvimento petrificado e distanciado com o Sujeito estudado “(FABIAN apud MASO E SÉLIS, 2014, p 10). Essa recusa é necessária primeiramente para que se evite reproduzir na periferia os discursos hegemônicos do centro. Nesse sentido, as autoras argumentam pelo diálogo com o Outro, entendendo essa atividade como um movimento no sentido de descentralizar o campo disciplinar das RI (MASO E SÉLIS, 2014, p 11). O diálogo com o outro pode se dar, e esse é um dos caminhos apontados pelo ensaio de Maso e Sélis, através da interdisciplinaridade (MASO E SÉLIS, 2014, p 11).

Com perspectiva semelhante, Smith (2002) argumenta pela abertura das RI às metodologias advindas de outras áreas (como da história, sociologia, antropologia, linguística, etc) pressupondo que tais contribuições poderiam amenizar a formalização exacerbada do racionalismo, fruto da prevalência da tradição norte-americana sobre os estudos do Internacional. (SMITH apud MASO E SÉLIS, 2014, p 11).

Em paralelo com Zemelman e a necessidade do pensar epistêmico “a interdisciplinaridade é manifestação de uma transformação epistemológica em curso, que amplia os cânones da ciência e da Universidade” (POMBO apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 11). A interdisciplinaridade serve, desta forma, tanto como resposta a especialização disciplinar como crítica à institucionalização da ciência (MASO e SÉLIS, 2014, p. 12). Como possibilidade, a postura interdisciplinar oferece abertura para que emergam “os problemas indisciplinados. Aquelas questões do mundo da vida que não são passíveis de respostas e compreensões nomotéticas” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 12). Para isso outra condição é necessária: a superação das imposições restritivas impostas pela ciência moderna/colonial que elevou à categoria de conhecimento apenas o conhecimento científico e isso cumpre a função de amplificar o “universalismo eurocêntrico excludente” (LANDER apud MASO e SÉLIS,

---

<sup>12</sup> Na segunda parte do capítulo 2 deste trabalho será possível perceber mais dessas intenções durante apresentação da investigação que Feres Júnior faz sobre a construção do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos e a vinculação da produção científica sobre o subcontinente com os discursos e ações da política externa estadunidense.

2014, p.12). Se trata de um esforço, portanto, de questionar as verdades internalizadas e as validações científicas para se atenuar a univocidade das RI (MASO e SÉLIS, 2014, p. 12). O pressuposto para isso é que se compreenda que “se a comunidade científica admite a pluralidade de interpretações da realidade, a preferência por uma delas é um juízo de valor” e não uma verdade absoluta ou naturalizada (MASO e SÉLIS, 2014, p. 12).

Nas três últimas décadas, a epistemologia e sua autoridade acerca do conhecimento científico são questionadas. Opera-se uma transformação que passa “pela transferência da soberania epistêmica para o “social”, pela redescoberta da ontologia e pela atenção à normatividade constitutiva e às implicações políticas do conhecimento” (NUNES, 2008, p.45). Portanto, a autonomia da ciência é colocada em xeque, por meio da disseminação de reflexões sobre a indissociação entre conhecimento e poder e entre ciência e cotidiano (MASO E SÉLIS, 2014, p 11).

Ainda segundo as autoras, “o resgate da epistemologia passa por sua historização inspirada pela sociologia do conhecimento científico”, o que significa contextualizar o conhecimento e reconhecer sua liminaridade (MASO e SÉLIS, 2014, p. 13). Elas argumentam que nas RI estadunidenses, “a indissociação entre cognição, materialidade e normatividade do discurso científico foi disfarçada pelo reducionismo ontológico e metodológico e pelo monoteísmo epistemológico” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 13). Um dos problemas causados por esse reducionismo é o fosso que se cria entre os corpos teóricos e a realidade. Em outras palavras, como observa Zemelman, resulta na incapacidade da metodologia, da fragmentação e dos conceitos para explicarem determinadas realidades que não cabem nas categorias limitadas do discurso teórico (ZEMELMAN, 2001, p. 1). Nas RI, um exemplo disso são as limitações das interpretações estadocêntricas que, por vezes, são utilizadas para compreender realidades que não cabem nos seus marcos teóricos e sistemas (MASO e SÉLIS, 2014, p. 13). Neste ponto, elas defendem “o encontro com a feitura do mundo, o estudo de suas relações, pluralizadas na diversidade dos sujeitos” fazendo um movimento em que se entenda “a existência precedendo a sua compreensão ou racionalização”. O que simula no discurso científico o retorno à ontologia, o encontro com a multiplicidade inexorável do mundo da vida” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 13). Assim, temos outro paralelo com Zemelman, quando ele defende a necessidade de se colocar frente às circunstâncias sem nomeá-las e categorizá-las (ZEMELMAN, 2001, p. 5).

Assim, é necessário “um discurso das RI em que caibam muitos mundos, uma ciência capaz de ampliar a sua simbolização do real, abrindo espaço para narrativas antes descritas como míticas e selvagens e sujeitos subalternizados” (LING apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 14). Para isso, também é preciso compreender a representação do sujeito subalterno como um problema, já que as implicações da modernidade/colonialidade “permitem antever que para, apenas, alguns homens é dada a ação de conhecer e ser conhecido em sua alteridade (MASO e SÉLIS, 2014, p. 14). Sendo assim, o subalterno “é aquele que não é visto, o que é meramente acessado pelas lentes expropriadoras de quem o observa” (SPIVAK apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 14). As autoras dissertam:

Como descrito anteriormente, o discurso científico é uma ferramenta de subalternização (LANDER, 2005). A racionalidade moderna gerou a valorização da ciência e da técnica em um contexto de expansão da desigualdade inerente à ordem política e econômica (MENESES, 2009). Retratada como um discurso abissal, que cria fronteiras e objetifica/exotiza o desconhecido, a ciência necessita ser desestabilizada/transformada, como parte do processo de ruptura social das formas de opressão (MENEZES, 2008) (MASO E SÉLIS, 2014, p. 14).

Refletindo sobre as possibilidades de se romper com essa lógica excludente da subalternização, as autoras citam o conhecimento-emancipação, caminho apresentado por Boaventura de Souza Santos<sup>13</sup>, como uma possibilidade. “Nesta forma de conhecimento conhecer é reconhecer, é progredir no sentido de elevar o outro da condição de objecto à condição de sujeito” (SANTOS apud MASO e SÉLIS, 2014, p. 15). Se trata do reconhecimento da existência do outro como sujeito e não como acessório. Para isso “reforça-se a urgência de visibilizar Outras formas de ser, saber e conhecer” (MASO E SÉLIS, 2014, p 15). É um movimento de diversificação da ciência e de envolvimento “com a realidade social e as consequências políticas do (re)conhecimento e sua (re) produção” (MASO E SÉLIS, 2014, p 15). Nesse sentido, Maso e Sélis concluem que a subalternização do sujeito no discurso científico será atenuada “na medida em que deixar de falar *por* ou *para* e, dialogicamente, iniciar a fala *com*” (MASO E SÉLIS, 2014, p 16). Isso quer dizer compartilhar saberes, partindo do entendimento de que eles não são universais mais

---

<sup>13</sup> Boaventura de Sousa Santos (1940 - presente): É um professor e sociólogo português. Tem importantes contribuições nas temáticas sobre a globalização, a sociologia do direito, a epistemologia do conhecimento, entre outros. Tem investigações a respeito do conhecimento-emancipação e da construção de uma Eistemologia do Sul.

sim limitados em suas especificidades espaço-temporais e também, por esse motivo, precisam se interconectar. Se trata de uma prática epistemológica e teórica diferente e que apresenta desafios. No que se refere ao campo das RI, as autoras escrevem:

Ao respeitar a diversidade de sujeitos e espaços de enunciação, entra em cena a necessidade de resolver a problemática da simultaneidade nas RI. Segundo Fabian, os pontos de partida para uma teoria da coetaneidade envolvem: a recuperação da noção de totalidade e a concepção de uma teoria da práxis. Nas palavras do autor, a linguagem e a comunicação devem ser “compreendidas como uma espécie de práxis na qual o Conhecedor não pode alegar ascendência sobre o Conhecido (nem, aliás, um Conhecedor sobre outro)” (2013, p.179) (MASO E SÉLIS, 2014, p 16).

É uma perspectiva que traz consigo a condição de observar a totalidade - evitando a lógica da fragmentação - e o sentido prático da teoria sendo essencial sua constante reformulação a partir da realidade e do contato com o outro. Desta forma, como colocam as autoras “o diálogo, organizado pelo respeito ao diferente e pelo esforço de comunicação entre distintas cosmovisões, torna-se o mecanismo de acesso à alteridade” e “o discurso científico emancipatório torna-se mediação intercultural motivada pelo desejo ético – auto reflexivo – de transgressão das subalternidades” (MASO E SÉLIS, 2014, p 17). Maso e Sélis concluem que, de forma geral, as perspectivas que defendem a ampliação epistemológica e a reontologização das RI se orientam pelo caminho da interdisciplinaridade. Mas elas alertam que essa prática interdisciplinar “só poderá acessar a diversidade de mundos, quando transformar-se de um procedimento teórico-metódico em uma intenção: no desejo de coexistir por meio do diálogo entre os distintos ramos que interpretam e atuam na realidade” (MASO E SÉLIS, 2014, p 17). Isso quer dizer, assumir uma postura de diálogo através do anseio da coexistência, do exercício da escuta e da necessidade do reconhecimento.

No sentido do exposto acerca das características do campo de estudo das RI, compreende-se como necessária uma transformação epistêmica que atue pela descentralização do poder hegemônico refletido na produção/reprodução que, dentre suas tantas violências, está a invisibilização do Outro e a condição subalterna dos sujeitos. Como também orientado pelo ensaio, a prática da interdisciplinaridade pode ser uma possibilidade concreta de rompimento com o discurso científico que prega a universalidade de uma perspectiva e exclui as demais através de seus conjuntos metódicos, racionais e categorizantes. Aliado a isso, as problematizações

de Zemelman a respeito dos desencontros entre teoria e realidade e a necessidade de se colocar ante as circunstâncias, instigam à reflexão do observador/pesquisador sobre sua capacidade de propor problemas e não se limitar à fragmentação em temáticas que apenas reproduzem conceitos e conteúdos já existentes. Os panoramas acerca da construção do pensamento crítico feitos por Sosa também fazem com que retornemos a algumas questões pré-teóricas, tais como: porque se produz esse conhecimento? De onde esse observador vê essa realidade? A realidade que se vê corresponde à totalidade ou é apenas uma parte do todo? São questões que perpassam a necessidade de compreender as limitações do conhecimento, a imensidão da realidade e a rápida velocidade em que os fenômenos sociais se desenvolvem.

Através das contribuições das autoras e do autor que foram expostas, proponho, em suma, a reflexão sobre a intenção da produção do conhecimento, tanto nas ciências sociais como campo amplo, quanto nas Relações Internacionais como campo específico. Também defendo, a partir dessa reflexão, a construção do conhecimento a partir e sobre o espaço (geográfico, político, social, cultural e histórico) em que me incluo, com a intenção de romper com a lógica de reprodução do conhecimento hegemônico tão presente na academia. Neste sentido, e tendo o pensamento latino-americano como principal objeto de análise, disserto nos próximos capítulos sobre sua existência, já que, por este tema se encontrar na subalternidade do conhecimento científico moderno, isso se faz necessário. Um esforço paralelo deste trabalho é a utilização da interdisciplinaridade com o acesso aos ramos da sociologia e da história como alternativas valiosas para a compreensão do problema proposto e da realidade latino-americana. No capítulo que se segue, apresento uma investigação a respeito da ideia de América Latina como um conceito construído historicamente através da dicotomia modernidade/colonialidade, com o intuito de desvendar a irradiação dos centros de poder imperial sobre a construção do conceito e suas implicações.

## **CAPÍTULO II – A ideia de América Latina**

Feitas as ponderações acerca da historicidade e localização dos conceitos, neste segundo capítulo pretendo escrever sobre a construção do nome e da ideia de América Latina, ou seja, de onde ele veio e através de que pretensões foi construído. Entendo como necessário esse esforço já que América Latina não é apenas o contexto geográfico em que estou inserido, mas também o espaço não físico, ou seja, social, cultural, histórico e epistemológico onde se coloca o debate a respeito da existência e da necessidade de um pensamento crítico. A partir do entendimento de que as palavras e os conceitos desempenham funções e tem propósitos, vou dialogar com as contribuições de Walter D. Mignolo a respeito da ideia de América Latina e de sua perspectiva sobre a colonialidade, localizando o ponto de observação “en la historia colonial que dio forma a la idea del continente americano” (MIGNOLO, 2007, p. 16). Também utilizo a análise de Feres Júnior sobre a construção do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos, já que suas contribuições reforçam o processo de construção do Outro (latino-americano) em contraposição ao Eu (estadunidense) e também revela as intenções e o caráter imperial/colonial no processo de construção desse conceito (FERES JÚNIOR, 2005, p. 10). Analisar a construção da ideia de América Latina a partir da perspectiva colonial significa ir no sentido contrário de análises teóricas que estão no escopo da modernidade e, portanto, são análises feitas através da perspectiva europeia (MIGNOLO, 2007, p. 16). Sendo assim, a perspectiva da colonialidade rompe com o eurocentrismo presente nas formas de se contar a história da colonização da América.

### **2.1 A ideia de América Latina a partir da crítica ao colonialismo**

Mignolo demarca em sua argumentação que a América nunca foi descoberta, mas sim inventada “durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales” (MIGNOLO, 2007, p. 28). Assim como, também foi criado por europeus e crioulos de

ascendência europeia, o conceito de América Latina<sup>14</sup>. Nesse processo de construção e produção de sentido não foram incluídas as populações indígenas e os crioulos de ascendência africana (MIGNOLO, 2007, p. 29). Descobrimento e invenção são perspectivas diferentes de abordagem da história e também, segundo o autor, são partes de dois paradigmas distintos:

La línea que separa esos dos paradigmas es la de la transformación de la geopolítica del conocimiento; no se trata solamente de una diferencia terminológica, sino también del contenido del discurso. El primer término [descubrimiento] es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como modernidade, mientras que el segundo [invenção] refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer (MIGNOLO, 2007, p. 29).

Sendo assim, o discurso da modernidade sobre o descobrimento da América revela que, através do processo de colonização, certos povos não formam parte da história, - como escreve Mignolo - “no son seres” (MIGNOLO, 2007, p. 30). Condicionar grupos sociais para a margem da humanidade e da história foi um movimento empreendido pelos colonizadores para que se estabelecesse uma matriz colonial de poder em que os objetivos da Europa e as exigências da modernidade - inclui-se aí a evangelização, a violência e a escravidão - se auto justificassem (MIGNOLO, 2007, p. 30). Mignolo entende que a modernidade é uma ideia inseparável do conceito de América “y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los designios para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo” (MIGNOLO, 2007, p. 31). Dessa forma, adotar a perspectiva colonial da teoria da invenção da América revela que os avanços da modernidade para além da Europa dependeram da matriz colonial de poder e isso “incluye la acuñación de nuevos términos para nombrar las tierras apropiadas y los pueblos que las habitaban” (MIGNOLO, 2007, p. 32). O autor ainda escreve que “la idea de América, entonces, es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia” (MIGNOLO, 2007, p. 34).

A partir da teoria da invenção da América é possível compreender os mecanismos que fundamentam a matriz colonial de poder. Mignolo apresenta que,

---

<sup>14</sup> Para uma abordagem historiográfica sobre a construção do nome América Latina ver: BRUIT, H. A Invenção da América Latina. In: Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC, Belo Horizonte, 2000.

para que os colonizadores justificassem seu direito absoluto de conquistar e se apropriar das terras da América, “debe existir un sistema classificatório que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas e personas” (MIGNOLO, 2007, p. 40). Esse sistema de classificação necessário para justificar a apropriação das terras e a exploração da mão de obra foi construído através do racismo.

La introducción de los índios en la mentalidad europea, la expulsión de moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. El presuntuoso modelo de humanidad ideal en la que se basaba no había sido establecido por Dios como parte del orden natural sino por el hombre blanco, Cristiano y europeo (MIGNOLO, 2007, p. 40).

O racismo foi construído, portanto, a partir da concepção de que os membros de uma raça – os europeus – teriam o privilégio de classificar as pessoas e “influir en las palabras y los conceptos de esse grupo” (MIGNOLO, 2007, p. 42). No entanto, o autor destaca que o racismo não é uma classificação que abarca apenas as características físicas dos seres humanos, mas que compreende outros aspectos como o religioso, as línguas e as configurações geopolíticas do mundo (MIGNOLO, 2007, p. 42). No contexto da colonização europeia, Mignolo observa que a raça não se relaciona com a cor da pele ou a pureza do sangue, mas sim “con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (MIGNOLO, 2007, p. 41). Sendo assim o modelo europeu de humanidade se tornou hegemonia a partir do Renascimento, enquanto que os indígenas e os escravos africanos foram colocados em uma categoria de segunda classe. Esse processo empreendido discriminadamente pelos colonizadores europeus, a que Mignolo descreve como geopolítica e política corporal do conhecimento, foi ocultado e mascarado por detrás da universalidade abstrata da vontade divina e de um ser considerado transcendental – o europeu - (MIGNOLO, 2007, p. 41). Segundo o autor, a ideia de América Latina foi uma invenção europeia “que eliminó las denominaciones dadas por los pueblos que habían vivido en el continente durante siglos antes de que Colón lo descubriera” (MIGNOLO, 2007, p. 47). Esse fenômeno o autor define como aculturação, deposição (material e espiritual) ou mais recentemente como colonização do saber e



colonização do ser. Além disso, ele afirma que a complexa matriz racial segue presente na realidade da América (MIGNOLO, 2007, p. 42).

Mignolo se empenha em argumentar sobre como a ideia de América e de América Latina foram aceitas globalmente. Ele apresenta que a história aparentemente neutra do descobrimento oculta “la lógica de la categorización racial del continente, a cuya forma definitiva se llegó en el siglo XVI com el trazado de los primeros mapas del mundo moderno/colonial” (MIGNOLO, 2007, p. 48). Isso significa compreender que os continentes do mundo estão distribuídos em um plano racial. A América foi incorporada às noções de mundo da cosmologia cristã como o quarto continente em um mundo que antes era dividido em três partes (Europa, Ásia e África) (MIGNOLO, 2007, p. 48). Ele destaca a influência das ideias de San Agustín, ainda no século V, sobre a categorização racial dos continentes que posteriormente foram aplicadas à posição dos continentes no mapa de T em O de Isidoro de Sevilla em que este estabelecia um vínculo natural entre Ásia e Sem, África e Cam e Europa e Jafet<sup>15</sup> (MIGNOLO, 2007, p. 52).

[...] la idea de superioridad implícita en la clasificación cristiana de los pueblos según los continentes está presente en el mapa de T en O. La distribución geográfica de los três hijos de Noé (Sem, Cam y Jáfet), uno en cada continente, revela cómo se veía a Jafet en relación a sus hermanos. No debería sorprender, entonces, que en los mapamundis del siglo XVII Europa aparezca en la parte superior izquierda; Asia, en la superior derecha, y África y América, en la parte inferior (casi siempre representada por medio de mujeres desnudas o semidesnudas). Si eso no es categorización racial de los pueblos y de las divisiones continentales, entonces ¿qué es el racismo? (MIGNOLO, 2007, p. 52).

Junto com a incorporação da América nos mapas como quarto continente e por causa da diferença colonial, como destaca o autor, havia a ideia de que a América “siempre se ha concebido como un continente que no coexistía con los otros tres sino que apareció tarde en la historia del planeta” (MIGNOLO, 2007, p. 51) e por essa razão recebeu a alcunha de Novo Mundo. O autor quer ressaltar com sua investigação sobre a posição do continente nos mapas o fato de que não existe no

---

<sup>15</sup> Sem, Cam e Jafet eram os três filhos de Noé. San Agustín atribuiu o significado aos nomes dos filhos de Noé que era uma visão profética que ilumina o futuro: “O nome Sem, como se sabe, significa nomeado e a linhagem de Sem pertence a Jesus. Jafet significa engrandecimento nas casas de Cristo, quer dizer que o engrandecimento das nações tem lugar na Igreja. O nome Cam significa *caliente* [quente], foi o segundo filho de Noé e foi separado dos outros dois, e por ser o filho do meio não foi incluído nos primeiros frutos de Israel e nem na colheita dos Gentis. Assim, Cam só pode vincular-se com a raça *caliente* dos hereges: são *calientes* por que estão em chamas, mas não com o espírito de sabedoria e sim com o espírito da impaciência, pois esse é o fervor característico que habita o coração dos hereges; isso é o que lhes faz perturbar a paz dos santos. (MIGNOLO, 2017, p. 53, tradução minha)

planeta uma divisão colonial ontológica, mas sim uma invenção cristã (MIGNOLO, 2007, p. 53). A aceitação global da ideia e representação cartográfica dos continentes e da América tem a ver com o estreitamento de relações entre o saber cristão e a evolução do capitalismo e os efeitos dessa evolução na produção cultural, ou seja, na produção cartográfica, nos livros e escritos sobre o tema (MIGNOLO, 2007, p. 54). Mignolo destaca a importância da transformação do capital em capitalismo a partir do momento em que “la modernidad concebió los cambios radicales en la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la producción de materias primas a gran escala como parte del progreso de la humanidad”. E a ideologia cristã da época autorizava e empreendia esforços no sentido de legitimar a apropriação e a exploração através, por exemplo, das bulas papais, exemplos claros da vinculação da igreja cristã com o mercantilismo (MIGNOLO, 2007, p. 55). Para o autor, essa ideologia de expansionismo do cristianismo combinada com a transformação do comércio gerou a matriz colonial de poder, esta, por sua vez, confere aos colonizadores o direito de tomar posse das colônias.

Mignolo também vincula a ideia de América Latina com a ideia de ocidentalismo. O autor utiliza a tese de O’Gorman sobre a invenção da América e a universalidade da cultura ocidental para demonstrar que a teoria do descobrimento é própria do império e ligada à cosmologia cristã que infundiu a esta parte do mundo o destino da expansão (MIGNOLO, 2007, p. 59). A modernidade é a descrição feita pela Europa de seu próprio papel na história. Esse papel apresenta a ideia de que a civilização ocidental “se convierte en punto de referencia y objetivo para el resto do mundo” (MIGNOLO, 2007, p. 59). A ideia da existência de um ocidente e a ideologia expansionista, a partir do século XVI, nasceram, segundo Mignolo, com o reconhecimento e a invenção da América (MIGNOLO, 2007, p. 60).

Así, Europa se convirtió en el centro de la organización política y económica, en un modelo de vida social, en un ejemplo del progreso de la humanidad y, sobre todo, en el punto de observación y clasificación del resto del mundo. Por lo tanto, la idea de Occidente como centro fue la dominante en Europa en los campos de teoría política, la economía política, la filosofía, el arte y la literatura, todo enmarcado en proceso de conquista y clasificación del mundo por parte de Europa (MIGNOLO, 2007, p. 60).

O ocidentalismo é ainda, segundo Mignolo, menos um campo ou área de estudo do que é a perspectiva desde a qual se concebe o oriente (MIGNOLO, 2007,

p. 60). Faço um parêntese para apresentar que a existência de um orientalismo só é possível pela contrapartida que a existência do Ocidente oferece, como aborda Mignolo. Sendo assim, “el occidentalismo fue un concepto geopolítico y la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo” (MIGNOLO, 2007, p. 60). Para o autor o ocidente foi e é a única região geohistórica do mundo que tem o privilégio de ter as categorias de pensamento com as quais classifica o resto do mundo. Esse privilégio e encantamento foi aplicado pelo Ocidente a si mesmo porque sempre houve a crença hegemônica de uma superioridade ocidental em todas as esferas da interação social (MIGNOLO, 2017, p. 61).

Mignolo investiga que a ideia de América começou a dividir-se a partir de meados do século XIX de acordo com o surgimento dos novos Estados-Nação e suas históricas imperiais distintas (MIGNOLO, 2007, p. 81). Assim se configurou a ideia de uma América Latina no hemisfério sul e de uma América Saxônica ao norte. A adoção desta ideia/nome - América Latina - para o autor, é “la triste celebración por parte de las elites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad (MIGNOLO, 2007, p. 81). Mas essa ideia de América Latina dependeu da construção de um conceito preliminar, o conceito de latinidade.

En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la latinidad después de la independencia para crear su identidad pos-colonial. Lo que yo sostengo, entonces, es que América Latina no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental [...]. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de los pueblos indígenas y de origen africano (MIGNOLO, 2007, p. 82).

Mignolo cita o intelectual colombiano José María Torres Caicedo<sup>16</sup>, que foi uma figura importante no processo de definição do conceito de América Latina. Torres Caicedo escreveu:

Existe una América Anglosajona, una América holandesa, una América danesa, e así sucesivamente; también existe una América española, una América francesa y una América portuguesa, y a este grupo se aplica el

---

<sup>16</sup> José María Torres Caicedo (1830-1889): Foi um escritor e intelectual colombiano. É autor de "Les principes de 1789 en Amérique" e "Estudios sobre el Gobierno inglés y sobre la influencia anglosajona".

adecuado nombre científico de latina (CAICEDO apud MIGNOLO, 2007, p. 83)

Mignolo revela que a postura de Caicedo se alinhava na época com um setor da sociedade na América Latina que tinha a França como referência de ideais políticos, culturais e literários. Mais do que isso, as ideias de Caicedo também se alinhavam com a postura e as intenções imperiais da França na época (MIGNOLO, 2007, p. 83). Outro autor citado por Mignolo é o uruguaio Arturo Ardao<sup>17</sup>, que apresenta uma interpretação sobre a materialização da ideia de América Latina. Segundo Ardao essa ideia “se materializó na en la complicidad triangular de la intelectualidad francesa, española y criolla hispano-americana (ARDAO apud MIGNOLO, 2007, p. 84). Nessa perspectiva Ardao destaca que as elites criolas se orientaram para a França em detrimento do enfraquecimento da Espanha a partir do século XVIII. O processo de construção da latinidade e a escolha do nome América Latina se dá, então, pela tentativa de “restauración de la civilización de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur” (MIGNOLO, 2007, p. 81). Como já citado, as protagonistas desse processo foram as elites crioulas espanholas e portuguesas, que, ao mesmo tempo em que tentavam construir uma Europa na América do Sul, tentando negar o passado colonial, também excluía a existência da população indígena e africana com quem conviviam (MIGNOLO, 2007, p. 87). Mignolo aborda a consciência crioula da época como uma duplicidade: “la de no ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos). Esse ser que es en verdad un no-ser es la marca de la colonialidad del ser” (MIGNOLO, 2007, p. 87). Isso quer dizer que essa tentativa de se construir uma Europa na América é mais um desdobramento e um efeito da herança colonial:

El ethos latinoamericano fue una consecuencia y un producto del proceso de transformación que llevó de la supremacía teológica, religiosa y espiritual a la prevalencia del yo y el materialismo secular, y que constituyó también el reemplazo de la conciencia crítica y subalterna del ethos barroco por la conciencia condescendiente de las elites criollas poscoloniales (MIGNOLO, 2007, p. 88).

Mignolo explora que a consciência crítica e subalterna do momento em que as colônias lutavam pela independência foi substituída por uma consciência condescendente. Isso se materializa com a adoção de ideologias como o liberalismo

---

<sup>17</sup> Arturo Ardao (1912-2003): Foi um filósofo e historiador uruguaio. Autor de "Génesis de la idea y el nombre de América Latina", entre outras obras.

e o republicanismo europeus nos processos de formação dos Estados-Nação (MIGNOLO, 2007, p. 88). Nesse sentido, como aponta o autor, a elite crioula “en lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo, eligieron emular a la intelectualidad de Europa” com a intenção de que essa imitação da França e da Inglaterra – referências da época – fosse capaz de reparar seus problemas e ocultar o passado colonial (MIGNOLO, 2007, p. 90). Embora essa fosse a consciência predominante na época, Mignolo cita o chileno Francisco Bilbao<sup>18</sup> como um dissidente deste pensamento. Bilbao, já no final do século XIX, tinha uma postura anti-imperial e defendia que era necessário analisar a história colonial do que se chamava Novo Mundo e, também, pensar em soluções diferentes das europeias para os problemas encontrados ali. Bilbao identificava a existência de uma estrutura de poder na qual a ideia de América Latina é um produto dessa estrutura imperial/colonial (BILBAO apud MIGNOLO, 2007, p. 92).

Enquanto na América do Sul a latinidade se construiu como uma identidade das colônias espanholas e portuguesas “que se consideraban herederas de la tradición político-filosófica de Francia”, na Europa a latinidade era uma identidade “que unía a los países del sur que se consideraban herederos directos de lo Imperio Romano” (MIGNOLO, 2007, p. 95). Em outras palavras, herdeiros das línguas provenientes do latim. Mignolo disserta que a latinidade da América do Sul e do Caribe constituiria o quinto lado do pentágono das raças étnico-racial da humanidade (MIGNOLO, 2007, p. 95)<sup>19</sup>. No entanto, a América Latina passou a ser definida não em termos de sangue, mas sim em termos de sua posição marginal e, portanto, isso se refletiu também nos modelos de raça do século XIX (MIGNOLO, 2007, p. 96). Em termos de categorização racial, o autor destaca que a elite crioula transformou um princípio de pureza importado da Inquisição espanhola para produzir uma divisão social entre os crioulos de origem espanhola, os mestiços e mulatos, os índios e os negros dentro dos Estados-Nação recém-criados (MIGNOLO, 2007, p. 97). Essa divisão social, para o autor, é a materialização da pirâmide racial colonial e

---

<sup>18</sup> Francisco Bilbao (1823-1865): Foi um escritor, filósofo e político chileno. Conhecido por ideias liberais e posicionamentos anti-conservadoras no Chile. Pela atividade intelectual e política foi excomungado e exilado.

<sup>19</sup> Isso porque Kant, em sua análise antropológica das raças humanas, criou quatro categorias, relacionando a Ásia com a raça amarela, a África com a raça negra, a América com a raça vermelha e a Europa com a raça branca (MIGNOLO, 2007, p. 95). Neste modelo de Kant, não cabe a América do Sul, já que os latinos desta parte do mundo não são só de uma cor (MIGNOLO, 2007, p. 96).

esse discurso racial é o que ele denomina de “la herida colonial” (MIGNOLO, 2007, p. 97).

No que cerne à importação de princípios e ideias da Europa, Mignolo também afirma que a divisão entre América do Norte e Sul também representa um artifício europeu (MIGNOLO, 2007, p. 97). No que se refere a isso, Mignolo apresenta as ideias defendidas pelo escritor francês Michel Chevalier em meados do século XIX a respeito da constituição e divisão da América. Este intelectual, considerando a América como “nossa Europa”, entendia que:

Nuestra Europa tenía un doble origen: latino (romano) y tetón (germánico). El primero comprendía los países y los pueblos meridionales y el segundo abarcaba los países y los pueblos del norte, incluida Inglaterra. La Europa latina es católica; la Europa teutona es protestante. [...] Las dos ramas, la latina y la germánica, se han reproducido en el Nuevo Mundo. Al igual que la Europa meridional, América del sur es latina y católica; América del Norte, en cambio, tiene una población protestante y anglosajona (CHEVALIER apud. MIGNOLO, 2007, p. 100)

As posturas de Chevalier não eram despretensiosas, já que ele era um dos ideólogos da burguesia em ascensão na economia política da Europa na época (MIGNOLO, 2007, p. 101). Para Chevalier era importante o papel que a França desempenharia na América Latina, para Mignolo esse papel e articulação da latinidade cultural empreendida pela França “cumpre la función evidente de conservar la propia presencia en esa zona de destinos privilegiados” (MIGNOLO, 2007, p. 101). Chevalier ainda declara que “Francia es el guardián de los destinos de todas las naciones latinas de todos los continentes” (CHEVALIER apud MIGNOLO, 2007, p. 102). Logo, as diferenças entre Europa do Norte e Europa do Sul e América do Norte e América do Sul não são culturais, mas sim de poder colonial, ou seja, diferenças coloniais e imperiais determinadas pelos empreendimentos imperiais da Europa. (MIGNOLO, 2007, p. 103).

No final do século XIX, escreve Mignolo, diante da derrocada da Espanha na Guerra hispano-estadunidense e a partir do início da empreitada imperial dos Estados Unidos a América Latina “descendió un escalón más en el orden mundial” em termos econômicos, mas também no que se refere ao imaginário do Atlântico Norte (MIGNOLO, 2007, p. 113). Isso se deu por conta do discurso de supremacia branca difundido nos Estados Unidos que passou a aproximar, pelas percepções da cor da pele, o conceito de latino ao conceito de mestiço. Significa um degrau a

menos no imaginário sobre a latinidade, pois, até então só eram latinos os crioulos de ascendência espanhola ou portuguesa que se consideravam brancos diante dos indígenas e dos africanos (MIGNOLO, 2007, p. 113). Mignolo considera que este imaginário procedeu a classificação que recebeu a América Latina após a Segunda Guerra Mundial passando a ser considerada parte do Terceiro Mundo (MIGNOLO, 2007, p. 113). Embora isso, o autor também destaca que também no final do século XIX foi defendida uma nova versão da latinidade, ele atribui isso ao escritor cubano José Martí<sup>20</sup> que oferecia uma abordagem diferente sobre a história de “Nuestra América” centrada nas civilizações da Mesoamérica e da América do Sul em detrimento das europeias (MIGNOLO, 2007, p. 113). José Carlos Mariátegui<sup>21</sup> também é citado por Mignolo como expoente, na segunda década do século XX, de uma nova tradição sobre a ideia de América Latina que na segunda metade do mesmo século foi captada por Enrique Dussel em sua teoria da libertação (MIGNOLO, 2007, p. 113). Para Mignolo, esses autores juntamente com os estudos sobre colonialismo de Franz Fanon apresentam, durante a Guerra Fria, o surgimento de uma ideia da América Latina desde a perspectiva da colonialidade e, portanto, diferente da ideia de latinidade francesa (MIGNOLO, 2007, p. 114).

Analisando a situação mais contemporânea da América Latina - Mignolo escreve no ano de 2007 - o autor apresenta uma visão extremamente animadora relatando o momento como de efervescência para a América Latina. Ele cita as mudanças políticas na Bolívia com a ascensão política de Evo Morales<sup>22</sup> e demais líderes e intelectuais políticos de movimentos sociais indígenas nesse país assim como no Equador (MIGNOLO, 2007, p. 114). Ao lado disso ele cita o surgimento de movimentos sociais (desde os Andes até o México, da Argentina ao Caribe e passando pelo Brasil) liderados por descendentes africanos e que a presença

---

<sup>20</sup> José Julián Martí Pérez (1853-1895): Foi um político, jornalista e filósofo cubano. Criador do Partido Revolucionário Cubano e um dos organizadores da Guerra Necessária (1895) pela independência de Cuba. José Martí é considerado o grande mártir da independência cubana.

<sup>21</sup> José Carlos Mariátegui La Chira (1894–1930): Foi um jornalista, sociólogo e político peruano; um dos mais influentes pensadores marxistas latino-americanos no século XX. Sua obra mais conhecida é "Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana", nele ele analisa a história do Peru sob uma perspectiva materialista histórica e apresenta a centralidade da questão indígena e da questão agrária para a região.

<sup>22</sup> Juan Evo Morales Ayma (1959-presente): É o atual presidente da Bolívia, já em seu terceiro mandato. De etnia uru-aimara ele se destacou a partir dos anos 80 como liderança indígena no seu país, sendo eleito em 2005 como o primeiro presidente de origem indígena da Bolívia.

desses movimentos acaba por dar novos significados a algo que “siempre supimos que formaba parte de la América Latina” (MIGNOLO, 2007, p. 114).

Fazendo apontamentos sobre a contemporaneidade, Mignolo retoma sua colocação sobre a classificação que se deu à América Latina durante a Guerra Fria como parte do Terceiro Mundo e destaca que essa classificação é uma base para a ideia global de América Latina explorada pelos Estados imperiais da atualidade (MIGNOLO, 2007, p. 118). É uma ideia construída a partir da noção de que a América Latina:

“es un territorio extenso y una fuente de mano de obra barata, con abundantes recursos naturales y destinos turísticos exóticos con hermosas playas caribeñas, una región que da la bienvenida a viajeros, inversores y explotadores” (MIGNOLO, 2007, p 118).

No que se refere a esse ideário mais contemporâneo, Mignolo cita em sua investigação a visão que alguns agentes externos construíram a respeito da América Latina, como por exemplo, a CIA (Central Intelligence Agency) e suas análises e informes conjunturais sobre o continente (MIGNOLO, 2007, p. 118). Mas outro autor, Feres Junior, oferece uma tese aprofundada sobre a história do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos que contribui para entendermos como o subcontinente e logo, os latino-americanos são vistos por aquele país, analisaremos essas contribuições no tópico abaixo.

## **2.2 A ideia de América Latina a partir do olhar estadunidense**

Em sua tese, Feres Júnior defende que o conceito de *Latin América* tem sido definido “no inglês americano, tanto na linguagem comum quanto nos textos especializados, como o oposto de uma auto-imagem glorificada de *America*” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 10). Isso significa, que a definição dada para *Latin America* pelos estadunidenses tem relação, como coloca o autor, “com uma assimetria fundamental entre a percepção do Eu coletivo americano e do outro Latino americano” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 10). O autor utiliza a teoria do



reconhecimento<sup>23</sup>, aliada às contribuições de Kosseleck sobre a construção histórica dos conceitos, para compreender como o conceito de *Latin America* foi concebido através dessa assimetria onde “cada par é composto por um conceito positivo, assumido como identidade do grupo que nomeia, e um negativo que corresponde à mera inversão semântica do elemento positivo” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 38). Em outras palavras, isso quer dizer que enquanto o conceito de *Latin America* era concebido, ao mesmo tempo também estava sendo construído o que se entendia como *America*.

Feres Junior demonstra como os pares assimétricos se articularam em relação ao tempo, à raça e à cultura. O autor aborda a construção histórica do termo e também cita a importância das ideias de Caicedo para sua difusão. Ele pondera e aí vai ao encontro de Mignolo, ao escrever que essa ideia de América Latina da época de Caicedo atendia ao projeto político imperial da França em contraponto ao projeto político decadente da Espanha (FERES JÚNIOR, 2005, p. 55). No entanto, existia também um conceito de *Spanish America* que era um termo utilizado antes do século XX nos Estados Unidos para se referir à *Latin America* (FERES JÚNIOR, 2005, p. 56). As ideias que foram adicionadas a esse conceito são resultado das perspectivas que já eram difundidas a respeito dos espanhóis, principalmente a partir do século XVI quando, segundo Feres Junior, havia um forte sentimento anti-espanhol por parte dos ingleses e de outros países europeus (FERES JÚNIOR, 2005, p. 56). Essas ideias importadas dos espanhóis europeus para os espanhóis americanos carregavam características negativas: “eram denominados por clérigos (católicos), indolentes, ignorantes, supersticiosos, incapazes de se esforçar e desprovidos de iniciativa” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 59). No sentido contrário, cada uma dessas categorias corresponde a uma característica positiva atribuída à imagem americana, ou seja, “protestante (portanto, anticatólico), trabalhador, educado, racional, industrioso, e provido de espírito de iniciativa” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 59).

O autor observa que a primeira manifestação importante da política externa dos Estados Unidos – a Doutrina Monroe – foi direcionada à América Espanhola,

---

<sup>23</sup> Teoria do reconhecimento: "tem como tema a constituição reflexiva da identidade através da análise fenomenológica do encontro entre o E e o Outro". São expoentes: Hegel, Charles Taylor e Axel Honneth (MIGNOLO, 2005, p. 25).

onde aquele país se autoneomeou defensor de seus vizinhos (FERES JÚNIOR, 2005, p. 60). Ele se interessa por compreender quais argumentos foram utilizados para que os Estados Unidos justificassem sua posição de superioridade diante da América espanhola e, para ele, essa justificativa se estrutura em uma oposição assimétrica racial:

Enquanto o Eu coletivo identifica-se como branco, projeta sobre o Outro uma categoria genérica e abrangente de não-branco, exprimida através de uma diversidade de categorias raciais: mestiços, índios, espanhóis, negros etc (FERES JÚNIOR, 2005, p. 62).

No campo da efetivação da materialidade desse discurso e dessa pretensão de superioridade dos Estados Unidos, Feres Junior registra que desde o final da guerra hispano-estadunidense até o início da Política de Boa Vizinhança<sup>24</sup>, os Estados Unidos realizaram pelo menos trinta intervenções militares na região que se compreendia como América Espanhola (FERES JÚNIOR, 2005, p. 69).

O termo *Spanish América* foi substituído pelo termo *Latin America* a partir do século XIX e carregou a carga conceitual de seu predecessor. Feres Junior destaca que “a associação de Latin America a imagens e termos pejorativos foi recorrente durante o século 20” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 72). Ele cita que exemplos podem ser encontrados nas mídias impressas, nos discursos de funcionários do governo e políticos americanos, na literatura e em trabalhos acadêmicos (FERES JR, 2005, p. 72). Feres Júnior cita o autor Koselleck e sua definição de contraconceitos assimétricos para sintetizar o que significou todo esse imaginário criado em torno do termo de *Latin America*: “O nome de um povo (*Americans*) tornou-se o contraconceito para todo o resto, que foi reunido sob um nome coletivo que era simplesmente negativo (*Latin Americans*)” (KOSELLECK apud FERES JÚNIOR, 2005, p. 77).

Após fazer a abordagem da construção semântica do conceito e seu uso na linguagem comum, Feres Júnior, explora sua utilização no discurso científico, ele faz isso investigando algumas tendências que marcaram os chamados *Latin American*

---

<sup>24</sup> A Política de boa vizinhança (ou Good Neighbor Policy) foi um programa de política externa criada pelo governo dos EUA a partir dos anos 1930 com a intenção de se aproximar dos países da América Latina. Em termos oficiais os EUA forneceriam investimentos para a América Latina em troca de apoio político no cenário internacional, mas a iniciativa fazia parte da estratégia de expansão hegemônica do país.

*Studies* nos Estados Unidos. A primeira tendência é a teoria da modernização e seu ponto de vista indica que a *Latin America* teria diversas patologias, essas patologias só poderiam ser curadas pelos americanos, assim como, caberia a eles a missão de livrar a *Latin America* da ameaça comunista (FERES JÚNIOR, 2005, p.128). Feres Junior novamente identifica a presença das oposições assimétricas culturais e temporais nos trabalhos da teoria da modernização e disserta:

Sejam eles sociólogos, historiadores ou cientistas políticos, autores adotam um modelo idealizado da sociedade americana e constroem uma imagem da *Latin America* que é uma coleção de imperfeições, omissões e negações desse modelo. Se a sociedade moderna americana é orientada para a realização e universalista, *Latin America* está presa à atribuição e ao particularismo. Se o individualismo moderno é a base da liberdade, democracia e progresso, pessoal e político, o individualismo da *Latin America* é fonte de autoritarismo, machismo, caudilhismo e irracionalidade (FERES JUNIOR, 2005, p.129).

Outra tendência analisada pelo autor é a teoria da estabilidade política. Ele escreve que esta se afasta da teoria da modernização, mas não rompe com suas hipóteses etnológicas<sup>25</sup>:

A *Latin America* continua a ser um lugar caracterizado pela mesma combinação de oposições assimétricas culturais, temporais e, às vezes, raciais. Índícios dessa continuidade podem ser observados na definição de Huntington dos sistemas políticos fracos, que ele atribui à falta de valores culturais modernos (FERES JÚNIOR, 2005, p.162).

Se trata de uma visão da América Latina como região que não alcançou a modernidade, que está atravancada no tradicionalismo e em suas patologias culturais. Na teoria da estabilidade política esse atraso e as patologias do subcontinente passam a ser vistos como ameaças à segurança dos Estados Unidos por conta do contexto da Guerra Fria (FERES JÚNIOR, 2005, p.162). *Latin America* era, dessa forma, uma zona de segurança estratégica, assim como importante para a luta americana contra o comunismo e também para a manutenção da rentabilidade do capitalismo americano (FERES JÚNIOR, 2005, p.163). Os autores dessa tendência também são entusiastas da influência americana na *Latin America*, como coloca Feres Junior, inclusive, eles argumentam como benéfico o contato entre os militares americanos e os de *Latin America* e justificam, sob o argumento da segurança, as intervenções militares e apoios a golpes de Estado na região (FERES JÚNIOR, 2005, p.163). Essas são análises teóricas que caminham no mesmo sentido da política externa dos Estados Unidos no contexto da Guerra Fria.

---

<sup>25</sup> Se remete ao termo etimologia que significa o estudo da origem e evolução das palavras.

A teoria da dependência é considerada pelo autor como a crítica mais contundente que adentrou aos Latin American Studies desde a teoria da modernização (FERES JÚNIOR, 2005, p.165). Nesse sentido, e porque a crítica de Fernando Henrique Cardoso<sup>26</sup> e Enzo Faletto<sup>27</sup> rejeita o dualismo tradicional/moderno tão utilizado nas tendências anteriores, a teoria da dependência apresenta como diferencial a rejeição da oposição assimétrica temporal (FERES JUNIOR, 2005, p.176). Pois, para os teóricos da dependência, “o problema do desenvolvimento deve ser entendido segundo a relação sincrônica entre sociedades centrais e periféricas, e não como a capacidade interna de uma sociedade de imitar um modelo universal de desenvolvimento” (FERES JÚNIOR, 2005, p.176). No contexto histórico dos anos 70 houve uma quebra de hegemonia em relação ao apoio incondicional que as políticas governamentais dos EUA recebiam durante a Guerra Fria, esse foi um terreno fértil para que a esquerda americana recebesse apoio e atenção pública e isso também desembocou na academia com o aparecimento de grupos de dissidentes (FERES JÚNIOR, 2005, p.180).

Segundo Feres Junior nunca antes houveram tantos trabalhos, tanto esforço teórico e tantas discussões metodológicas nos *Latin American Studies* como com a teoria da dependência (FERES JÚNIOR, 2005, p.183). Embora isso, ele aponta como um problema o academicismo estéril nos trabalhos sobre a teoria da dependência nos *Latin American Studies* (FERES JÚNIOR, 2005, p.186). Para ele “o novo grupo de latino-americanistas apostou, mais do que a geração anterior, na excelência do discurso acadêmico ao passo que continuou dependente das mesmas fontes de financiamento para suas atividades profissionais” (FERES JÚNIOR, 2005, p.192). Sendo assim, a produção científica sempre dependeu de fontes de financiamento de instituições com interesses em *Latin America* e esses interesses limitaram estruturalmente os *Latin America Studies* (FERES JÚNIOR, 2005, p.193). O autor considera que “nessa situação estrutural, uma teoria que desafiasse seriamente tais interesses [...] teria chances muito limitadas de tornar-se

---

<sup>26</sup> Fernando Henrique Cardoso (1931-presente): É um sociólogo, escritor e político brasileiro. Foi presidente do Brasil entre 1994 e 2002 e também integrante do grupo que elaborou a Teoria da Dependência, sendo de vertente oposta à marxista por sugerir que os países subdesenvolvidos deveriam se associar entre si.

<sup>27</sup> Enzo Faletto (1935- 2003): Foi um sociólogo e historiador chileno. Foi um dos formuladores da Teoria da Dependência na mesma vertente de pensamento de Fernando Henrique Cardoso.

hegemônica” e o campo dos autores mais radicais se constituiu como uma minoria enquanto aqueles que faziam concessões institucionais eram a maioria (FERES JÚNIOR, 2005, p. 194). Feres Júnior conclui que “o projeto de se produzir uma ciência social na *Latin America* repousa sobre a percepção de radical oposição entre um Eu americano e um Outro na América” e que, embora em pequena quantidade, “traços de raciocínio sinedóquico<sup>28</sup> e oposições assimétricas estão presentes até mesmo nos argumentos de partidários da dependência”, revelando que mesmo com a grande recepção da teoria da dependência nos Estados Unidos as oposições assimétricas permaneceram (FERES JÚNIOR, 2005, p.194).

A última tendência teórica analisada por Feres Junior nos *Latin American Studies* são os estudos do corporativismo. Essa tendência se desenvolveu na mesma época da teoria da dependência, no entanto tem pressupostos totalmente diferentes (FERES JÚNIOR, 2005, p.195). “O corporativismo é baseado na premissa de que o organismo biológico constitui uma metáfora heurística útil para a compreensão do funcionamento das sociedades humanas” (FERES JÚNIOR, 2005, p.196). A partir das oposições assimétricas, uma das conclusões a que se chega desde o corporativismo é a de que “*Latin America* é contraposta aos Estados Unidos em todos os três aspectos: raça, cultura e capacidade histórica” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 201). As comparações de *Latin America* com os Estados Unidos revelam, para os autores do corporativismo, que os problemas de desenvolvimento da *Latin America* são fruto de suas características culturais e históricas específicas - paternalismo, pluralismo, conservadorismo, catolicismo - entendidas como inferiores ao serem comparadas com as características americanas (FERES JÚNIOR, 2005, p. 215). Feres Junior relata, que até mesmo um dos principais autores do corporativismo, Howard Wiarda, admite que a literatura do corporativismo definiu *Latin America* pela falta de características americanas (FERES JÚNIOR, 2005, p. 227). A conclusão desses estudos sobre *Latin America* se esforça para demonstrar que “*Latin America* não seria capaz de superar suas patologias culturais e paralisia histórica” e acabam por justificar o autoritarismo na região e os autores chegam a

---

<sup>28</sup> Sinedóquico: remete à palavra sinédoque que é uma figura de expressão na língua portuguesa e que consiste em empregar o todo pela parte, ou vice-versa. O autor chama de raciocínio sinedóquico as formas de descrição homogeneizante a respeito da América Latina e que desconsideram as particularidades e especificidades dos diferentes países, culturas e sujeitos.

elogiar os regimes militares do Brasil, do Peru e do Chile (FERES JÚNIOR, 2005, p. 228). De modo geral, destaca-se que essa tendência advoga a premissa de que há uma homogeneidade cultural e racial do povo *Latin American* e essa homogeneidade é usada como oposição assimétrica temporal e cultural nas análises (FERES JUNIOR, 2005, p.199).

Depois de uma profunda investigação, Feres Junior conclui que “*Latin America* tem sido definida, implícita ou explicitamente, em oposição a uma imagem da *America* (Estados Unidos)” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 279). O autor identificou através da análise semântica do conceito de *Latin América* na linguagem comum a presença das três oposições assimétricas (histórica, temporal e racial). E para além disso, que até hoje os *Latin American* são tratados “com os mesmos preconceitos de cento e cinquenta anos atrás: não-brancos (isto é, racialmente inferiores), culturalmente corrompidos e historicamente incapazes” (FERES JUNIOR, 2005, p. 279) citando como exemplo as recorrentes representações cinematográficas dos *Latin Americans* em produções americanas (FERES JÚNIOR, 2005, p. 280). No que diz respeito à análise do campo sócio científico, ele observa que houveram mudanças semânticas e que as oposições assimétricas culturais e históricas foram sempre mantidas ao passo que a racial foi silenciada (FERES JÚNIOR, 2005, p. 280). Para o autor, é impossível contar a história do conceito de *Latin America* sem associá-la aos “*Latin American Studies* como uma instituição” e também sem associá-la à “história das relações internacionais entre os EUA e aqueles que os americanos percebem como *Latin American*” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 284). Até mesmo porque, ele argumenta que “durante grande parte da história dos *Latin American Studies*, seu *mainstream*<sup>29</sup> esteve a serviço da agenda de interesses do governo americano” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 285). E a história dessa agenda política dos EUA com seus vizinhos do Sul, como apresenta Feres Junior, está “marcada por todo tipo de violência, invasões, intervenções, golpes, espionagem, tortura, colaboração com forças políticas antidemocráticas, abuso de direitos humanos e outras ações dessa natureza” (FERES JÚNIOR, 2005, p. 286). Isso significa que a construção do conceito de *Latin America* vai além de apenas uma

---

<sup>29</sup> Um conceito usado para se referir aquilo que é convencional ou principal. Se aplica ao entendimento de que existe, por exemplo, uma corrente de pensamento principal.

definição semântica preconceituosa e carregada de inferiorização. Como conclui o autor:

Assim percebemos que a negação do reconhecimento denotada pela semântica do conceito vai muito além do mero uso de uma linguagem insultuosa, ela traduz-se em ações das mais concretas de negação da autonomia desse Outro da *America* na América. Essa negação do reconhecimento só é amplificada pelo raciocínio sinedóquico que consistentemente ignora a maneira como as pessoas experimentam suas vidas como membros de uma comunidade política, de uma sociedade (FERES JÚNIOR, 2005, p. 286).

Diante das conclusões de Feres Júnior sobre como o conceito de América Latina foi construído nos Estados Unidos tem-se a constatação de que, mais uma vez, a ideia de América Latina foi forjada para atender interesses externos. Mignolo já destaca na sua tese que a construção da ideia de latinidade “es la consecuencia de los conflictos imperiales y coloniales del siglo XIX” (MIGNOLO, 2007, p. 111). E que esse conceito servia a interesses diferentes. Por um lado, na Europa, servia aos intelectuais e políticos franceses como forma de estabelecer “una diferencia imperial com las fuerzas del mundo anglosajós com las que estaban em pugnas” e por outro, na América do Sul, era usada para que os intelectuais e políticos crioulos se auto-definirem “en contraposición con su competidor anglosajón en America: Estados Unidos” (MIGNOLO, 2007, p. 112). Já se formos analisar do ponto de vista que Feres Junior analisa, a construção do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos, principalmente no desenvolvimento dos Latin American Studies - fazendo ressalvas aos estudos da dependência - observamos que, ao longo da história as tendências de análises teóricas sobre a América Latina estiveram relacionadas à justificativa das relações internacionais entre os Estados Unidos e os países latino-americanos. O que se destaca também é que o processo de construção da ideia de latinidade e de América Latina incorporou um leque de caracterizações racistas, pejorativas e inferiorizantes. Essa caracterização racista se deu desde o momento em que os europeus descobridores classificaram o Novo Mundo através de um auto reflexo de superioridade da cultura ocidental. Esse discurso foi utilizado para justificar depois, em análises teóricas, as condições de subdesenvolvimento da América Latina. Ou seja, as características históricas, temporais e culturais foram consideradas como patologias que condenam o subcontinente a uma condição que representa sua posição subalterna no mundo.

## 2.3 Para além e com a América Latina

Cabe retomar o debate de Mignolo sobre descolonização epistêmica para explorar as demais possibilidades que existem para a ideia de América Latina. O autor está interessado em desvendar no que há “después de América Latina” investigando exemplos de transformação epistêmica geopolítica-corporal (MIGNOLO, 2007, p. 117). Mignolo apresenta o que seria uma reconfiguração gerada pela aparição de novos grupos sociais que até o século XX “quedaron ocultos tras la idea de America Latina” (MIGNOLO, 2007, p. 124). Num primeiro momento ele cita a intelectual jamaicana Sylvia Winter<sup>30</sup> que ofereceu uma análise do descobrimento da América focando-se no destino dos negros a partir desse fato histórico. Ele considera que a autora, a partir do momento em que adiciona as histórias e memórias africanas, quebra a dicotomia entre europeus e índios e transforma a geografia do poder (MIGNOLO, 2007, p. 125). Esse movimento empreendido pela filosofia afro-caribeña “sacude la flemática ideología que tendría una entidad denominada América Latina y otra llamada América, concebida como la tierra de los angloamericanos” (MIGNOLO, 2007, p. 133). Isso ocorre porque os movimentos afro americanos reclamam a latinidade para si, e assim se põe em dúvida a noção crioula de latinidade que era, no passado, utilizada justamente para separar a elite crioula dos africanos e dos indígenas (MIGNOLO, 2007, p. 123).

Los afroandinos – que no son los que hablan francés o creole sino los que hablan español -están reactivando sus principios de saber y memoria. Mediante la elaboración de un conjunto de nociones teóricas, como ancestro y lo propio, que les permiten conceptualizarse a sí mismos, inician un diálogo crítico con las insoslayables categorías de pensamiento occidentales introducidas por el español que se vieron obligados a aprender. Aquí se observa la adopción de una geopolítica y una política corporal de saber no imperialista y decolonial (MIGNOLO, 2007, p. 134).

Em paralelo aos movimentos afro americanos, Mignolo escreve sobre os movimentos indígenas. Ele retoma o contexto do Peru colonial para citar Guaman Poma de Ayala<sup>31</sup> como expoente do pensamento crítico decolonial por ter, ainda no

---

<sup>30</sup> Sylvia Wynter (1928-presente): É natural de Cuba, mas radicada na Jamaica. Escritora, romancista e crítica da literatura. Dentre suas obras destaca-se "We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture: Reflections on West Indian Writing and Criticism". Em tradução livre: "Devemos aprender a sentar-se juntos e falar sobre uma pequena cultura: reflexões sobre escrita e crítica das Índias Ocidentais".

<sup>31</sup> Guaman Poma de Ayala (1534-1615): Foi um cronista indígena natural do Peru. Se dedicou a escrever o livro "Primer nueva corónica y buen gobierno" (1615), onde apresentava a visão indígena



século XIV, introduzido um paradigma de coexistência através de uma proposta de governo compartilhado entre os espanhóis conquistadores e os indígenas do Vice-reinado do Peru (MIGNOLO, 2007, p. 137). Mignolo cita Ayala para debater a interculturalidade, uma noção introduzida a partir da década de 1990 por intelectuais e líderes indígenas, que, a princípio, estava ligada a projetos de educação bilíngue no Equador, mas que vai além disso (MIGNOLO, 2007, p. 138). Nesse sentido, Mignolo apresenta que existem dois projetos, o da interculturalidade e o da multiculturalidade, sendo este último o mais conveniente para o Estado pois “sólo le interesa introducir cambios menores para que nada cambie demasiado”, enquanto o primeiro interessa mais aos indígenas pois “les preocupa decolonizar el conocimiento y el saber diante la participación el la toma de decisiones estatales” (MIGNOLO, 2007, p. 139). O autor pontua a diferença entre as duas ideias:

Multiculturalidad significa que los principios hegemónicos del conocimiento. La educación, las nociones de Estado y gobierno. La economía política y la moralidad., entre otras cuestiones, están controlados por el Estado, y bajo el control estatal, las personas tienen la libertad de seguir adelante con su cultura siempre y cuando no pongan en riesgo los principios epistémicos que sostengan la política, la economía y la ética estatal. Por otro lado, interculturalidad da cuenta de dos cosmologías diferentes: la occidental y la indígena. (MIGNOLO, 2007, p. 139).

Mignolo cita o “levantamiento zapatista de Chiapas” como um dos movimentos que reivindica a interculturalidade, destacando que se trata da possibilidade de “vivir en un mundo donde coexistan varios mundos” (MIGNOLO, 2007, p. 145). O movimento zapatista, como também destaca o autor, se dedicou a criar alternativas próprias diante dos seus enfrentamentos com o Estado mexicano, como por exemplo, “pusieron en marcha organizaciones socioeconómicas independientes llamadas Los Caracoles” (MIGNOLO, 2007, p. 145). Essas organizações consistem em assembleias indígenas interconectadas que trabalham para inventar organizações sociais, políticas e econômicas próprias em oposição ao modelo implementado pelos colonizadores e, inclusive, recriam formas de organização social anteriores à chegada dos colonizadores (MIGNOLO, 2007, p. 145 e 148). Esses exemplos da organização indígena representam algo que demorou

---

sobre o mundo. Ayala endereçou a obra ao Rei Felipe III da Espanha no intuito de propor uma forma de governo que compartilhada entre os indígenas e os espanhóis para o então Vice-reinado do Peru.

muito tempo para ser aceito pela academia, como escreve Mignolo, “un *ethos*<sup>32</sup> indígena (reprimido por el español, luego por el barroco y el latino, es decir, el ethos de los criollos) que ha sobrevivido, con modificaciones, desde la época colonial” (MIGNOLO, 2007, p. 145 e 149).

O autor advoga que existe também uma produção teórica na comunidade latina dos Estados Unidos que questiona “el contenido y los principios de producción del conocimiento que influyen en la formación de tendencias académicas, el establecimiento de disciplinas y el tejido social en su conjunto” (MIGNOLO, 2007, p. 155). Ele cita a autora Gloria Anzaldúa<sup>33</sup> como uma expoente dessa produção com sua nova consciência mestiça. A mestiçagem funcionou, como recorda Mignolo, simultaneamente com a ideia de América Latina na formação das identidades nacionais após a independência (MIGNOLO, 2007, p. 146). Os mestiços passaram a reivindicar o local que antes era somente das elites crioulas e a mestiçagem se transformou em uma forma de se alcançar a homogeneidade nacional, no entanto, os mestiços, assim como os crioulos, conservavam os laços de sua origem europeia e sempre excluíram suas origens indígenas (MIGNOLO, 2007, p. 146). Na perspectiva de Anzaldúa há o registro do nascimento de “una nueva conciencia [...] una conciencia mestiza, femenina, del medio, de la zona fronteriza (ANZALDÚA apud MIGNOLO, 2007, p. 157). Essa nova consciência crítica mestiça aliada a uma epistemologia de fronteira que se desenvolve junto ao grande fluxo de migrações do sul ao norte vai de encontro com a ideia de América Latina “perpetuada en la tradición colonial de una elite masculina, española/portuguesa y luego francesa/mestiza” (MIGNOLO, 2007, p. 157). Para Mignolo, Anzaldúa vai no mesmo sentido dos indígenas sudamericanos e dos afrocaribenhos dando “un paso fundamental que no va en el sentido de la resistencia sino de la desvinculación conceptual (epistémica), una transformación radical en la geopolítica y la política corporal del conocimiento” (MIGNOLO, 2007, p. 158).

Para Mignolo, a postura desses movimentos e produções teóricas refletem, não o desaparecimento, mas uma diminuição da importância da ideia de América

---

<sup>32</sup> Palavra usada para identificar os costumes e traços de comportamento de um povo. Remete à hábitos e cultura.

<sup>33</sup> Gloria Evangelina Anzaldúa (1942 - 2004): Foi uma estudiosa chicana (termo que se refere a estadunidenses descendentes de mexicanos). Deu contribuições importantes sobre cultura chicana e teoria feminista. Um de seus livros mais conhecidos é: "Borderlands / La Frontera: The New Mestiza".

Latina (MIGNOLO, 2007, p. 158). Através da consciência crítica que provém da consciência de ser mestiça - ainda utilizando Anzaldúa - é possível operar em um duplo processo de descolonização, segundo Mignolo, do conhecimento e do ser (MIGNOLO, 2007, p. 158). Do conhecimento porque “la base filosófica de la modernidad se organizó con un sujeto de conocimiento construído a partir del prototipo del hombre blanco, heterosexual y europeo” (MIGNOLO, 2007, p. 158). E é uma descolonização do ser “porque el supuesto imperial de que solo una concepción del conocimiento, com su eurocentrismo implícito, permite justificar la inferioridad de totós los sujetos de conocimiento que no son blancos, heterosexuales, hombres y europeos” (MIGNOLO, 2007, p. 159). Neste sentido não basta adotar uma postura contrária para se conseguir a desvinculação epistémica como defende Anzaldúa que associa “la postura contraria com la liberación, y la liberación con la acción que emerge de la desvinculación del sistema hegemónico de creencias que da forma a la subjetividad” (ANZALDÚA apud MIGNOLO, 2007, p. 159). Para Mignolo, esta postura contrária se opõe às construções subjetivas das ideais de latino-americanos e anlgo-americanos, assim como, se opõe à epistemologia patriarcal e europeia (MIGNOLO, 2007, p. 159).

Es evidente que no se trata únicamente de una conciencia de oposición o resistencia. Se trata de actuar para desligarse y mirar a un futuro en el que “otros mundos son posibles”, como afirma el discurso del Foro Social Mundial, o “encaminarse hacia un mundo en el que sea posible la coexistencia de varios mundos, como nos dicen los zapatistas a todos los que creemos que debemos desvincularnos de la monocultura mental para construir un mundo nuevo en el que tienen cabida muchos mundos (MIGNOLO, 2007, p. 160).

Mignolo acredita que há mais produções que pensam desde a geopolítica e a política corporal do conhecimento e, portanto, geram “alternativas ao mundo moderno colonial” MIGNOLO, 2007, p. 161). Ele também conclui que a ideia de América Latina foi superada “por la aparición de nuevos actores sociales que reclaman sus derechos epistémicos y confían en que “otro mundo es posible” mas allá que há sido naturalizado bajo el control y la gestión del G8” (MIGNOLO, 2007, p. 161). Mas ele ainda considera que a ideia de América Latina segue vigente, embora agora não seja mais a única identidade válida “sino un proyecto más entre muchos otros que intentan encontrar nuevas definiciones sin negar las demás MIGNOLO, 2007, p. 162). Nesse sentido, o autor apresenta um desses projetos, o Fórum Social América – derivado do Fórum Social Mundial – como representação da mudança

que tem sido protagonizada pelos grupos sociais que ele apresentou anteriormente. Mignolo destaca que o Fórum Social América, ao invés de defender uma identidade anglo-americana ou latino-americana que remontam a legados imperiais, propõe uma identidade americana genuína. Isso significa que o transnacional americano “también comprende proyectos emergentes que trascienden el Estado-nación moderno, como es el caso de los movimientos sociales y los proyectos epistémicos-políticos indígenas, afroandinos e afrocaribeños” (MIGNOLO, 2007, p. 163). Para além desse tipo de projeto, o autor ainda pondera a importância da tradução no ideário de um mundo onde caberiam vários mundos (MIGNOLO, 2007, p. 164).

En la retorica de la modernidad, la traducción que oculta la lógica de la colonialidad siempre ha sido funcional a los diseños imperiales. Las distintas iniciativas coloniales que hemos mencionado, la invención de América y la articulación de la latinidad son ejemplos de la clase de traducción moderno/colonial que capta y transforma pueblos, culturas y significados en entidades legibles y controlables para quienes detentan el poder (MIGNOLO, 2007, p. 164).

Como ficou demonstrado, a América Latina sempre se traduziu como um conjunto de Estados-nação de segunda classe na ordem mundial (MIGNOLO, 2007, p. 164). Para Mignolo é necessário um novo tipo de tradução que não se empenhe em traduzir “historias y conocimientos ricos y diversos en abstractos universales”. No ideário de um mundo em que cabem vários mundos seria uma tradução que “conservaría la dignidad de todos y preservaría la autonomía de las historias locales e no dependientes” (MIGNOLO, 2007, p. 164). Isso significa reconhecer que as traduções modernas das identidades latino-americanas são limitadas. Para o autor, essas traduções limitadas não devem ser excluídas, mas sim deve-se abrir espaço para diversas identidades, possibilidade e contradições (MIGNOLO, 2007, p. 164). Ele conclui afirmando que:

Las complicidades imperiales-nacionales del proyecto latinoamericano, ideado y materializado a partir del siglo XIX en contraposición con Estados Unidos, ya se há agotado. No es necesario ser latino para combatir la influencia y la acción devastadora del imperialismo estadounidense. Los latinos, los descendientes de africanos, los indios, las mujeres y hombres de color, y también los blancos deben llevar a la práctica el concepto de desvinculación (MIGNOLO, 2007, p. 164).

Esses exemplos e posturas citadas pelo autor partem, primeiramente, da concepção de que não houve um descobrimento da América, mas sim uma invenção, logo, a ideia de América Latina também foi construída a partir dessa invenção imperial/colonial. Nesse sentido, o movimento necessário é de

transformação da geografia e da geopolítica do conhecimento, assim como, da teoria crítica para uma perspectiva decolonial. Isso significa romper com a hegemonia das análises dos acontecimentos históricos a partir da Europa. É necessário escrever as histórias a partir de outra lógica que não a europeia, com outra linguagem e outro marco histórico, assim como faz Mignolo em suas contribuições. Para o autor, portanto, uma teoria crítica que transcende a história da Europa deve se situar na história colonial da América - opção decolonial -, assim ela se torna uma teoria decolonial. Ele defende que somente a teoria que se propõe a um projeto de “decolonización del conocimiento y el ser es la que permitirá pensar la economía y a política de una manera otra” (MIGNOLO, 2007, p. 25).

A partir de todas essas considerações é necessário assumir uma postura crítica diante da reprodução dos conceitos que foram explorados. Para quem se dispõe a pesquisar objetos e temas de estudo sobre a América Latina ou na América Latina - enquanto um espaço geográfico, social, cultural e histórico - se torna uma tarefa imprescindível acessar as investigações a respeito da construção social e histórica dos conceitos e ideias. Esses conceitos e ideias, por vezes, são considerados verdades naturalizadas, intocáveis e imunes a ressignificações pela reprodução de discursos dominantes. Como resultado do debate explorado neste capítulo, tem-se a constatação de que a construção da ideia de América Latina está ligada diretamente com a condição colonial e o contexto da construção do ocidentalismo na modernidade. Essa construção é reproduzida tanto na linguagem comum como no discurso científico. Desta forma, nomear ou se referir a este espaço - repito: geográfico, social, cultural e histórico - como América Latina, sem ter consciência de que ideias o conceito carrega, acaba por perpetuar um conjunto de ideias imperiais/coloniais. Essa consciência só se adquire a partir da criticidade na observação e na pesquisa dos temas ou problemas que se queira investigar.

A partir das exposições feitas por Mignolo, que reforçam a necessidade de uma opção decolonial epistemológica, conclui-se também, que não cabem no termo América Latina - construído a partir das independências das colônias -, os esforços de construção epistemológica que rompem com a lógica da modernidade. A interculturalidade proposta pelos movimentos indígenas e o reconhecimento de sua cosmologia, os esforços para se compreender os desdobramentos da escravidão

africana tendo como perspectiva central a história dos e das escravizadas, assim como as perspectivas críticas da consciência da mestiçagem, do feminino e da fronteira, representam não só um rompimento com o conhecimento ocidental hegemônico, como também possibilidades para além da ideia de América Latina. Caminhar nesse sentido só é possível através do reconhecimento histórico do passado colonial, do reconhecimento dos sujeitos históricos que o compuseram e de que consequências ele tem na vida social e cotidiana na contemporaneidade. No sentido de contribuir com os esforços para uma desvinculação epistemológica dos conceitos e formas ocidentais de contar as nossas histórias, exploro no próximo capítulo o debate acerca da existência de um pensamento latino-americano e mais, de um pensamento crítico e comprometido com esta desvinculação e também com a libertação do ser e do saber.

## **CAPÍTULO III - A construção do pensamento social e político latino-americano**

Neste capítulo pretendo debater o pensamento social e político latino-americano como uma possibilidade e, ou seja, pretendo apresentar os debates que se construíram a respeito da existência de um pensamento latino-americano. Utilizo no texto os principais autores que trabalharam esse tema e que se colocaram como base para a continuidade desse pensamento, particularmente as contribuições de Leopoldo Zea, Enrique Dussel e Ruy Mauro Marini. Enquanto problema, a construção do pensamento político e social latino-americano enfrenta um desafio principal que se refere à necessidade de uma justificativa para sua existência. Nesse sentido, o debate sobre a existência e construção de um pensamento latino-americano esbarrou, inicialmente, numa questão identitária e cultural. Disserto sobre isso no tópico abaixo.

### **3.1 - A essencialização do outro e a relação centro-periferia**

O mexicano Leopoldo Zea, ao defender a existência de um pensamento filosófico da América Latina, traz para essa discussão uma polêmica inicial sobre a essência do ser humano habitante do novo continente à luz da análise e contato com o europeu colonizador (ZEA, 1969, p. 385). Essa discussão foi protagonizada por Sepúlvera<sup>34</sup> e Las Casas<sup>35</sup> ainda no século XIV. O primeiro, “nega a essência humana dos americanos em nome de um cristianismo baseado na filosofia de Aristóteles” (ZEA, 1969, p. 359). Ou seja, Sepúlvera nega a alma cristã aos indígenas<sup>36</sup> o que legitima sua utilização como mão de obra escrava. Segundo o autor Enrique Dussel esse é um processo em que “o outro é degradado de sua dignidade de pessoa e é constituído como mão de obra, instrumento de instrumento, robô ultra aperfeiçoado: coisa útil” (DUSSEL, 1977a, p. 60). Este pensamento é

---

<sup>34</sup> Juan Ginés de Sepúlvera (1489-1573): Foi um filósofo espanhol e católico, teve suas teses sobre a não existência de alma nos indígenas aceitas pela Igreja Católica, o que corroborou ações de massacre da metrópole espanhola nas colônias.

<sup>35</sup> Frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566): Foi um filósofo espanhol e católico defendeu a tese de que os indígenas possuíam alma e necessitavam de catequização e que a colonização fosse pacífica.

<sup>36</sup> O processo de a aglutinação de diversas etnias sob o manto de uma única raça a indígena pode ser definido também como indigenização. Detalhes em Urt, 2015.

parte do imaginário daquele que se apresenta como homem por excelência, ou seja, do homem europeu. Já Las Casas, ao relatar o tratamento de massacre e dizimação imposto aos indígenas pelos colonizadores, acaba por defender sua dignidade, embora o faça também sob a égide do pensamento cristão (ZEA, 1969, p.361) e, assim, corrobora com a necessidade de catequização dos indígenas.

Ao citar a polêmica indígena de Sepúlvera e Las Casas, Zea argumenta que a Europa foi que resolveu “fazer de seu humanismo o arquétipo a alcançar por todos os entes que pudessem assemelhar-se com ele;” e assim, ao encontrar-se com “outros entes que pareciam ser homens, exigiu a estes que justificassem a sua suposta humanidade” (ZEA, 1969, p. 358). Desta forma, assim como o indígena precisa provar sua humanidade desde o século XVI, o pensamento latino-americano precisa comprovar sua existência e/ou legitimidade. Essa é a grande questão sob a qual Zea se debruça ao responder à provocação de outro autor latino-americano, o peruano Augusto Salazar Bondy, que por sua vez, questiona a existência de uma filosofia originalmente latino-americana.

O argumento central de Bondy, ao responder sua própria questão, é de que a condição histórica de subordinação da América Latina se repete ao alienar a produção filosófica do continente. Este pensamento filosófico produzido aqui é, portanto, imperfeito e não condiz com a realidade.

Por meio de uma reflexão sobre os termos originalidade, autenticidade e peculiaridade o autor conclui que a filosofia produzida pelos pensadores latino-americanos constitui-se em mera recepção e repetição imitativa do pensamento europeu. (PINTO, 2012, p. 341).

Bondy defende que só será possível produzir uma filosofia originalmente latino-americana a partir de um momento histórico em que esteja superada a condição de dependência e ele até mesmo conclama os autores latino-americanos para produzirem filosofia nesse sentido:

(...) orientemos nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación interior y exterior, o sea, en el sentido de lo que puede llamarse una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación. (BONDY, 1995, p. 94 apud PINTO, 2012, p. 341)

O filósofo argentino Enrique Dussel pode ser considerado, junto à Zea e outros demais, como um grande expoente do pensamento latino-americano. O autor se propõe à construção de uma filosofia da libertação na América Latina e seus



escritos sobre esse tema vão ao encontro de muitas observações feitas por Zea. Dussel argumenta que a subordinação construída na relação centro-periferia precisa ser analisada no campo do conhecimento e da construção do pensamento filosófico. No que diz respeito a subordinação, o autor argumenta a partir das relações de centro e periferia, evidenciando que essas relações precisam ser exploradas no campo do conhecimento e da construção do pensamento filosófico. Ele observa que o pensamento dos clássicos gregos como ontologia e ideologia serviam para afirmar uma lógica que dava substância e sentido de existência a um determinado grupo, conferindo a ele a justificativa de sua superioridade enquanto ser. Ele escreve: “mas o ser é o grego, a luz da própria cultura grega. O ser chega até às fronteiras da helenicidade. Para além, além do horizonte, está o não-ser, o bárbaro, a Europa, e a Ásia.” (DUSSEL, 1977a, p.12). Através dessa lógica se produz o ideário que legitima o centro enquanto centro e que subjuga a periferia como aquela que está na exterioridade, como o outro, “o centro é; a periferia não é” (DUSSEL, 1977a, p.12). A ontologia filosófica grega é que afirma a categorização do ser enquanto ser e, segundo o autor:

As filosofias clássicas helenístico romanas, com algumas exceções, se articulam de fato aos interesses das classes dominantes escravistas e justificam sua dominação a partir do horizonte do próprio ser. É fácil compreender aquelas palavras: “O escravo é por natureza escravo” de Aristóteles (DUSSEL, 1977a, p. 12).

De forma geral, é essa tradição filosófica grega que alimenta a filosofia europeia e que acaba por se deparar com o novo mundo na sua expansão marítima. Dussel também recorda os escritos de Las Casas para se referir às maneiras que os europeus utilizaram para dominar a periferia, uma delas é o extermínio pela guerra e a outra é aquela que resta para os sobreviventes do extermínio: a servidão (DUSSEL, 1977a, p. 15). Nessa última, o autor explora dois tipos de dominação, a erótica, imposta às mulheres e a pedagógica, imposta às crianças através da cultura e da educação<sup>37</sup>. O filósofo denomina como filosofia colonial mercantilista a que se produz na periferia (América Latina, Ásia e África) a partir do século XVI. Ele se refere a uma tradição filosófica iniciada com a implementação de universidades como a do México e Lima, ainda em 1552, sob iniciativa da metrópole espanhola. Segundo ele, esse tipo de filosofia colonial latino-americana foi gestada na periferia

---

<sup>37</sup> Dussel trata sobre ambas nos seus textos, mas trato aqui no texto apenas da dominação pedagógica porque ela se expressa na produção do conhecimento realizada na periferia.

hispânica e se refere “ao espírito de pura imitação ou repetição na periferia da filosofia vigente no centro” (DUSSEL, 1977a, p. 16). Ele argumenta que, apesar de avanços nos séculos seguintes até o século XVIII, a produção do conhecimento na América Latina “não chegou a superar a imitação. O processo foi duplamente ideológico: de um lado, por ser já ideológica na Europa, e, por outro, por repetir-se na periferia ocultando a dominação que se sofria”. (DUSSEL, 1977a, p. 17). Assim, compreende-se que uma das funções da dominação pedagógica, através da reprodução do conhecimento do centro na periferia, é o ocultamento das mazelas que a dominação, de um modo geral, causa ao povo explorado.

### **3.2 - A filosofia como instrumento da classe dominante**

O brasileiro Ruy Mauro Marini, aliado a outros autores, é conhecido principalmente por elaborar os estudos da Teoria da Dependência, mas no artigo “Las raices del pensamiento latinoamericano”, ele apresenta em resumo um histórico-analítico sobre a produção do conhecimento no continente. Particularmente sobre as questões levantadas por Dussel, a respeito da instrumentalização da filosofia pela classe dominante, ele estabelece um paralelo com esse autor e disserta:

El pensamiento social, es decir, la reflexión de una sociedad sobre sí misma surge con las sociedades de clases, pero sólo se plantea allí donde un grupo o una clase experimenta la necesidad de promover o justificar su dominación sobre otros grupos y clases. Puede tratarse de una construcción ideal, como La República de Platón, donde se identifican los segmentos que forman la sociedad y se busca articularlos armónicamente en un sistema corporativo, o de una investigación comparada, como la Política de Aristóteles, donde se toman a las clases y su interacción como eje del análisis, en la perspectiva del equilibrio y la armonía social. En cualquier caso, la teorización va encaminada a asegurar o transformar un orden de cosas determinado, a partir de un punto de vista de clase (MARINI, 1994, p. 1).

Percebe-se que o autor parte sua observação com grande ênfase em uma categoria teórico-analítica: a sociedade de classes. Talvez por isso sua produção explora a dependência econômica como fator desencadeador da dominação e que, aliado à condição de subdesenvolvimento e a dominação cultural, explica a posição da América Latina no mundo. Sobre a Teoria da Dependência tratarei mais adiante,

agora cabe ressaltar que o discurso filosófico de justificativa da dominação é naturalizado. Isso é, para Marini, uma característica desse discurso em sociedades cuja organização econômica é relativamente simples - sociedades baseadas na escravidão, por exemplo -, nesse caso se recorre a fatores externos para defender a manutenção da ordem. “Esos factores pueden ser de naturaleza divina, sobrenatural, o se refieren a diferencias naturales o culturales evidentes, como las de carácter racial y religioso.” (MARINI, 1994, p. 1). Dussel também trata dessa naturalização: “A totalidade ou o “sistema” imperial veio declarar-se “natural”, “sagrado”, insuperável” (DUSSEL, 1977b, p. 10). Essa naturalização é observada em diversos momentos históricos, como por exemplo, o discurso do Destino Manifesto<sup>38</sup>, empreendido pelos Estados Unidos no século XIX. Segundo Marini, conforme o sistema econômico se torna mais complexo, então o discurso de justificativa procura outras afirmações. Isso se deu com a ascensão da classe burguesa e as críticas direcionadas à “aristocracia terrateniente”, passando por Adam Smith<sup>39</sup> e a defesa de que apenas o trabalho agrega valor, até Ricardo<sup>40</sup> que identifica, por fim, o capital investido na terra e no trabalho, como origem única de valor (MARINI, 1994, p. 1). Esses autores construíram um discurso filosófico direcionado à crítica do sistema anterior: o feudalismo, para que se prepare-se o terreno para o novo: o capitalismo. Marini, ainda observa que no cerne desta teoria econômica - o capitalismo - é que surge seu antagonismo: o marxismo. Já em outro momento, para contrapor a crítica marxista, temos a criação da sociologia com Comte<sup>41</sup>. A sociologia de Comte exclui a economia e se utiliza desse novo campo de estudo para “proclamar al orden social (burgués) como el orden en sí, un organismo perfectible pero inmutable, expresión definitiva de lo normal, contra el cual toda acción contraria es indicativa de una desviación [...]” (MARINI, 1994, p. 2). No mesmo sentido teremos o darwinismo social e outras manifestações e conseguintes reproduções destas na periferia, que serviriam apenas para assegurar a ordem colocada.

---

<sup>38</sup> Crença comum entre os habitantes dos Estados Unidos que pregava a noção de que os colonizadores americanos deveriam se expandir pela América do Norte.

<sup>39</sup> Adan Smith (1723-1790): Foi um filósofo e economista britânico. Considerado o mais importante teórico do liberalismo econômico.

<sup>40</sup> David Ricardo (1772-1823): Foi um economista e político britânico. Um dos mais influentes dos economistas clássicos.

<sup>41</sup> Auguste Comte (1798-1857): Foi um filósofo francês, foi o fundador da sociologia e do positivismo

### **3.3 - Processos de independência: reprodução do conhecimento e a amputação do passado e do ser**

Para Dussel, o período de emancipação contra o mercantilismo das metrópoles iniciado nas colônias norte-americanas e que se deu até o final do século XIX nas demais colônias do continente, demonstrou, principalmente na figura de seus líderes e do ideário da independência, uma aspiração à liberdade, mas que não passou disso (DUSSEL, 1977a, p. 18). Nesse novo momento histórico, o autor reconhece que a metrópole também já havia compreendido que era mais útil a emancipação das colônias para assim poupar capital retirando delas sua burocracia e seu exército (DUSSEL, 1977a, P. 17). No entanto, a emancipação anunciada não foi efetiva, já que a dependência econômica, a influência política e a subordinação cultural e pedagógica das ex-metrópoles seguiram e seguem sendo impostas às ex-colônias. Dussel pondera, que neste momento em que ocorrem os processos de independência, “as elites coloniais são agora sistematicamente levadas ao centro” (DUSSEL, 1977a, p. 18).

Oxford, Cambridge, Paris se transformarão nos centros de “re-educação”, de “lavagem cerebral” até já bem dentro do século XX. As oligarquias nativas coloniais foram mestiças, negras ou amarelas, copiaram a filosofia metropolitana. Verdadeiros títeres, repetiam depois na periferia o que seus egrégios professores das grandes universidades metropolitanas lhes haviam ensinado. [...] Mestres castrados que castram os seus discípulos (DUSSEL, 1977a, p. 18).

Concomitante a esse processo, a Europa empreendeu também o neocolonialismo, dessa vez orientando-se para a África, a Índia, a Ásia e o mundo árabe. Segundo Dussel, são estas novas colônias as que receberam o embate daquilo que veio a se chamar imperialismo financeiro monopolista. Junto a ele, também houve o embate entre o gigantesco passado filosófico destes povos com o pensamento imperial metropolitano moderno. Embate no qual, este primeiro parece ter sido esquecido justamente pelos filósofos colonizados e, talvez por isso, foi facilmente vencido. O autor disserta sobre a forma de interpretação da realidade do centro em relação à periferia e sua reprodução:

Os filósofos modernos europeus pensam a realidade que lhes apresenta: a partir do centro interpretam a periferia. Mas os filósofos coloniais da periferia repetem uma visão que lhes é estranha, que não lhes é própria: veem-se a partir do centro como não ser, nada, e ensinam a seus discípulos, que ainda são algo (visto que são analfabetos dos alfabetos que se lhes quer impor),

que na verdade nada são; que são como nadas ambulantes da história. Quando terminaram seus estudos (como alunos que ainda eram algo, porque eram incultos da filosofia europeia), terminam como seus mestres coloniais por desaparecer do mapa (geopoliticamente não existem, e muito menos filosoficamente). Esta triste ideologia com o nome de filosofia é a que ainda se ensinava na maioria dos centros filosóficos da periferia pela maioria dos professores (DUSSEL, 1977a, p. 19).

Para além do processo de neocolonialismo também veio o processo de independência desses povos. Para Dussel, novamente o ideário de emancipação, representado nas figuras dos líderes ou heróis dos processos de independência, assumem um caráter de aspiração à libertação. Ou seja, “eles pensam na liberdade, mas não tem consciência de que passarão das mãos da Inglaterra, França ou Bélgica para as mãos dos Estados Unidos” - o novo polo de poder mundial (DUSSEL, 1977a, p. 19). Esse mesmo momento histórico tem repercussões na América Latina e também causa nesse continente a ilusão de que chegaria ao fim a subordinação com os processos de independência das colônias ibero-americanas, quando na verdade, a subordinação, principalmente econômica e política, apenas mudou de direção apontando agora para o norte da América. Para Dussel, nesses processos de emancipação neocolonial, “não houve uma firme e expressa filosofia de emancipação nacional anticolonial”, estando essa filosofia apenas implicitamente incluída, mas a liberdade ainda era uma utopia distante. Embora isso, o próprio autor reconhece que Franz Fanon representou um começo no sentido de produzir o que ele vem a chamar de filosofia da libertação e que abordarei mais adiante.

Leopoldo Zea, ao construir sua longa argumentação à Augusto Salazar Bondy, também observa a necessidade que teve o pensar latino-americano de perseguir o ideal de se assemelhar com o europeu ou de reproduzir aquilo que ele produzira através, principalmente, da negação do passado e da cultura herdada do seu tempo de Colônia e da tentativa de superação da condição de sub-humanidade e subdesenvolvimento das raças agora miscigenadas. Ele observa:

Por isso, o filosofar latino-americano no século XIX se apresenta como uma luta trágica; trágica pela divisão e pela amputação interna, trágica por tentar anular o seu rebaixamento pela cultura arquetipo de toda Humanidade (ZEA, 1969, p. 364).

Ele continua argumentando que o homem modelo, o europeu, nunca foi submetido a essa amputação trágica e, “ainda que a história deste homem tenha sido resultado de múltiplos encontros e civilizações de inegáveis mestiçagens”,

agora essa regra de negação do passado é aplicada na América Latina como forma de se alcançar um estágio de humanidade ideal (ZEA, 1969, p. 364). Esse movimento se deu tanto no genocídio de povos inteiros em nome da construção do ideário da nação, como também na importação e instalação das instituições europeias a um formato de sociedade diferente do europeu. Esse processo é ilustrado nas diversas correntes do romantismo literário e filosófico latino-americano do século XIX e seu empenho na construção das culturas nacionais (ZEA, 1969, p. 366). Zea considera esses movimentos políticos, sociais e culturais de abandono do passado como lutas do homem latino-americano contra ele mesmo (ZEA, 1969, p. 365) e anuncia o seu fracasso. Pois os homens latino-americanos continuaram a ser latino-americanos e a sua subordinação, no campo político, social e cultural não foi superada, mas apenas mudou de direção ao fim do século XIX (ZEA, 1969, p. 368), (DUSSEL, 1977a, p. 19).

### **3.4 - Anti-imperialismo e nacionalismo: em busca da originalidade**

Um novo momento para a filosofia latino-americana surge no século XX. Zea cita o argentino Juan Bautista Alberdi<sup>42</sup> como um dos precursores das preocupações com o que seria uma filosofia nacional nos povos da América Latina (ZEA, 1969, p. 368). Esse momento se apresenta com clareza quando se faz consciente a nova direção da subordinação latino-americana. Nesse ponto Zea considera a obra Ariel, do uruguaio José Enrique Rodó como expoente e alerta para a tentativa frustrada de escapar de uma alienação negando-a para apenas se subordinar a outra (ZEA, 1969, p. 368). O novo movimento cultural emergente se alavanca juntamente com o movimento político e econômico anti-imperialista e anti-utilitarista, assim sendo, um novo nacionalismo que fará frente ao avanço do poder estadunidense, não mais romantista e que na filosofia é orientado pela busca de uma originalidade:

Os filósofos latino-americanos, como assinalava Rodó, se lançam em busca do próprio, do original dos povos latino-americanos. E dentro desta originalidade está a filosofia, isto é, o Verbo, o Logos, a Palavra. Um verbo que não há de seguir sendo emprestado. Mas será ao final da Segunda Guerra Mundial que esta preocupação cresce e se transforma em um dos temas centrais de vários filósofos latino-americanos (ZEA, 1969, p. 371).

---

<sup>42</sup> Juan Bautista Alberdi (1810-1884): Foi um político e escritor argentino. Considerado um dos mais influentes ativistas liberais de seu tempo na Argentina.

Ao se adiantar até o pós Segunda Guerra Mundial, Zea amplia o leque de povos que passam a ter essa preocupação com a originalidade, já que nesse momento histórico novos estados e nações se emanciparam, foi um momento de reivindicação por visibilidade ao terceiro mundo e da pauta dos não-alinhados. São povos animados pelo nacionalismo e pela necessidade de afirmação no mundo, “Um mundo ao qual pertencem, mas não podem seguir tendo o papel de instrumentos, de subordinados” (ZEA, 1969, p. 371). É neste contexto que escrevem Bondy e Zea, e, segundo este último, os questionamentos sobre a originalidade do filosofar latino-americano como os de Bondy, são questionamentos que se fazem através do reflexo dos modelos filosóficos ocidentais e europeus. Então, ao realizar uma comparação do pensamento latino-americano com o filosofar e os modelos da filosofia europeia, Bondy encontra disparidades que para ele afirmam a inexistência de uma filosofia latino-americana. Já Zea, com a percepção de que “nada há nesta América que se assemelhe a esses modelos”, coloca as observações representadas por Bondy como reducionistas no sentido de nunca considerar o que é produzido na América Latina como filosofia pura (ZEA, 1969, p. 372). Zea aponta que, para Bondy, na América Latina apenas se produz um conjunto de ideias limitadas desprovidas de grandes sistemas de pensamento, o que coloca essa produção em posição de inferioridade à filosofia dos clássicos gregos e ocidentais. Assim sendo, ele critica: “Uma vez mais, pensa-se que só uma parte da humanidade possui o verbo, enquanto à outra só lhe resta tomá-lo emprestado” (ZEA, 1969, p. 373).

Ao construir sua argumentação para responder Bondy a respeito da originalidade da filosofia latino-americana, Zea advoga que o pensamento latino-americano tem consciência de sua dependência, mas que ao mesmo tempo ele caminha em direção da originalidade. Sendo assim, não é necessário questionar essa originalidade, pois, o fato de perguntar se existe uma filosofia latino-americana já pressupõe que a América Latina é diferente, e por isso, produz um pensamento diferente. O autor também cita o mexicano Antonio Caso<sup>43</sup> que trata da problemática da imitação, reconhecendo que:

Se não se pode deixar de imitar, deve-se pelo menos, inventar um pouco, assimilar. Assimilar significa fazer próprio o que parecia estranho, acomoda-

---

<sup>43</sup> Antonio Caso Andrade (1883 - 1946): Foi um filósofo mexicano. Fundador de uma corrente humanista de oposição ao positivismo filosófico.

lo ao que se é, sem pretender acomodar o próprio ser ao que lhe é estranho (ZEA, 1969, p. 376.) .

A originalidade para Zea está diretamente ligada à realidade em que o pensamento filosófico é produzido (ZEA, 1969, p. 376). O fazer filosofia decorre da vontade de responder questões de determinadas realidades e determinado tempo (ZEA, 1969, p. 377). Já em relação ao argumento de que o pensamento latino-americano não produziu grandes sistemas como o europeu, ele disserta:

Entender-se-á por originalidade a capacidade dos latino-americanos para criar sistemas filosóficos tal como o fizeram os filósofos europeus? Isto é, para dar frutos semelhantes aos deles, independentemente de que estes frutos sejam ou não próprios da circunstância na qual se quer fazer surgir, tal como são as circunstâncias europeias? (ZEA, 1969, p. 377).

E prossegue: “se algo teria de ser imitado, não seriam os frutos, mas o espírito, a atitude, o ânimo que fez possíveis tais frutos” (ZEA, 1969, p. 378). Em outras palavras, se argumenta que as respostas e sistemas criados na Europa e no ocidente não devem ser transplantados à América Latina, porque se assim o fossem estariam negando sua realidade. O que deve ser imitado, portanto, são as inquietudes filosóficas dos clássicos. Zea faz um alerta citando o pensador venezuelano Andrés Bello<sup>44</sup>, de que estaríamos condenados “a repetir servilmente as lições da ciência europeia, sem que nos atrevamos a discuti-las” (BELLO apud ZEA, 1969, p. 378). O oposto dessa servidão é o questionamento do pensamento europeu e a ilustração de seus instrumentais com as características locais. A originalidade, para Zea, diz respeito ao ato de partir de sua própria realidade para filosofar e isso não faz desse ato, um filosofar menor ou inferior ao filosofar clássico. Pois, como já escreve Alberdi: “não há uma filosofia universal porque não há uma solução universal às questões. Cada país, cada época, cada filósofo teve uma filosofia peculiar” (ALBERDI apud ZEA, 1969, p. 379). O que também não significa que a peculiaridade do filosofar latino-americano a difere completamente da filosofia produzida em outras partes do mundo, como bem sintetiza Simone Rodriguez Pinto sobre os argumentos de Zea:

Ser original, portanto, é partir de si mesmo, do que se é, da própria realidade e não repetir problemas e questões alheias à sua realidade. Mas ser original não quer dizer, também, ser tão diferente que nada tenha a ver com a filosofia produzida no mundo (PINTO, 2012, p. 343).

---

<sup>44</sup> Andrés de Jesús María y José Bello López (1781-1865): Foi um filólogo, educador e jurista venezuelano, lutou ao lado de Bolívar pela independência de sua pátria.



Zea também não acredita que seja correto considerar filosofia só o que será produzido após a superação do subdesenvolvimento da América Latina - como defende Bondy - mas sim, aquilo que já foi e é produzido para que se tome consciência da subordinação. Logo, ele considera filosofia o que o próprio Salazar Bondy produz com suas interrogações (ZEA, 1969, p. 479). Bondy até reconhece, como pontua Zea, a existência de uma filosofia na qual a autenticidade se expressa, ela se dá ao ponto em que assumirmos nossa negatividade histórica e nos esforçamos para cancelá-la. Aí é necessário, como diz Zea, “cuidado para não cair na inautenticidade que se quer vencer” (ZEA, 1969, p. 480), pois “não pode existir somente o filosofar do subdesenvolvimento que aspira a desenvolver-se; mas o do homem em suas diversas expressões” (ZEA, 1969, p. 482).

### **3.5 - A possibilidade de uma filosofia latino-americana: libertação e ideologia**

Para Dussel, questionamentos como: “é possível fazer filosofia em países subdesenvolvidos? [...] é possível filosofar autenticamente numa cultura dependente e dominada?” (DUSSEL, 1977a, p. 176) se tornaram para ele o problema central da filosofia da libertação: “É possível uma filosofia latino-americana?”. Dussel cita o próprio Bondy e sua resposta negativa a esta questão para destacar então, que a produção de filosofia em uma cultura dominada, ou seja, aquela em que a ideologia do dominador foi adotada pelo dominado, se trata de uma hipótese, essa hipótese é a filosofia da libertação.

Parece que é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas dominadas e coloniais, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso. Tal discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente. Esta é a hipótese [...] (DUSSEL, 1977a, p. 176).

Ao mesmo tempo, Zea auxilia a compreender que a filosofia na América Latina não tem nada de inferior à filosofia europeia, ela é, assim como as dimensões culturais, políticas e econômicas, apenas distinta daquela. Essa diferença é vista como uma cópia malfeita por quem analisa a filosofia latino-americana buscando

apenas as semelhanças desta com a filosofia europeia (ZEA, 1969, p. 384). Portanto, é necessário ter clareza de que a forma de se utilizar a filosofia na Europa foi uma e na América Latina, outra. Zea cita o peruano Miró Quesada<sup>45</sup> para ilustrar isso, por exemplo, na relação filosofia-ação:

Na América Latina, primeiro é a ação e depois a justificativa desta ação. Uma, a Europa, cria as filosofias que, como ideologia, servem para a destruição ou a recriação de uma nova ordem; outra, a América Latina, lança-se à ação e, junto com a mesma, trata de encontrar a filosofia que a justifique; não necessita criá-la, basta-lhe tomá-la emprestada. (ZEA, 1969, p. 385).

Há, também, um aspecto de incoerência das pretensões universalistas europeias, pois, ao mesmo tempo em que o observador condiciona a filosofia latino-americana como uma cópia malfeita, o homem por excelência, o europeu, considera e divulga a sua filosofia com metas universalistas (ZEA, 1969, p. 389). Assim, no processo de ocidentalização do mundo, essa filosofia se encontra com outros tipos de homens que se apropriam dela e sua justificativa para isso é justamente o caráter universalista que ela carrega. Nesse sentido, pode-se até dizer que é contraditório condenar o caráter utilitarista com que o homem latino-americano se apropria da filosofia europeia. Zea relembra, que os latino-americanos, por exemplo, “ao iniciar a sua independência frente ao Império Ibérico, reclamaram o seu direito de serem livres e considerados como homens entre homens, proclamando a filosofia da ilustração, a filosofia que falava da igualdade de todos os homens”, a mesma que animou as revoluções burguesas na Europa no período anterior, e também a independência das Treze Colônias no norte da América (ZEA, 1969, p. 389). Quesada, cita dois exemplos dessa utilização filosófica, desta vez no campo marxista, uma teórica, feita pelo peruano José Carlos Mariátegui, ao analisar a

---

<sup>45</sup> Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918 - presente): É um filósofo, matemático e jornalista peruano. Conhecido por defender a existência de um modo de filosofar da América Latina.

realidade de seu país e outra, da práxis<sup>46</sup>, empreendida por Ernesto Guevara<sup>47</sup> e Fidel Castro<sup>48</sup>, com a Revolução Cubana (ZEA, 1969, p. 388).

Nesse sentido, como já aconselhava Alberdi, trata-se de “selecionar, adaptar a expressão da filosofia ocidental que melhor convenha às nossas necessidades, à nossa realidade” (ALBERDI apud ZEA, 1969, p. 390). Para Zea, a busca pela originalidade da filosofia latino-americana não deve ser nossa preocupação fim, pois nossa preocupação deve ser apenas “tentar fazer, pura e simplesmente filosofia, que a americana se dará por acréscimo – e mais – Bastará que sejam americanos os que filosofam para que a filosofia seja americana” (ZEA 1942 apud ZEA, 1969, p. 398). E fazer, assim como fizeram os clássicos gregos ao partirem de sua própria realidade, a Grécia, filosofia a partir de nossa realidade, a partir do que somos. “Enfrentando racionalmente os problemas que nossa realidade nos propõe, buscando respostas e soluções para eles” (ZEA, 1969, p. 398).

Zea também explora o caráter ideológico da filosofia, pois, a filosofia puramente tecnicista e rigorosamente científicista baseada em grandes sistemas tem estado a serviço dos mais poderosos e para a realidade latino-americana de nada serve.

A nossa filosofia tem se caracterizado, ao contrário, pelo enfoque de problemas concretos, de uma realidade concreta que não é simplesmente lógica ou metodológica. Vimos já como os problemas sociais, políticos, culturais que nos propõe nossa relação de subordinação com valores de outra cultura, mesmo sendo também nossa, nos diminuem (ZEA, 1969, p. 406).

Essa caracterização do nosso filosofar traz consigo “uma ideologia empenhada em resolver problemas que nos são mais próximos [...] os problemas que nos propôs e propõe nossa realidade de subordinação ao mundo ocidental” (ZEA, 1969, p. 408). O elemento ideológico, assim como a importância dada à

---

<sup>46</sup> Palavra com origem no termo em grego *praxis* que significa conduta ou ação; o processo pelo qual uma teoria é executada ou praticada. Karl Marx desenvolve o conceito de práxis ao criticar o materialismo e o idealismo e a influência do marxismo sob o termo se torna sintomática nos estudos marxistas e críticos posteriores.

<sup>47</sup> Ernesto Guevara de la Serna (1928 - 1967): Conhecido como "Che" Guevara. Foi guerrilheiro, político, jornalista, escritor e médico nascido na Argentina. Foi um dos líderes da Revolução Cubana (1959). Ocupou diversos cargos no novo governo instaurado em Cuba. Trabalhou pela construção de grupos guerrilheiros em outros países da América Latina. Foi capturado e morto pelo exército colombiano em colaboração com a Agência Central de Inteligência dos EUA (CIA).

<sup>48</sup> Fidel Alejandro Castro Ruz (1926 - 2016): Foi um advogado, político e revolucionário cubano. Um dos articuladores e líderes da Revolução Cubana (1959). Após a instauração do novo governo atuou como primeiro-ministro de 1959 a 1976 e depois como presidente de 1976 a 2008.

cultura, presentes no pensamento social e político latino-americano, são motivos para que alguns pensadores - Zea cita Villoro<sup>49</sup> e Alejandro Rossi<sup>50</sup> – advoguem que este pensamento não se trata de filosofia, mas sim de tradição no campo das ideologias políticas. Já Zea, considera que esses elementos são recorrentes e também intrínsecos à nossa filosofia e lembra que também há na filosofia europeia expressões que “põe o acento nas ideologias”, o marxismo<sup>51</sup> é um exemplo claro disso (ZEA, 1969, p. 407). Pode-se, inclusive, retomar neste ponto, os próprios escritos de Bondy, já citados no início deste texto, em que este autor prega para que “orientemos nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación interior y exterior” (BONDY apud PINTO, 2012, p. 341).

Dussel aborda a ideologia sob outro aspecto ao defender que o novo discurso filosófico da pretendida filosofia da libertação é uma contraposição ao discurso filosófico do centro, já que este está comprometido organicamente com a ideologia da classe que ele representa, ou seja, a classe dominante (DUSSEL, 1977, p. 227). Desta forma, o discurso filosófico clássico, europeu e ocidental é um aparato de manutenção da hegemonia. A nova filosofia precisa, como aponta Dussel, de outro ponto de partida para que deixe de ser ideológica:

A filosofia que souber pensar esta realidade, a realidade mundial atual, não a partir da perspectiva do centro, do poder político, econômico ou militar, mas desde além da fronteira do mundo atual central, da periferia, esta filosofia não será ideológica (ou menos o será em menor medida). Sua realidade e a terra e para ela são (não são o não ser) realidade também os “condenados da terra” (DUSSEL, 1997a, p. 16).

Quando Dussel defende uma filosofia não ideológica ele aponta claramente para a ideologia da classe dominante que faz uso da filosofia como instrumental para a manutenção da estrutura de poder dominante. Não se trata da mesma acusação feita por alguns pensadores, e já levantada por Zea, de que a filosofia latino-americana é carregada de ideologia política. Pode-se aqui até dizer que, se se

---

<sup>49</sup> Luis Villoro Toranzo (1922 - 2014): Foi um filósofo, professor espanhol radicado no México é considerado um dos maiores pensadores sobre filosofia no México.

<sup>50</sup> Alejandro Francisco Rossi Guerrero (1932 - 2009): Foi um filósofo e escritor nascido na Itália, mas radicado no México. Reconhecido nesse país por sua significativa obra literária.

<sup>51</sup> Conjunto de análises e concepções elaboradas por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) com teor de crítica ao sistema capitalista de acumulação de riqueza. Influenciou a filosofia e as ciências humanas da modernidade e se transformou em doutrina ideológica de partidos, governos e países.

entende por ideologia política a orientação de um discurso filosófico comprometido com o fim da subordinação, então, esta orientação ideológica é necessária.

Dussel elabora um grande sistema filosófico para embasar a filosofia da libertação. Nesse sistema uma categoria analítica tem um destaque muito importante e cabe apresentá-la, é a categoria povo. O povo para Dussel é a categoria oprimida dentro da periferia no sistema de dominação centro-periferia, isso significa que ele sofre uma dupla dominação, primeiro pelo centro, e segundo pela aristocracia da periferia. Mas o povo não é uma coisa só, ele é formado pelos oprimidos que são alienados e que já tem introjetado em si o sistema, e também, é formado pelo que o autor chama de resto escatológico. Portanto, o povo é uma categoria que se divide em duas, e a última é o outro, está para além de todo o sistema, está na exterioridade e não tentará ser dominador desse sistema, mas sim tentará um novo sistema (DUSSEL, 1977b, p. 268). Desta forma, o autor orienta que é a este povo que cabe a superação da subordinação. O papel do filósofo, apesar de este estar no interior do sistema, é um papel de se posicionar desde a exterioridade do sistema, criticando a oligarquia ilustrada e a ideologia da dominação e encorajando o povo a se defender (DUSSEL, 1977b, p. 270). Para o autor, a função crítica do filósofo é “a essência da filosofia e sem este esclarecimento o povo também não se liberta” (DUSSEL, 1977b, p. 270).

O autor coloca a este povo a tarefa de construção do novo sistema, pois, é ele que é o outro, aquele a quem não foi dada a condição de humanidade, de ser. É o indígena, a mulher explorada, a criança que será serva, o negro escravizado. Esse outro “que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia” (DUSSEL, 1977a, p. 58). O processo de conquista da América, assim como em outros lugares do mundo, foi um processo que assassinou o outro e o obrigou a assimilar-se a um todo generalizante, representado pelo homem europeu, homem por excelência (DUSSEL, 1977a, p. 58). Em um primeiro momento, o outro foi inimigo do império, daí veio a guerra para dizimá-lo, depois, em tempos de paz, foi feito de servo. (DUSSEL, 1977a, p. 60). O autor trata a alienação do outro como uma máscara que cobre o verdadeiro rosto desse ser coisificado, funcionalizado no sistema através da práxis da dominação que “é o ato pelo qual se coage o outro a participar do sistema

que o aliena. É obrigado a realizar atos contra a sua natureza, contra a sua essência histórica.” (DUSSEL, 1977a, p. 58). Esta dominação é um dos desdobramentos da dominação cultural exercida nesse sistema. Dominação cultural pelas pretensões universalistas da cultura europeia que nega valor às demais manifestações e conjuntos de símbolos.

Surge assim, o mecanismo pedagógico da dominação cultural. No “centro” está a cultura que se pode chamar imperial, no sentido mais forte: aquele que impõe, por seu intermédio e vontade, o que é seu. Logo aparecerá uma cultura colonial; esta cultura colonial vai se desdobrar, porque nela haverá uma elite cultural ilustrada e um povo (DUSSEL<sup>2</sup>, 1997, p. 263).

Há uma similaridade entre o processo pedagógico de dominação e reprodução do conhecimento abordado anteriormente e o mecanismo pedagógico de dominação cultural. Pela explicação do autor, há também uma divisão de culturas dentro da periferia onde a categoria povo terá, novamente, oprimida sua existência, dessa vez enquanto manifestação cultural. O povo terá sua cultura subjugada pela cultura colonial ilustrada da elite da periferia, assim como pela imposição da cultura do centro imperial (DUSSEL, 1997b, p. 263)<sup>52</sup>. Fez-se aqui uma abordagem necessária a respeito da categoria povo, da sua identidade, do encobrimento da sua alteridade e também da dominação cultural. Esses elementos se apresentam com muita importância para a construção da filosofia da libertação defendida por Enrique Dussel e, portanto, passam também a representar categorizações analíticas intrínsecas à construção do pensamento latino-americano.

### **3.6 - A importância dos estudos da dependência para o pensamento latino-americano**

Aliado aos termos já apresentados de dominação e de subordinação está a dependência econômica. No pensamento latino-americano os estudos sobre a dependência econômica do continente e o sobre o desenvolvimento tem importância ímpar. O próprio Dussel destina atenção a estes temas explorando a chamada

---

<sup>52</sup> Um exemplo simples desse processo de subjugação da cultura popular é que comumente as manifestações culturais populares e tradicionais não são consideradas como cultura, no Brasil, por exemplo, essas manifestações são nomeadas como folclore.

“doutrina do desenvolvimento”, teoria que, numa definição simplista, advoga que o subdesenvolvimento dos países latino-americanos se dá porque há falhas no seu modelo econômico, já os países desenvolvidos têm o mesmo modelo mas sem as tais falhas (DUSSEL, 1977b, p. 258). A ideia é a de que haveria uma receita para o desenvolvimento e que bastaria aos subdesenvolvidos segui-la para superar essa infeliz etapa de sua história. Esse entendimento passou a ser questionado a partir dos anos 1960 na América Latina. Suas limitações começaram a ser expostas quando o desenvolvimento prometido pelos processos de industrialização dos países não havia chegado e, ao contrário disso, a desigualdade continuava grande, as economias enfraquecidas diante da acentuação da dependência em um comércio baseado ainda na exportação de matérias primas cada vez mais desvalorizadas em relação aos manufaturados importados dos países desenvolvidos. A partir do esgotamento da doutrina do desenvolvimento surgiu a “doutrina da dependência”. Dussel escreve que se trata de uma obrigação para todo latino americano ler a literatura produzida por autores como: Faletto, Cardoso, Jaguaribe<sup>53</sup>, Theotônio dos Santos<sup>54</sup> e outros (DUSSEL, 1977b, p. 260). Ainda segundo este autor o que se descobriu com os estudos da dependência foi:

Que não existe tal modelo desenvolvimentista. O que acontece é que os países do “centro” desenvolvido estão desenvolvidos porque usufruíram da exploração dos países coloniais. Não existe, então, uma relação entre um país e outro como se fossem dois sistemas separados (DUSSEL, 1977b, p. 260).

O já citado Ruy Mauro Marini também compõe esse grupo de escritores da Teoria da Dependência. O autor, ao analisar os processos de independência e surgimento dos estados nacionais na América Latina, conclui que esses movimentos foram apenas um momento de transição, seja na América hispânica onde as oligarquias mestiças e coloniais assumiram o governo ou então no Brasil onde se manteve o regime imperial e a escravidão (MARINI, 1994, p. 4). Ou seja, não foram

---

<sup>53</sup> Hélio Jaguaribe Gomes de Mattos (1923-presente): É um advogado, sociólogo, cientista político e escritor brasileiro. Foi um dos fundadores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (1955), instituto que acompanhou as análises da CEPAL concebendo a estratégia nacional-desenvolvimentista da década de 1960.

<sup>54</sup> Theotônio dos Santos Júnior (1936-presente): É um economista brasileiro. Foi um dos formuladores da Teoria da Dependência; juntamente com Vânia Bambirra e Ruy Mauro Marini compõe a vertente marxista da Teoria da Dependência; atualmente é um dos principais expoentes da teoria do sistema-mundo.

processos de libertação propriamente ditos, como já ponderou Dussel. Nesse novo momento político em que os Estados Nacionais buscavam inserção no mercado internacional "el liberalismo se impuso como la doctrina por excelencia del Estado latinoamericano " (MARINI, 1994, p. 6) e novamente se observa que o discurso filosófico orientava a naturalização da função que teria a América Latina na divisão internacional do trabalho:

Ello tenía una implicación que, trascendiendo lo económico, moldeaba la conciencia de las naciones de la región: siendo bueno y natural que hubiera economías industriales y economías primarias (agrarias o mineras), y resultando ello en beneficio y privilegio para la clase dominante, esta no vacila en proclamar la vocación agraria de América Latina, asumiendo como destino histórico lo que no era sino el fruto de la división del trabajo (MARINI, 1994, p. 6).

Posta a naturalização, não se buscava, conforme escreve Marini, explicações para a diferença em termos de desenvolvimento político, cultural e econômico entre os países latino-americanos e o centro europeu, baseadas na estrutura econômica ou produtiva do sistema ou das relações que se davam entre os países (MARINI, 1994, p. 6). Ao contrário disso, os pensadores latino-americanos se voltavam para o interior do continente para buscar essas explicações. Esses pensadores se enquadram no grupo daqueles que reproduzem análises sobre a periferia a partir do centro. Marini cita Sarmiento<sup>55</sup> quando este escreve: "Podríamos definir la América civilizada diciendo que es la Europa establecida en América. Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América" (SARMIENTO apud MARINI, 1994, p. 6). Sarmiento quer dizer que existem duas américas dentro do mesmo continente, uma civilizada advinda da herança europeia e outra bárbara o que significa, em suma, recorrer à categoria raça para explicar os problemas do continente.

El pasado nos había acostumbrado a depender de Europa para reflexionar sobre nuestra realidad. La colonia no tenía quien ni porqué pensar: la metrópoli lo hacía por ella. [...] La Independencia, con la consiguiente inserción en la división internacional del trabajo y la formación de los Estados nacionales, nos obliga a un esfuerzo para el que no estábamos preparados. Carecíamos, para ello, de resortes propios: escuelas, universidades, tradición cultural, así como de industrias y tecnología para asegurar la reproducción de nuestra economía. En otros términos, no

---

<sup>55</sup> Domingo Faustino Sarmiento Albarracín (1811-1888): Foi um jornalista, escritor e argentino. Foi um dos maiores expoentes do Romantismo argentino, aproximou-se do positivismo, uma obra polêmica é "Conflictos y armonías de las Razas de América". Foi presidente da Argentina entre os anos 1868 e 1874.



poseíamos las condiciones materiales y espirituales para crear un pensamiento original. En esas condiciones, lo que harán nuestros países es importar los productos acabados del pensamiento europeo, del mismo modo como importábamos las manufacturas y hasta los hombres necesarios a la reproducción de nuestra base económica. (MARINI, 1994, p. 6)

Marini faz uma comparação com as debilidades econômicas que condicionam os países a meros exportadores de matérias primas e a imitação do conhecimento europeu para demonstrar que a dependência se dá em amplos aspectos, portanto, se reportar a categorização raça para explicar porque a América Latina era diferente se trata da reprodução de uma prática colonial do centro. No entanto, é esse pensamento que predomina nas produções desde a segunda metade do século XIX até o início do século XX (MARINI, 1994, p. 7). São diversos trabalhos e autores que trataram a raça e a mestiçagem como uma enfermidade para o continente e que defenderam ideias como o embranquecimento das raças, por exemplo. Nesse contexto, Marini destaca os esforços de outros autores como o mexicano Manuel Gonzalez Prada<sup>56</sup> e o brasileiro Euclides da Cunha<sup>57</sup> que tentam apresentar o contrário, combatendo as noções de raça inferior e demonstrando a força da mestiçagem (MARINI, 1994, p. 8).

Para Marini, o momento histórico que se apresenta a partir dos anos 1920 até o pós-Segunda Guerra Mundial reflete mudanças em todas as esferas sociais para a América Latina, assim como já apontava Zea, pois, se trata de um novo momento para os países do terceiro mundo. A abertura para os processos de industrialização, a criação de mercados internos, de novos tipos de estados, de um nacionalismo ascendente, assim como, o aumento das relações entre os países da região fazem surgir esforços, influenciados principalmente pelo marxismo, de interpretações e propostas de caráter regional (MARINI, 1994, p. 9). A partir de autores como: Ramiro Guerra<sup>58</sup>, Haya de La Torre<sup>59</sup>, Mariátegui, Caio Prado Junior<sup>60</sup>, Sergio Bagu, Silvio

---

<sup>56</sup> Manuel González Prada (1844-1918): Foi um pensador, anarquista e poeta peruano. Na literatura é considerado o maior expoente do realismo peruano, foi chamado de precursor do Modernismo americano. Seus escritos políticos criticavam o Estado peruano e os interesses da oligarquia da época.

<sup>57</sup> Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha (1866-1909): Foi um escritor e jornalista brasileiro. Sua obra "Os sertões" inspirada pelo acompanhamento do conflito em Canudos é considerada uma obra notável do movimento pré-modernista caracterizado pelo regionalismo e o neologismo.

<sup>58</sup> Ramiro Guerra y Sánchez (1880- 1970): historiador, economista e pedagogo cubano. Contribuiu com a construção de análises sociológicas regionais a partir de obras como "Açúcar e População nas Índias Ocidentais" de 1927.

Fronzizi<sup>61</sup>, Pablo González Casanova<sup>62</sup>, Leopoldo Zea y José Revueltas<sup>63</sup>, entre outros, juntamente com a institucionalização das ciências sociais a partir de 1950 e contando com trabalhos de alta qualidade “marcan la madurez de nuestra teoría social y culminan con los aportes que harán los pensadores de la CEPAL y, luego, de la teoría de la dependencia” (MARINI, 1994, p. 9). Para Marini, a partir desse momento se concluiu finalmente a difícil tarefa de gestação de uma teoria social crítica que estivesse “centrada en la problemática de nuestras estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas” (MARINI, 1994, p. 9).

### 3.7 - Existe um pensamento latino-americano?

O esforço feito aqui foi o de demonstrar e contribuir com os debates acerca da construção do pensamento latino-americano. Em suma, os debates levantados pelos autores se concentraram principalmente em uma questão principal: existe um pensamento latino-americano? Uma questão complexa de vários pontos de vista, que se aplica a outras esferas do conhecimento, como a economia e a sociologia. A partir dessa questão, percebe-se a necessidade, como já explorada pelos autores, de provar a existência desse pensamento. Assim escreveu Dussel: “seja como for, nunca uma filosofia teve de justificar-se em seu presente” (DUSSEL, 1977a, p. 185). E essa necessidade de se provar a existência do pensamento latino-americano se apresenta também como um sinal da dominação do centro à periferia, que se materializa na produção do conhecimento, assim como na economia, na política e

---

<sup>59</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979): Foi um político e pensador peruano. Fundou a Aliança Revolucionária Americana Popular (APRA) e foi líder do Partido Aprista peruano. É considerado um dos mais importantes ideólogos políticos da América Latina.

<sup>60</sup> Caio da Silva Prado Júnior (1907-1990): Foi um historiador, geógrafo, político e brasileiro. Inaugurou no Brasil uma tradição historiográfica identificada com o marxismo, buscando analisar o colonialismo como possível explicação para a sociedade brasileira.

<sup>61</sup> Silvio Frondizi (1907-1974): Foi um advogado e intelectual argentino. Fundador da Praxis e Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR-Praxis) e integrante da formação da Frente Anti-imperialista e Anti-ditatorial durante os anos 1970. Autor de análises da realidade argentina através da perspectiva revolucionária e o exemplo de Cuba.

<sup>62</sup> Pablo González Casanova (1922-presente): É um sociólogo e crítico mexicano. Conhecido pela defesa da identidade dos povos indígenas da América Latina. "A democracia no México" é sua obra mais conhecida e se tornou clássico das ciências sociais no continente.

<sup>63</sup> José Maximiliano Revueltas Sánchez (1914-1976): Foi um escritor e político mexicano. Foi membro do Partido Comunista Mexicano (PCM) e polêmico entre os marxistas por suas posições, por conta do ativismo político foi preso em três ocasiões. Tem escritos na literatura, ciência política e sociologia.

na cultura. A pesquisa realizada através dos autores citados apresenta respostas à essa questão principal e também desvenda os mecanismos e instrumentos utilizados na produção do conhecimento filosófico que alienam e são reproduzidos na periferia do sistema servindo para a manutenção do pensamento e da ordem hegemônica. As categorias analíticas estudadas em profundidade pelos autores e aqui apresentadas de forma sucinta, representam não somente a existência, como também as bases para a continuidade da construção do pensamento latino-americano.

## **CAPÍTULO IV - É possível pensar a América Latina desde a América Latina?**

Neste quarto capítulo me esforço para demonstrar se é possível pensar a América Latina desde a América Latina. Inicialmente é apresentado um panorama analítico e uma caracterização histórica do pensamento latino-americano. Para além de apresentar as linhas de pensamento e as teorias que se desenvolveram também apresento, através de notas de rodapé, os autores e autoras, especialmente latino-americanos, citados no texto. Por fim, abordo a necessidade de pensar a América Latina desde a América Latina através de uma síntese dos/as autores/as utilizados no texto e das problematizações a respeito do sujeito produtor do conhecimento e da vinculação entre teoria e prática.

### **4.1 - Caracterização do pensamento social e político latino-americano**

Nesta parte tento sintetizar uma caracterização do pensamento social e político latino-americano a partir de sua construção histórica, principais teóricos e debates. Através das contribuições de Raquel Elizaga Sosa apresento primeiramente um breve panorama crítico-analítico da autora a respeito da construção do conhecimento na América Latina. Esse panorama deve servir para reflexão da caracterização apresentada em seguida a partir da autora Simone Rodrigues Pinto. No sentido de compreender o território como espaço de comunicabilidade e influência do pensamento, Sosa faz um panorama de como se dá a maior parte dos trabalhos da experiência intelectual latino-americana, adiantando que se trata de um panorama de perspectivas limitadas (SOSA, 2005, p. 10).

Na análise da autora a primeira perspectiva é a reprodução acrítica de modelos de categorias de pensamento elaborados a partir dos centros de poder, estes, carregam consigo a ideia de universalidade e a capacidade ilusória de explicação para todas as realidades (SOSA, 2005, p. 10). A segunda, é a constatação crítica dos efeitos que a imposição de políticas e normas de conhecimento, é uma perspectiva de denúncia que enfatiza as necessidades insatisfeitas da sociedade. A terceira perspectiva, é o reconhecimento de uma

problemática social específica, se tratam de estudos sobre a evolução dos fenômenos e os impactos disso na vida social, normalmente mediante a quantificação dos processos. Por fim, a última, é a de busca por alternativas de superação das problemáticas sociais reconhecidas, por vezes, se trata apenas da localização de tendências ou da constatação de efeitos - até mesmo previsíveis - diante do agravamento de fenômenos diversos, essa perspectiva costuma carregar ideologias, ideias, valores e intenções (SOSA, 2005, p. 12). Sosa pondera, que na medida em que essas perspectivas de construção de conhecimento se tornam “corrientes de pensamiento desarticuladas o confrontadas en el estudio de problemas sociales reales y actuales en América Latina, conviene realizar un ejercicio de revisión” (SOSA, 2005, p. 13). Mesmo que seja uma revisão inicial e até superficial, como pontua a autora, “del lugar en que nos encontramos, para emprender nuevas búsquedas y aproximarnos de manera menos incierta al conocimiento y transformación de nuestra realidad” (SOSA, 2005, p. 13).

Ainda no sentido de problematizar a construção do conhecimento na América Latina, Simone Rodrigues Pinto observa dois principais desafios impostos ao pensamento latino-americano durante seu processo de desenvolvimento e construção e que ainda são atuais, um externo que “diz respeito à dificuldade de ser reconhecido nos grandes centros” e um interno que “se traduz em um sentimento de inferioridade, historicamente imposto pelo modelo euroamericano” que faz com que pensemos sermos incapazes de produzir conhecimento de qualidade (PINTO, 2012, p. 338). Tendo em vista estes desafios ela traça algumas etapas do pensamento social e político latino-americano.

A autora, como já abordado neste texto anteriormente, considera o primeiro debate do pensamento do continente aquele a respeito da humanidade dos indígenas entre Bartolomé de Las Casas e Juan Guínés de Sepúlvera. Após esse debate em torno da relação entre colonizador-colonizado, o que predominou na região foi a corrente positivista (PINTO, 2012, p. 345). Já no final do século XIX eram expoentes desta filosofia José Ingenieros<sup>64</sup> e Juan Justo<sup>65</sup> na Argentina e o

---

<sup>64</sup> José Ingenieros (1877 - 1925): Foi um médico, psiquiatra, escritor, filósofo e sociólogo ítalo-argentino. Dentre suas obras destaca-se o livro "Evolução das ideias argentinas".

porfirismo<sup>66</sup> no México. O liberalismo ocupou lugar de destaque e assim “o republicanismo, o constitucionalismo e as instituições representativas passaram a ser o centro das discussões políticas na América Latina”, tendo como nome o já citado Juan Bautista Alberdi (PINTO, 2012, p. 346). O americanismo também teve expressão dentro do positivismo com os chilenos José Victorino Lastarria<sup>67</sup> e Francisco Bilbao. Após um certo enfraquecimento do positivismo, segundo Pinto, as ideias mais à esquerda começam a ganhar força, num primeiro momento através do nacionalismo empreendido no processo de formação dos Estados Nacionais, embora tenham sido projetos nacionais extremamente excludentes e levados à cabo pelas oligarquias coloniais do continente. Pinto destaca o nome de Simon Bolívar<sup>68</sup> e José Martí, autores que se tornaram grandes símbolos, inclusive, da libertação das colônias de suas metrópoles. A autora cita obra Ariel, do uruguaio José Rodó no início do século XX, como grande influenciadora de intelectuais e políticos pelo continente, pois, evocava um espírito latino-americano e criticava a imposição dos valores norte-americanos retomando uma certa essência do ser latino, da cultura da região (PINTO, 2012, p. 347).

O brasileiro Theotonio dos Santos organizou, junto a Ruy Mauro Marini em 1999, uma coleção de obras e textos intitulada “El pensamiento social latino-americano en el siglo XX”. No que cerne às primeiras décadas do século XX, o autor destaca alguns autores brasileiros que são considerados exemplos do desenvolvimento profissional das ciências sociais: Euclides da Cunha e Alberto

---

<sup>65</sup> Juan Bautista Justo (1865 - 1928): Foi um médico, jornalista e político argentino. Foi presidente do Partido Socialista da Argentina. Defendia um socialismo de livre mercado. Foi deputado e senador.

<sup>66</sup> Refere-se ao período de governo do General Porfirio Díaz que durou 31 anos (1876 - 1911).

<sup>67</sup> José Victorino Lastarria Santander (1817 - 1888): Foi advogado, escritor e político chileno. Defensor de ideais liberais foi opositor da ditadura conservadora a partir de 1829 e também ocupou cargo no governo a partir do fim do regime.

<sup>68</sup> Simón Bolívar (1783 - 1830): Foi um militar e político venezuelano. Junto a José de San Martí atuou nas guerras de independência que conduziu a independência de vários países da América Latina do domínio espanhol, tais como a Bolívia, a Colômbia, o Equador, o Panamá, o Peru e a Venezuela. Pelos feitos é considerado "O libertador". Também participou da fundação da primeira união de nações independentes na América Latina, nomeada Grã-Colômbia, da qual foi presidente de 1819 a 1830.

Torres<sup>69</sup>, seguidos depois de Gilberto Freyre<sup>70</sup>, Oliveira Viana<sup>71</sup>, Fernando de Azevedo<sup>72</sup>, Artur Ramos<sup>73</sup>, Roberto Simonsen<sup>74</sup> e Sérgio Buarque de Holanda<sup>75</sup>, representando um enfoque de estudos que ele considera extremamente original e que depois seria definitivamente sistematizado por demais nomes como: Caio Prado Junior, Alberto Guerreiro Ramos<sup>76</sup> e Josué de Castro<sup>77</sup>. Ele também destaca Sérgio Bagu e Silvio Frondisi<sup>78</sup> na Argentina e Julio Cesar Jobet<sup>79</sup> no Chile, ressaltando a inerente influência marxista sobre estes e a utilização de uma tradição historiográfica que já se consolidava na região, ou seja, uma tradição de valorização e atenção à historiografia da América Latina (SANTOS, 1999, p. 33). Pinto observa que nessas primeiras décadas, principalmente com a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa, a esquerda ganha fôlego, o que causa impactos, como o surgimento do socialismo na Argentina e no Chile, de um indigenismo rural no México e de uma

---

<sup>69</sup> Alberto de Seixas Martins Torres (1865 - 1917): Foi um jornalista, político e pensador brasileiro. Deu atenção para o estudo da sociedade brasileira em perspectivas de unidade nacional. Foi ainda membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), ministro do Supremo Tribunal Federal, além de ocupar outros cargos políticos.

<sup>70</sup> Gilberto de Mello Freyre (1900 - 1987): Foi um escritor brasileiro. Se dedicou a interpretação do Brasil através de abordagens da sociologia, antropologia e história. Considerado um dos maiores sociólogos brasileiros.

<sup>71</sup> Francisco José de Oliveira Viana (1883 - 1951): Foi um jurista, historiador e sociólogo brasileiro. Escreveu sobre a formação do povo brasileiro. O livro "Populações Meridionais do Brasil" (1918) é considerado um clássico.

<sup>72</sup> Fernando de Azevedo (1894 - 1974): Foi um professor, educador e sociólogo brasileiro. Tem obras na sociologia, na educação, entre outras áreas.

<sup>73</sup> Arthur Ramos de Araújo Pereira (1903 - 1949): Foi um médico psiquiatra, folclorista e antropólogo brasileiro. Destacou-se pelos estudos sobre o negro e sobre a identidade brasileira. É considerado importante para o processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil.

<sup>74</sup> Roberto Cochrane Simonsen (1889 - 1948): Foi um engenheiro, industrial, intelectual, escritor e político brasileiro. Integrou o movimento pela fundação da primeira escola superior de sociologia e política no Brasil, a atual Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP).

<sup>75</sup> Sérgio Buarque de Holanda (1902 - 1982): Foi um historiador brasileiro. Tem contribuições muito importantes para o conhecimento da História do Brasil, sendo considerado um dos principais intelectuais brasileiros do século XX. Também dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT).

<sup>76</sup> Alberto Guerreiro Ramos (1915 - 1982): foi um sociólogo e político brasileiro. Contribuiu de forma significativa para as ciências sociais no Brasil. Ocupou cargos políticos.

<sup>77</sup> Josué Apolônio de Castro (1908 - 1973): Foi um médico, nutrólogo, geógrafo, escritor e político brasileiro. Se dedicava ao estudo sociológico e ao ativismo político no tema da fome. Sua obra mais conhecida é "Geografia da fome". Ocupou cargos em organismos internacionais como a FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação) e a ONU (Organização das Nações Unidas).

<sup>78</sup> Silvio Frondizi (1907 - 1974): Foi um advogado e intelectual argentino. Criou o movimento Acción Democrática Independiente (1950) e mais adiante o grupo PRAXIS. Foi articulador político na luta anti-imperialista e anti-ditadura na Argentina. Foi assinado por um grupo pára-policial da direita peronista.

<sup>79</sup> Julio César Jobet (1912-1980): Foi um historiador e político chileno. Considerado precursor da história social chilena. Militou no Partido Revolucionário dos Trabalhadores e atuou pela defesa de presos políticos.

ideologia que unia socialismo e indigenismo no Peru (PINTO, 2012, p. 348). Era um momento, também pela chegada de imigrantes europeus, fértil para a organização de partidos socialistas e organizações de trabalhadores nesses países. Pinto destaca no Peru a influência que teve González Prada<sup>80</sup> em pensadores como José Carlos Mariátegui e Haya de La Torre. Mariátegui é considerado precursor dos escritos sobre a marginalização indígena, tendo uma vasta produção centrada na questão indígena e também de revisão do marxismo, compreendendo que esta teoria não poderia ser automaticamente transplantada à realidade latino-americana. A Haya de La Torre coube a produção de uma síntese que veio a endossar a nascente luta anti-imperialista no Peru (PINTO, 2012, p. 349).

Para os anos 30, segundo Pinto, a combinação de nacionalismo, anti-imperialismo e populismo é o projeto que predomina na política latino-americana. Isso diante de um cenário de mudanças drásticas causadas pela conjuntura mundial como a crise de 1929, que impôs desafios às economias dependentes do continente que agora perdiam seus importantes compradores (PINTO, 2012, p. 350). A produção teórica dessa época se orienta de acordo com os anseios do desenvolvimentismo nacional através das políticas de substituição de importações. Se inicia um processo de fortalecimento do mercado interno dos países e isso repercutiu nas produções científicas que se orientaram também para a modernização. Esse discurso se estendeu até a década de 50. Para Pinto, o pensamento desenvolvimentista está estritamente ligado aos trabalhos da CEPAL<sup>81</sup>, criada em 1949 e que, a partir da coordenação do economista argentino Raul Prebisch<sup>82</sup>, orienta os debates em torno dos problemas do desenvolvimento econômico, levando em consideração os acúmulos de estudos a respeito da

---

<sup>80</sup> Manuel González Prada (1844 -1918): Foi um pensador e poeta peruano. É considerado muito influente para a literatura e a política no Peru em meados do século XIX. Era anarquista e reconhecido pelas críticas sociais e políticas que fazia.

<sup>81</sup> É a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) foi criada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas. Desenvolve, desde então, estudos e esforços para a compreensão das dinâmicas sociais e econômicas da América Latina e do Caribe.

<sup>82</sup> Raúl Prebisch (1901 - 1986): Foi um economista argentino. Teve influências marxistas durante sua formação acadêmica. É o mais conhecido intelectual da CEPAL, tendo desenvolvido a linha estruturalista de pensamento econômico.



estagnação, da tecnologia e da industrialização. Também compõe o grupo da CEPAL: Aníbal Pinto<sup>83</sup>, Celso Furtado, Gino Germani<sup>84</sup> e Pablo Gonzales Casanova<sup>85</sup> (SANTOS, 1999, p. 34). Até a segunda metade dos anos 60 o pensamento e o modelo desenvolvimentista da CEPAL é o que tem grande adesão no continente. No campo político os governos se utilizaram desses aportes para empreender suas políticas econômicas de acordo com a receita do desenvolvimento, como exemplo mais representativo deste modelo temos os governos de Juscelino Kubitschek no Brasil e Miguel Alemán no México (PINTO, 2012, p. 351).

O modelo desenvolvimentista entra em crise a partir dos golpes de Estado iniciados no Brasil em 1964 e diante de maior clareza a respeito do papel do capital internacional no continente e das limitações da doutrina do desenvolvimento. A partir daí surge uma interpretação crítica ao desenvolvimento, a Teoria da Dependência, tendo como nomes de destaque o próprio Theotonio dos Santos, André Gunder Frank<sup>86</sup>, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Vânia Bambera<sup>87</sup>, Ruy Mauro Marini e José Nun<sup>88</sup> (SANTOS, 1999, p. 34). “Para eles, deve-se compreender o desenvolvimento econômico latino-americano dentro da dinâmica geral de inserção histórica do continente no processo global de expansão capitalista” (PINTO, 2012, p. 352). Pondera-se que a teoria da dependência não teve uma única corrente de análise, houveram pelo menos três principais correntes: a de André Gunder Frank, a de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto e a de Ruy Mauro Marini, que

---

<sup>83</sup> Aníbal Pinto Santa Cruz (1919 - 1996): Foi um economista chileno. Tem estudos no que cerne à economia americana e chilena. Integrou a CEPAL.

<sup>84</sup> Gino Germani (1911 - 1979): Foi um sociólogo natural da Itália mas radicado na Argentina a partir de 1934, para onde foi por conta da ditadura de Mussolini. É precursor da sociologia argentina e grande colaborador da sociologia para toda a América Latina.

<sup>85</sup> Pablo González Casanova (1922 - presente): É um sociólogo e crítico mexicano. Dedicou-se a estudar a democracia no México e também é considerado um defensor da identidade dos povos indígenas na América Latina.

<sup>86</sup> Andreas Gunder Frank (1929 - 2005): Foi um economista e sociólogo alemão. Foi um dos criadores da Teoria da Dependência, se associando à corrente de Theotonio dos Santos, Ruy Mauro Marini, Vânia Bambera, e outros, tendo a influência de Trotsky. Junto a Samir Amin e Giovanni Arrighi é uma das referências da Teoria do Sistema-Mundo iniciada por Wallerstein.

<sup>87</sup> Vânia Bambera (1940 - 2015): Foi uma cientista política e economista brasileira. É uma das formuladoras da Teoria da Dependência na sua vertente crítica-marxista.

<sup>88</sup> José Nun (1961 - presente): É advogado e cientista político argentino. Se especializou em estudos sobre o desenvolvimento econômico contribuindo com os estudos da dependência além de ter uma tese intitulada Teoria da Marginalidade. Também ocupou cargos políticos na Argentina.

divergem principalmente em relação às consequências da relação centro-periferia. Para Pinto, “diante dessa nova conjuntura sociopolítica e econômica, o ser latino-americano é compreendido a partir do binômio dependência-libertação” (PINTO, 2012, p. 351). Fazemos um parêntese para citar a Revolução Cubana, a ascensão do Partido Comunista no Chile e a Revolução na Nicarágua, que na obra organizada por Santos e Marini, recebem a contribuição analítica de Che Guevara, Sergio Ramos e Carlos M. Vilas<sup>89</sup>. Para além disso, a obra também contém textos de autores que procuraram analisar os regimes autoritários em vigência no continente: O’Donnell<sup>90</sup>, Luis Maira<sup>91</sup> e Florestan Fernandes<sup>92</sup>.

Pinto considera a Teoria da Dependência como primeira interpretação teórica dessa nova conjuntura e logo após ela, o desenvolvimento da ideia de colonialismo interno e filosofia da libertação (PINTO, 2012, p. 351). No que se refere ao colonialismo interno a referência é o autor Gonzalez Casanova, essa abordagem advoga que os Estados Nacionais de origem colonial e imperialista “com suas classes dominantes, para Casanova, refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas no interior de suas fronteiras políticas” (PINTO, 2012, p. 353). Isso significa que há uma prática colonial interna aos estados, que reproduz a exploração que a metrópole um dia empreendeu à colônia. Quanto às reflexões libertadoras, Pinto apresenta a Conferência de Medellín, em 1968, como marco inicial que trouxe a necessidade de uma Teologia da Libertação no âmbito da Igreja Católica, orientando a fé a um compromisso político, de consciência em relação à dominação histórica da América Latina e de luta pela

---

<sup>89</sup> Carlos María Vilas: Sociólogo argentino. Tem análises importantes no campo da sociologia do estado. Um de seus trabalhos mais conhecidos é o livro "La dominación imperialista en Argentina".

<sup>90</sup> Guillermo Alberto O'Donnell (1936 - 2011): Foi um cientista político argentino. Tem trabalhos reconhecidos em temas como Estado, autoritarismo, democracia e transições. Um de seus livros a se destacar é "El Estado burocrático autoritario (1982)".

<sup>91</sup>Luis Osvaldo Maira Aguirre (1940 - presente): É advogado, acadêmico e político chileno. Tem diversos textos públicas sobre a América Latina, discutindo temas como a hegemonia e visão dos EUA, as ditaduras e a democracia. Foi militante no movimento estudantil e em partidos de esquerda, sendo eleito deputado, foi exilado durante a ditadura de Pinochet, retornando ao Chile exerceu funções políticas em diversos momentos.

<sup>92</sup> Florestan Fernandes (1920 - 1995): Foi um sociólogo e político brasileiro. Se destacou pelos estudos sociológicos produzidos no sentido de compreender as dinâmicas que envolvem o capitalismo dependente e as classes sociais na América Latina. O autor oferece essas contribuições analíticas através de seus textos: “Poder e contrapoder na América Latina” (1981), “A revolução burguesa no Brasil” (1974) e “Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina” (1973). Também foi Deputado Federal da Assembleia Nacional Constituinte de 1988 pelo Partido dos Trabalhadores.

construção de alternativas (PINTO, 2012, p. 354), podemos citar como autores os brasileiros Leonardo Boff<sup>93</sup> e Clodovis Boff<sup>94</sup>. A filosofia da libertação “emerge como uma resposta crítica contra a dependência e os paradigmas da modernidade” segundo Pinto e como já explorado, Enrique Dussel é o grande nome da filosofia da libertação, ele propõe, em linhas gerais, um rompimento com as estruturas totalizantes do centro que visam alienar e dominar a periferia, se trata de uma crítica ao eurocentrismo e à cultura dominante levantando a necessidade de ruptura com o pensamento filosófico hegemônico (PINTO, 2012, p. 354). Pinto também destaca, no campo da libertação, a pedagogia do oprimido do educador brasileiro Paulo Freire<sup>95</sup> e também podemos citar os estudos antropológicos de Darcy Ribeiro<sup>96</sup> como esforço de construir um sistema que fosse capaz de compreender o Brasil e o povo brasileiro.

Para os anos 80 e 90 novas mudanças estruturais determinam a orientação do pensamento social no continente. Para Santos, as análises marxistas anteriores são colocadas em segundo plano ao ponto que a ofensiva do pensamento neoliberal avança aliada à crise econômica resultada dos endividamentos externos e que apresentou novas dificuldades de inserção para os países na economia mundial, que por sua vez, também sofria alterações (SANTOS, 1999, p. 35). O autor

---

<sup>93</sup> Leonardo Boff (1938 – presente): É um teólogo, escritor e professor brasileiro. Exponente da Teologia da Libertação no Brasil e reconhecido por sua defesa dos direitos dos marginalizados. Foi membro da Ordem dos Frades Menores (franciscanos). Processado pela Igreja pelos seus escritos a respeito da hierarquia da mesma, desligou-se do sacerdócio em 1992. Assessora Comunidades Eclesiais de Base e o MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra), atualmente tem trabalhado com temas ligados a ecologia.

<sup>94</sup> Clodovis Boff (1944 - presente): É um teólogo, filósofo e professor brasileiro. Pertence à ordem dos Servos de Maria. Foi adepto da Teologia da Libertação e fez uso do marxismo na teologia para compreender as realidades sociais. É irmão de Leonardo Boff, ao contrário deste não foi processado pela igreja e continua exercendo o sacerdócio.

<sup>95</sup> Paulo Reglus Neves Freire (1921 - 1997): Foi um educador, pedagogo e filósofo brasileiro. É reconhecido internacionalmente por suas contribuições para a pedagogia mundial. É autor dentre outras obras, de "Pedagogia do Oprimido". Pregava uma forma diferente de educação em que o estudante seria estimulado ao conhecimento relacionando o objeto de estudo à prática da realidade. Atuou na educação popular através de uma perspectiva de formação da consciência política (educação para a libertação). É patrono da educação brasileira.

<sup>96</sup> Darcy Ribeiro (1922 - 1997): Foi um antropólogo, escritor e político brasileiro. Tem produções muito importantes para a sociologia/antropologia do conhecimento da realidade brasileira e latino-americana. Dentre suas obras destacando-se: "O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural (1968)", "As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos (1970)", "O dilema da América Latina – estruturas do poder e forças insurgentes (1978)", entre outras. Foi Ministro da Educação do Brasil, além de Senador e vice-governador do Rio de Janeiro ao lado de Leonel Brizola.

apresenta as análises de Luciano Coutinho<sup>97</sup>, Enrique Leff<sup>98</sup>, Jayme Stay<sup>99</sup>, Francisco Lopes Segrera<sup>100</sup>, Jaime Osorio<sup>101</sup>, Renato Ortiz<sup>102</sup>, Héctor Díaz-Polanco<sup>103</sup>, Cristóbal Kay<sup>104</sup> e Hermes Tovar<sup>105</sup>. Eles são filósofos, economistas, antropólogos e sociólogos que se esforçaram para oferecer análises capazes de compreender os desafios que a nova conjuntura apresentava à América Latina. Pinto explora também neste contexto as produções que se direcionam para a busca do entendimento acerca da subalternidade com as teorias pós-coloniais, que ganham adeptos na América nos anos 90 com novos rótulos, como cita a autora: “decolonialidade, grupo modernidade/colonialidade, estudos subalternos, etc” (PINTO, 2012, p. 335). Esses estudos pretendem investigar a correlação de forças e poder exercida pelo colonialismo, assim como, a superação das dicotomias e oposições binárias entre colonizador e colonizado. Esses estudos tiveram influência de autores não latino-americanos, como Edward Said<sup>106</sup>, G. Spivak<sup>107</sup>, Homi

---

<sup>97</sup> Luciano Galvão Coutinho (1946 - presente): É um economista brasileiro. É especialista em economia industrial e internacional. foi presidente do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) até maio de 2016.

<sup>99</sup> Enrique Leff: É um sociólogo e ambientalista mexicano. Trabalha com filosofia e epistemologia ambiental, assim como economia política ecológica e educação. Atualmente é professora da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM)

<sup>100</sup> Francisco López Segrera (1940 - presente): É um sociólogo cubano. Especialista em estudos latino-americanos.

<sup>101</sup> Jaime Osorio: Um dos principais discípulos de Ruy Mauro Marini. Aborda o padrão de reprodução do capital. É professor da UNAM e da UAM-X (Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco).

<sup>102</sup> Renato José Pinto Ortiz (1947 - presente): É um sociólogo brasileiro. Atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Campinas.

<sup>103</sup> Héctor Díaz-Polanco: É um antropólogo e sociólogo. Reconhecido por pesquisar e escrever sobre o tema da identidade, das autonomias e dos movimentos políticos. É professor de pesquisa do Centro de Pesquisa e Ensino Superior em Antropologia Social (CIESAS) do México.

<sup>104</sup> Cristóbal Kay: estuda os problemas de desenvolvimento rural no Terceiro Mundo com referência particular à América Latina.

<sup>105</sup> Hermes Tovar Pinzón: É um historiador da Universidade Nacional da Colômbia. Se destaca por ser representante da denominada "nova história" na Colômbia. Um de seus livros mais conhecidos é "La sal del desarrollo".

<sup>106</sup> Edward Wadie Said (1935 - 2003): Foi um intelectual e crítico palestino. Sua obra mais conhecida é "Orientalismo" (1978), considerada como um dos textos precursores dos estudos pós-coloniais. Também foi ativista político da causa palestina.

<sup>107</sup> Gayatri Chakravorty Spivak (1942 - presente): É uma teórica e crítica indiana. Conhecida pelo seu texto "Can the Subaltern Speak?" (Pode o subalterno falar?). Tem importantes contribuições para o pós-colonialismo. Spivak leciona na Columbia University.

Bhabha<sup>108</sup> e Ranajit Guha<sup>109</sup>, já na América Latina, Pinto considera o argentino Walter Mignolo como o mais conhecido do grupo de pesquisadores sobre subalternidade. Pinto, também reconhece que esse campo é alvo de muitas críticas e debates, mas que tem sido importante para “desnaturalizar a dominação eurocêntrica” e demonstrar “como as Ciências Sociais serviram de subsídio para sustentar esse paradigma” (PINTO, 2012, p. 356).

Através dessa categorização histórica, Pinto considera que mesmo partindo de influências e utilizando categorias analíticas que parecem repetidas, o pensamento social produzido na América Latina representa “uma visão viva e original da realidade sociocultural e político-econômica do continente” (PINTO, 2012, p. 357). Através da construção desse pensamento são oferecidas ferramentas que auxiliam a compreender as interações às quais o continente está inserido.

Acredito que estamos avançando para uma releitura crítica e madura do pensamento latino-americano. O desenlace é imprevisível e o dinamismo das relações é imprescindível. O importante é continuarmos conhecendo e deixando-se conhecer, assumindo o lugar de onde se fala a fim de produzir um pensamento genuinamente latino-americano, seja lá o que isso signifique. (PINTO, 2012, p. 357)

Diante de todas as etapas do desenvolvimento do pensamento social latino-americano apresentadas, é perceptível que as condicionantes, tal como a político-ideológica, sejam de produção e reprodução das correntes de pensamento, sejam de modificações na estrutura política ou econômica ocorridas externamente, vem a afetar e impactar aquilo que é construído na América Latina. Destaca-se, no entanto, os esforços de construção de uma produção teórica original, que tem seu ponto de partida na realidade regional que tenta compreender os problemas locais para assim, apresentar possíveis soluções a eles.

## **4.2 - Pensar a América Latina desde a América Latina: uma necessidade**

---

<sup>108</sup> Homi K. Bhabha (1949 - presente): É um professor de literatura na Universidade de Harvard. Atualmente é um dos expoentes nos estudos pós-coloniais tendo desenvolvido muitos conceitos para essa abordagem.

<sup>109</sup> Ranajit Guha (1923 - presente): É um historiador natural do Sul da Ásia (hoje Bangladesh). É muito influente nos estudos subalternos.

Diante do que já foi explorado acerca da produção e da reprodução do conhecimento do centro, assim como, das análises feitas a partir dele sobre a periferia, podemos considerar que, a partir da segunda metade do século XX se apresenta uma nova orientação no ponto de partida do discurso filosófico produzido na América Latina<sup>110</sup>, algo que Dussel considera essencial. Isso significa produzir conhecimento sobre a América Latina desde a América Latina e mais do que isso, para a América Latina, ou seja, um conhecimento comprometido com a libertação. Para Dussel, a validade de uma filosofia se mostra por sua capacidade crítico-destrutiva (DUSSEL, 1997a, p. 184). O autor defende que a filosofia da libertação proposta por ele se encaixa nesse quesito, pois, é uma filosofia com métodos críticos que, por partir de um ângulo novo, que é a periferia, pode, inclusive, criticar os próprios métodos críticos já colocados por outras perspectivas filosóficas (DUSSEL, 1997a, p. 184). Outro quesito para a validade da filosofia é a capacidade construtiva que a ética da libertação cumpre, pois, ela consegue, a partir de seu marco teórico e sentido de existência, pensar os temas que são mais urgentes para a periferia e que, por serem urgentes, são reais e ligados à práxis da luta do povo. Neste ponto, a filosofia da libertação tem papel de esclarecimento para o povo, de auxílio para que este compreenda sua situação de oprimido, dessa forma, ela oferece apoio para o processo de libertação.

O momento histórico destacado por Ruy Mauro Marini, de fertilidade para o surgimento de interpretações regionais que desembocam na construção de análises sociológicas como a Teoria da Dependência e, aquelas que procuram envolver temáticas como a indígena em Mariátegui, ou a do colonialismo interno de Casanova, é um momento em que se assentam as bases e os instrumentais com os quais podemos estudar e encarar os problemas da América Latina:

Así, las nuevas generaciones cuentan hoy con un valioso instrumental para hacer frente a los nuevos problemas que la vida nos ha planteado. La recuperación, actualización y profundización de esa tradición teórica las ponen en condiciones de interpretar este mundo nuevo y, más que eso, transformarlo, apuntando a una economía centrada en las necesidades de nuestros pueblos, a una democracia plena y participativa, a la superación de los prejuicios y exclusiones basados en factores étnicos y culturales, a la construcción de una América Latina integrada y solidaria (MARINI, 1999, p. 9).

---

<sup>110</sup> (MARINI, 1994, p. 9), (DUSSEL, 1977b, p. 258), (PINTO, 2012, p. 351).

Há, então, uma tradição teórica que se iniciou a partir da segunda metade do século XX e que, mesmo sofrendo a opressão e o estancamento dos regimes militares da época, das ondas neoliberais ou dos novos desafios da globalização e dos discursos da pós-modernidade, fez o embate necessário e defendeu a construção desse conhecimento comprometido com a periferia e tudo aquilo que a palavra carrega. Retomar na atualidade essa tradição e esses referenciais é extremamente necessário, pois, os desafios colocados à contemporaneidade e à América Latina continuam tão grandes, se não maiores do que antes. Parafraseando Marx, Marini recorda que a história “sólo plantea problemas que puede resolver. La autonomía teórica que hemos alcanzado nos permite confiar en que sabremos dar respuesta al gran reto que se nos ha deparado” (MARINI, 1999, p. 9). Sendo assim, também é imprescindível que mantenhamos essa autonomia teórica, esse pensar a partir da América Latina para não nos depararmos com as mesmas frustrações passadas, mas que insistem em se repetir e que são, justamente, as interpretações imitadas ou produzidas a partir do centro, a partir de fora da nossa realidade. Se trata de um processo contínuo e crítico de descolonização do conhecimento pela busca dessa autonomia.

Neste sentido, pensar a realidade latino-americana a partir do pensamento latino-americano se revela necessário para que a construção desse conhecimento tenha sentido e compromisso com a compreensão da realidade a partir dela mesma. Retomo Zemelman, quando ele disserta sobre o desafio de colocar-se diante das circunstâncias da realidade sem antecipar propriedades ou conceitos que já não dão conta de compreendê-la (ZEMELMAN, 2001, p. 3). Isso significa que não se deve condicionar a realidade aos aportes teóricos, porque isso pode desconfigurá-la. Essa advertência tem duplo sentido sendo que, deve-se romper com as interpretações da nossa realidade a partir das lentes de observação de outros lugares, assim como, os nossos aportes teóricos precisam ser constantemente revisados diante das circunstancias mutáveis da realidade.

A escritora Gabriela C. Barrueta Ruiz se debruça sobre aquilo que considera imprescindível para o conhecimento latino-americano na atualidade: o sentido de repensar a América Latina. Ou seja, através de uma abordagem crítica, ela quer responder às questões: para que e de onde repensamos a América Latina? (RUIZ, ano, p. 35). Se tratam de questões postas a um momento mais atual da construção

do pensamento latino americano. Barrueta Ruiz, observa que, na contemporaneidade, o neoliberalismo parou de ser analisado “como una construccion histórico-social, como un proyecto entre otros posibles?”, ela questiona: “¿cuando el futuro se transformó en destino?” (BARRUETA RUIZ, ano, p. 36). E ela quer dizer que os projetos de futuro que derivam da produção do conhecimento hoje, se orientam para um futuro apenas melhorado do sistema que temos, ou seja, apenas um melhoramento do projeto hegemônico já colocado. Ela argumenta, que a história, enquanto processo e construção social, parou de ser incorporada à leitura da realidade latino-americana, isso faz com que não haja a identificação de um sujeito que construa essa história. Por sua vez, a ausência do papel do sujeito nega a possibilidade de um outro futuro como alternativa. Com isso, a autora quer destacar a importância do resgate da história para a produção do conhecimento e mais do que isso, ela relembra o escritor Octavio Ianni, para dizer que a história do pensamento latino-americano é a história da América Latina:

Así, analizar las rutas que ha seguido el pensamiento latino-americano se convierte en una tarea apasionante porque nos brinda una ventana a nuestro pasado, pero un pasado que sigue vivo, a un pasado que no obstante algunos se empeñan en olvidar o descartar, sigue allí y ha dejado herencias seamos o no conscientes de ellas (BARRUETA RUIZ, 2004, p. 37).

E continua dizendo que, para analisar o pensamento latino-americano atual é indispensável entendê-lo como parte de um processo longo de continuidades e rupturas. Se trata de um exercício de articulação entre o passado, o presente da construção do pensamento analisando se essa construção tem sido capaz de explicar o momento histórico atual e como os sujeitos se colocam como parte dessa produção de conhecimento e, de um projeto de futuro. Se trata também de uma retomada da construção de um pensamento crítico, já que a autora destaca o momento de crise das ciências sociais, a partir da década de 80, como marco para um momento de descrença em instrumentais teóricos que até aquele momento eram capazes de oferecer outras possibilidades de futuro, isso se deu principalmente por conta da conjuntura política da época, “la caída del socialismo real implicó, para muchos, el derrube de una alternativa” (BARRUETA RUIZ, ano, p. 39). “O fim da história”, como cunhou Fukuyama<sup>111</sup>, foi um momento em que também se

---

<sup>111</sup> Yoshihiro Francis Fukuyama (1952 - presente): É um filósofo e economista político nipo-estadunidense. É uma figura importante do conservadorismo. Sua obra mais conhecida é "O fim da



desacreditaria nos instrumentais críticos de análises da realidade e aí parece ter sido estancada a capacidade de se imaginar outras possibilidades para o futuro. Esse discurso utilizado na época tinha um caráter político-ideológico muito forte, o que levava a pensar que o fato de os aportes teóricos não se encaixarem no momento histórico significava que esses aportes teriam perdido sua funcionalidade. Barrueta Ruiz vê, então, a necessidade de voltarmos a alguns pontos de partida, “de detenermos un momento a pensar lo que es hoy nuestro ser como latino-americanos, de pensar de nuevo nuestro hacer cotidiano, de revisar nuestros proyectos” para que possamos refletir então no sentido que tem para nós pensar na atualidade sobre América Latina mas, fazer isso a partir da América Latina (BARRUETA RUIZ, ano, p.40).

A autora retoma exemplos como os trabalhos realizados por Sergio Bagu, ainda na metade do século XX, ou então dos já citados estudos da Teoria da Dependência, para demonstrar que nesses trabalhos havia o esforço de se pensar a partir da realidade latino-americana e propor soluções para seus problemas a partir dessa realidade analisada. Isso alia-se ao debate já explorado aqui sobre a existência do pensamento latino-americano feito por Leopoldo Zea e Enrique Dussel. Barrueta Ruiz pensa que se perguntássemos aos pensadores latinoamericanistas qual era o sentido de suas produções, provavelmente teríamos como resposta o fato de que para eles a América Latina era considerada como um projeto de futuro (BARRUETA RUIZ, 2004, p.40). Nesse sentido, havia uma necessidade de construir um futuro diferente e esses pensadores também se consideravam parte do processo histórico e se assumiam como atores do necessário processo de transformação:

Una de las hipótesis centrales de nuestro trabajo es que el sujeto se asumía como parte de un proyecto, de un proceso y que, desde allí, hacía su lectura de la realidad histórico-social. Este sujeto era capaz de leer el momento histórico que vivía como parte de un proceso y de una construcción de la que él mismo participaba; es decir, su lectura tenía como uno de sus propósitos contribuir para entender el presente y construir el futuro. El sujeto se incorporaba en su lectura de la realidad y, de esta manera, incorporaba también a la historia pero no sólo como referente o contexto, sino como experiencia, como construcción, como movimiento y como posibilidad (BARRUETA RUIZ, 2004, p. 41).

---

história", onde argumenta - em termos gerais - sobre o fim dos conflitos ideológicos a partir do término da Guerra Fria com a vitória do capitalismo ocidental sobre o comunismo da União Soviética.

Essa síntese da autora é importante, pois, ela destaca ser necessário compreender o papel do sujeito que produz o conhecimento, já que a posição desse sujeito, tanto geográfica quanto político-ideológica, determinará qual visão de futuro será resultado desse processo de pensamento. Também, o saber para que produzimos o conhecimento dá sentido para o trabalho de produção. Barrueta Ruiz oferece algumas inquietações que podem ser a motivação da busca pela compreensão do porquê repensar a América Latina. Uma delas pode ser a necessidade de revisão das ferramentas teóricas, porque estas podem não dar mais conta de analisar os problemas da região ou porque são resultados de posições ideológicas. Outra pode ser porque a ação equivocada de tentar assimilar a realidade à teoria e não o contrário. Ou ainda, porque há aqui a necessidade de entender porque o continente não é como os países desenvolvidos. Ou também porque talvez há agora a percepção de que o pensamento latino-americano não está dando conta de ler o momento histórico no qual está inserido (BARRUETA RUIZ, ano, p.42).

Dentre outras possibilidades, ela escreve que “lo importante es saber qué posición y preocupación partimos porque eso define um sentido em la construcción del pensamiento”, em outras palavras, para que produzimos conhecimento? Produzimos para a manutenção da realidade ou para sua transformação? Quando falamos dessa necessidade de compreender, falamos do papel do sujeito e esse papel requer não somente o esclarecimento sobre a motivação da sua produção intelectual, mas também requer que o sujeito assuma a realidade histórico-social como um desafio (BARRUETA RUIZ, ano, p. 43). É necessário compreender como é essa inserção pessoal na realidade histórico-social e como é possível atuar para sua transformação. Para a autora, neste ponto, a tomada de consciência deveria também, implicar em um “atuar consecuente del sujeto en todos los ámbitos de su vida”. Ela destaca isso como um problema que envolve a coerência daqueles e daquelas que se propõe produzir conhecimento crítico e a falta de reflexo dessa criticidade na sua prática cotidiana.

O reconhecimento do sujeito e do sentido que ele imprime à produção do conhecimento define, portanto, a ideia de futuro que ele almeja construir e por sua vez, essa ideia deve orientar a prática concreta do sujeito no presente. Segundo Barrueta Ruiz, isso também nos permite identificar, diante do projeto dominante em

andamento, aquilo que pode ser transformado, de acordo com o que for viável de ser construído no momento histórico em que se vive (BARRUETA RUIZ, ano, p. 46). Isso requer a necessidade de saber ler o momento histórico. Para a autora, isso não significa entender um recorte concreto no tempo, mas significa compreender “una articulación de procesos y tiempos que se manifiestan en un momento determinado”. Ou seja, fazer uma revisão histórica de como se construiu esse momento histórico, entendendo também que a história é um espaço em que se confrontam vários projetos de futuro que seguem intencionalidades e, assim como, o projeto de futuro indica a ação que será tomada no presente, ele também indica qual será a seleção do passado a ser analisada ou utilizada. Portanto, há partes da história que são esquecidas e outras que são lembradas, a revisão crítica da história compreende fazê-la problematizando as intencionalidades dos sujeitos que a produziram e produzem e de vê-la como um processo e uma construção desses sujeitos. Evidenciando a importância da memória e da história a autora questiona: “¿Como construir futuro si no tenemos pasado?” (BARRUETA RUIZ, ano, p. 47). Ela defende que compreender nosso passado nos permite conhecer onde estamos inseridos para orientar o sentido da nossa construção do futuro: “un pensar el presente como una síntesis de pasado y como una posibilidad de futuro”.

Pensar o re-pensar América Latina desde el compromiso que esto implica nos conduce a no inventarla; a no ajustarla a cualquier cuerpo teórico sino a abrir la teoría a la realidad, a poder historizar conceptos desde la exigencia del momento histórico; a pensar nuestra región desde nuestra especificidad histórica de tal suerte que se puedan romper las certezas que ha sembrado en la cabeza de muchos el proyecto dominante (BARRUETA RUIZ, ano, p. 47).

Essas perspectivas da construção do conhecimento apresentadas, também precisam ser analisadas dentro de um contexto em que o território de produção do conhecimento tem representações de poder. Sosa apresenta, que “la divulgación de temas socialmente aceptados en nuestra región, considerada territorialmente, ha estado sobre todo a cargo de las agencias internacionales de financiamiento económico” (SOSA, 2005, p. 13). Se trata de uma dominação da estatística social e da determinação das orientações de estudo a partir de duas suposições fundamentais: “la sociedad debe medirse en función de la evolución cuantitativa de indicadores individuales preestablecidos”, tais como emprego, acesso a saúde e educação e crescimento econômico, “y no puede rebasar los marcos de determinaciones “universales” de validación” (SOSA, 2005, p. 13). Essas imposições

causam problemas que já foram citados aqui, mas cabe reafirmar a contribuição da autora:

Los cortes de conocimiento que se establecen a partir de esta versión tematizada suponen, desde luego, que es posible atravesar las fronteras nacionales en la perspectiva de una homogeneización internacional, pero sobre todo, que cualquier espacio social es susceptible de fragmentación, mientras que se considera inválido todo cuestionamiento sistémico. Asumir la validez universal de tal perspectiva significa no sólo negar las especificidades de cada realidad social, sino ubicar el conocimiento desde el territorio virtual de los centros de poder internacional, para los cuales el impacto de sus orientaciones y políticas en comunidades determinadas es asunto secundario o no considerado en absoluto (SOSA, 2005, p. 13).

Esse movimento de fragmentar e quantificar o conhecimento supõe, para além da desumanização nas abordagens de problemas sociais, o desconhecimento das características e condicionantes em que se implanta cada política em sociedades que possuem determinações históricas e culturais diferentes (SOSA, 2005, p. 13). E aí reaparece o problema do descolamento da teoria com a realidade pois, “tematizar el conocimiento de la realidad social a partir de esta visión significa, de entrada, excluir lo real no reconocido por los parámetros que supone” (SOSA, 2005, p. 14).

Como também disserta Zemelman, os fenômenos sócio-históricos formam parte não somente de contextos e relações múltiplas de distintos níveis, mas também de contextos de significações diferentes, “lo que aquí de alguna manera estamos tratando de llamar cultura” (ZEMELMAN, 2001, p. 15). Pois bem, a cultura está ligada como fato essencial de qualquer fenômeno social que se queira analisar, isso porque, segundo o autor, ela se refere à construção dos seres humanos:

de los sujetos, pero no de uno sólo, sino de muchos sujetos. Quizá uno de los grandes desafíos que nos hereda el siglo XX es precisamente la complejidad de los sujetos que construyen la historia, que están detrás de los fenómenos que queremos estudiar y que son complejíssimos; sujetos múltiples que tienen distintas características, variados espacios, tiempos diversos, y visiones diferentes del futuro desde las cuales construyen sus realidades (ZEMELMAN, 2001, p. 16).

Sosa disserta, que poucos trabalhos direcionados a denunciar a perspectiva dominante de conhecimento, por conta de suas imposições de fragmentação, universalidade e quantificação, “se ocupan de penetrar el territorio de su influencia en la construcción categorial de investigaciones y políticas sociales, incluyendo no sólo en los espacios públicos, sino en centros independientes de estudio y hasta organizaciones civiles” (SOSA, 2005, p. 14). Sosa destaca que quase não houveram

preocupações no sentido de problematizar a produção intelectual latino-americana<sup>112</sup>. sendo assim, este tema continua necessário e presente “sólo que ahora se plantea en términos de la aceptación acrítica de conceptos, categorías, temas de estudio y orientaciones, sin que se desarrollen intentos de deconstrucción crítica de los elementos en que se sostiene el pensamiento dominante” (IANNI<sup>113</sup> apud SOSA, 2005, p.15).

Pensar a América Latina desde a América Latina se revela necessário para que a construção do conhecimento tenha sentido e compromisso com a compreensão da nossa realidade a partir dela mesma, a partir de nós mesmos como sujeitos inseridos nessa realidade que é fruto de processos históricos e de um passado que nos é particular. Pensar a América Latina com um projeto de futuro que defenda a transformação da realidade atual e que enfrente o modelo hegemônico, significa produzir um conhecimento crítico e emancipatório que esteja aliado à atuação no momento histórico do sujeito como um agente ativo dessa transformação. Se trata, como escreve Barrueta Ruiz, ao escrever sobre esta tarefa, de entendê-la “como un sentido de vida”. Se reforça então, que essa tarefa cobrará do observador/pesquisados a compreensão da história do mundo não ocidental, ou seja, da história colonial como nossa história e que nos nos condicionou e condiciona a relações de subordinação e subdesenvolvimento e a partir daí assumir um novo ponto de partida para nosso discurso filosófico.

Como defende Dussel, um ponto de partida da periferia, sobre os problemas da periferia. Para empreender esse desafio podemos até tomar emprestado os instrumentais teóricos e analíticos dos clássicos e assimilá-los à nossa realidade, como já concluiu Zea, mas sem nunca tentar fazer o movimento contrário, tentando assimilar nossa realidade aos instrumentais. Um pensamento comprometido com a superação da condição de subordinação, alienação e subdesenvolvimento, mas não só isso, comprometido com a libertação do homem e da mulher, onde quer que eles se encontrem. Esse pensamento comprometido é, portanto, um pensamento crítico

---

<sup>112</sup> Sosa faz uma ressalva e cita o período das ditaduras militares na região, quando a análise crítica do sociólogo James Petras sobre os intelectuais orgânicos da época, ocupou espaços significativos no debate sociológico e contribuiu para a revisão das orientações do pensamento da região (SOSA, 2005, p.15).

<sup>113</sup> Octavio Ianni (1926 - 2004): Foi um sociólogo e professor brasileiro. Tem contribuições importantes nas áreas de análise do imperialismo, assim como no populismo. É considerado um dos maiores sociólogos do país.

e deve estar aliado à ação muito mais do que à teoria e isso inclui a prática cotidiana dos sujeitos que se propõe a produzir esse conhecimento.

## CONCLUSÃO

Após o desenvolvimento deste trabalho cabe fazer um balanço a respeito das questões e problematizações propostas inicialmente com as respostas e reflexões extraídas a partir de todo o processo. Inicialmente destaco o processo como pedagógico no sentido de que supriu uma necessidade pessoal de buscar conhecimento sobre a construção do pensamento na América Latina. Ter se debruçado sobre esse debate da existência ou não de um pensamento latino-americano foi uma experiência de encontro com aquilo que era, até então, desconhecido ou pouco abordado. Essa necessidade nasceu de processos ocorridos durante o percurso da graduação em Relações Internacionais, dos quais destaco a consciência política despertada pela atuação militante e a constatação de que nas RI há uma constante reprodução de abordagens e visões do pensamento dominante.

O contato com o pensamento crítico e algumas abordagens teóricas contra-hegemônicas juntamente com as experiências políticas do Movimento Estudantil condicionaram (no bom sentido) a minha escolha de tema. Isso significa, que foi necessário coerência para a escolha desse tema. Coerência no sentido de que, diante das experiências políticas e da consciência crítica, eu não gostaria de me colocar a uma tarefa tecnicista à luz de ferramentas teóricas importadas e reproduzidas do centro. Sendo assim, e a princípio, a intenção era problematizar a formação do Estado-Nação na América Latina utilizando apenas autores latino-americanos. Mas nesse ínterim, acabei por perceber que não tinha tido contado com nenhum tipo de introdução ao pensamento latino-americano, tampouco conhecia os autores que iniciaram os debates e a produção do conhecimento na América Latina sobre a América Latina. Já no 9º semestre da graduação, a partir da disciplina Pensamento Social e Político Latino-americano, fui apresentado a diversos autores e iniciando as leituras descobri algo diferente.

Leopoldo Zea e sua argumentação acerca da necessidade de justificar a existência do pensamento latino-americano como uma reflexão da necessidade do Outro (indígena) justificar sua humanidade diante do Eu (europeu), foi o que me motivou a pesquisar sobre esse debate pré-teórico. Como é possível que

precisamos comprovar nossa existência enquanto América Latina? E por que precisamos comprovar nossa existência enquanto latino-americanos que pensamos e produzimos conhecimento? Essas foram as inquietações iniciais. Com a orientação da professora Tchella Maso o projeto foi montado com a intenção de fazer um ensaio no campo epistêmico em que o problema principal era responder à questão: Por que pensar a América Latina (e as Relações Internacionais) desde a América Latina?

Cabe ressaltar aqui, que incluir na questão as Relações Internacionais fazia parte de objetivo de sintetizar todas as reflexões do trabalho e aplicá-las a esse campo específico das ciências sociais. Reconheço, no entanto, que essa tarefa acabou sendo secundarizada no trabalho. Primeiramente por falta de fôlego e a necessidade de novos recortes por conta do tempo e, em segundo, porque as Relações Internacionais estão extremamente silenciadas no que se refere ao pensamento latino-americano. Fazendo um balanço geral, posso afirmar que em relação às RI o trabalho despertou mais perguntas do que respondeu as inicialmente propostas. Embora isso, disserto sobre as Relações Internacionais no último ponto do Capítulo I, com as contribuições de Maso e Sélis. Argumentando que o discurso científico é uma ferramenta de manutenção da ordem e que a hegemonia estadunidense se estendeu para a esfera intelectual ocasionando uma americanização da disciplina, as autoras consideram que as RI “são amplificações de uma narrativa nacional autorreferenciada” (MASO e SÉLIS, 2014, p. 4, 6).

Nesse sentido, as RI nascem e se proliferam como uma representação das intenções políticas e ideológicas dos EUA. Fazendo um paralelo com a tese de Feres Júnior, sobre a história do conceito de *Latin America* nos EUA na parte em que o autor analisa os *Latin American Studies*, essa afirmação é comprovada. Pois, observa-se que, majoritariamente, as tendências de análises teóricas sobre a América Latina estiveram relacionadas à justificativa das posturas da política externa daquele Estado em relação a região. A Americanização das RI tem outras consequências, cabe aqui destacar a que se refere à geopolítica do conhecimento que privilegia centros irradiadores de poder e saber. A partir da lógica colonial de encobrimento do Outro se referenciou e privilegiou o Ocidente e sua forma de descrever o mundo (MASO e SÉLIS, 2014, p. 9, 10). Essa forma de descrever o



mundo do Ocidente, exclui outras possibilidades de mundos e outras realidades. É neste ponto que as RI americanizadas descrevem um único mundo possível e invisibilizam interpretações de outros locais de enunciação, como a América Latina, impondo a ela um lugar de subalternidade. O que temos na academia é a preponderância da reprodução das formas de ver o mundo com as lentes do Ocidente. Considero essa, uma reprodução auto-excludente, pois, são sujeitos latino-americanos reproduzindo conhecimentos/discursos hegemônicos que, em suas gênesis, condenam aqueles que não se assemelham ao seu arquétipo à inferioridade (os/as latino-americanos/as e outros povos para além do Ocidente).

Enquanto alternativas para a produção do conhecimento nas RI que rompam com a lógica da reprodução, fica exposto pelo texto de Maso e Sélis, e fazendo paralelos com Zemelman, que é necessário resgatar a epistemologia e o debate acerca das implicações da produção do conhecimento. As autoras também indicam a interdisciplinaridade, através do contato (diálogo) com o Outro, como uma forma de romper com o discurso científico universalista que excluem demais perspectivas e visões da realidade (MASO e SÉLIS, 2014, p. 11). Nesse sentido, se defende um discurso nas RI em caibam muitos mundos. (MASO e SÉLIS, 2014, p. 11).

Ao pensar num aspecto mais concreto de efetivação dessas afirmações é impossível não as associar com a realidade dos nossos cursos de graduação. Defendo que nós precisamos de mais grupos de estudos, pesquisa e extensão que acessem esses outros mundos. Que acessem o conhecimento do subalterno e as perspectivas críticas construídas a partir da realidade brasileira e latino-americana. O exercício da interdisciplinaridade precisa estar presente cada vez nas salas de aula. Precisamos de encontros científicos e outros estímulos com essas temáticas. Afinal de contas, a maioria dos trabalhos e artigos são de um grupo seleto de temas que inclui, quase sempre: política externa, integração regional e direitos humanos. É o *mainstream*. E onde ficam as abordagens dos nossos problemas locais e regiões? Nas margens. Vou além e defendo também que é necessário popularizar as Relações Internacionais e combater o elitismo tradicional nessa área. Assim como é preciso debater a democratização da política externa, que é restrita ao corporativismo e ao tecnicismo da diplomacia. Essas são colocações fazem parte do

exercício de se pensar: para quem são as Relações Internacionais? E nessa reflexão eu me incluo.

Retomando a questão principal do trabalho, destaco que a pesquisa a respeito da construção do pensamento latino-americano foi valiosa para compreender, principalmente, como a construção desse pensamento esteve e está diretamente ligada a implicações decorrentes do passado colonial investiguei a construção da ideia de América Latina, principalmente através da crítica ao colonialismo e das contribuições de Walter Mignolo. A constatação de que tanto a América, quanto a América Latina foram invenções construídas a partir da lógica imperial/colonial enquanto nomes, ideias e categorizações excludentes e racistas apresenta que esses conceitos fazem parte da narrativa eurocêntrica ocidental da história do colonialismo.

Nesse sentido é preciso acessar a história através da perspectiva das colônias, numa opção decolonial de tradução e de produção do conhecimento. Se trata de um movimento de transformação da geografia e da geopolítica do conhecimento. A partir desse movimento e com as outras possibilidades que a transformação epistemológica oferece, o conceito imperial/colonial de América Latina não consegue abarcar a o reconhecimento da cosmologia indígena ou de abordagens de uma nova consciência mestiça, por exemplo. Isso significa a necessidade de transcender o conceito de América Latina. No campo da produção do conhecimento destaca-se, então, a necessidade de não reproduzir esses conceitos como verdades absolutas sem as devidas revisões.

Uma questão complexa respondida através da revisão bibliográfica se refere à existência ou não de um pensamento latino-americano. Os autores acessados e através do qual foi feito o diálogo foram Leopoldo Zea, Enrique Dussel e Ruy Mauro Marini. O que se destaca nesse debate a respeito da existência de uma filosofia latino americana é que essa necessidade de comprovar sua existência é um sinal claro da dominação colonizador-colonizado. Assim como foi necessário que se provasse a humanidade dos indígenas diante do arquétipo de humanidade europeu, também se fez necessário no campo do conhecimento comprovar a originalidade da filosofia latino-americana diante do arquétipo de filosofia europeia/ocidental. Cabe destacar que o diálogo feito com os autores demonstrou que é necessário o

rompimento com a lógica de reprodução do discurso filosófico do centro que é carregado de ideologia no sentido da manutenção da dominação. A relação de subordinação criada a partir da lógica imperial/colonial determinou e tem determinado o que é a humanidade e o que é filosofia ou não. É interessante destacar a colocação de Enrique Dussel: “nunca uma filosofia teve de justificar-se em seu presente” (DUSSEL, 1977a, p. 185). No caso, nunca uma filosofia ocidental de tradição clássica grego-romana precisou justificar sua existência.

Não bastasse essa relação de poder e inferiorização do Outro latino-americano através do colonialismo imperial, após os processos de independência se verificou, com também observa Mignolo, uma reordenação da lógica colonial através da criação do colonialismo interno pelas elites crioulas dos novos estados. Nesse momento histórico, Zea considera que os latino-americanos (excluindo-se os indígenas e negros sempre subjugados pela elite crioula) atuaram em um processo de busca por assemelhar-se ao europeu e ao mesmo amputar sua história. No que se refere à filosofia, neste momento, Dussel e Zea identificam a incessante e automática reprodução da lógica do centro, aplicando-a para pensar a realidade da periferia.

Nesse ponto se apresenta o dilema da originalidade do pensamento latino-americano. Para compreender a originalidade do nosso filosofar também é necessário não o comparar com os modelos filosóficos europeus e compreendê-lo como diferente. Diferente justamente pelo fato de que a América Latina é diferente. E como destaca Zea: “nada há nesta América que se assemelhe a esses modelos” (ZEA, 1969, p. 372). Para Dussel a originalidade da filosofia na América Latina tem haver com uma mudança no ponto de partida do discurso filosófico. É necessário que o ponto de partida seja a periferia e não mais a imitação do discurso filosófico e ideológico do centro. Nesse sentido, Zea advoga que “Se não se pode deixar de imitar, deve-se pelo menos, inventar um pouco, assimilar” (ZEA, 1969, p. 376.). Assimilar significa acomodar e ressignificar o discurso filosófico diante da realidade que se queira pensar, sem jamais tentar acomodar a realidade a esse discurso. Dussel defende uma filosofia da libertação para a América Latina que esteja empenhada em romper com a ideologia do centro e comprometida com a superação da condição de dominação.

A partir da caracterização do pensamento latino-americano através da

apresentação de correntes, debates e de autores do continente podemos fazer uma análise crítica do seu desenvolvimento histórico. Um parêntese inicial que se faz é a respeito da percepção de uma proeminência de autores homens e brancos diante de uma minoria de mulheres, negros/as e indígenas. Também destaco a percepção de que, no que se refere ao pensamento crítico latino-americano, há consideráveis esforços no sentido de compreender a realidade da região partindo dela mesma. Esses esforços têm se centrado na busca “pelo enfoque de problemas concretos, de uma realidade concreta que não é simplesmente lógica ou metodológica” (ZEA, 1969, p. 406). Embora esses esforços, é necessário reconhecer as limitações do pensamento crítico na América Latina. As reflexões de Sosa a respeito disso foram importantes para auxiliar na compreensão de que muitas vezes a produção do conhecimento na América Latina se limita, no máximo, à denúncia das implicações da reprodução do conhecimento dominante. E por outro lado, não se debate as implicações sociológicas da produção intelectual (SOSA, 2005, p. 2).

Diante das problematizações oferecidas por Sosa e aprofundadas por Zemelman, foi feito o esforço de debater a epistemologia como campo em que se podem resolver algumas problemáticas da construção do conhecimento. Destaco duas delas, a primeira apresentada como Zemelman enquanto desafio para as ciências sociais, que é a desvinculação entre os aportes teóricos e a realidade (ZEMELMAN, 2001, p. 2). O autor alerta que a falta de revisão de conceitos e aportes teóricos, que são aplicados a realidades e contextos diferentes, acaba por moldar a realidade aos conceitos e à teoria. Isso promove então, a invenção de realidades, algo recorrente nos discursos científicos e políticos. Como caminho para o enfrentamento desse problema ele indica o retorno ao pensar epistêmico, aquele pré-teórico, em que o observador/pesquisador deve se colocar ante as circunstâncias sem predeterminações e categorizações sobre ela. Para além disso, é necessário também promover a revisão e a ressignificações dos aportes teóricos diante da compreensão de que a realidade tem especificidades, assim como está em constante movimento.

O segundo desafio que destaco é aquele a respeito da capacidade de se construir problemas de investigação e não se limitar a escolha de temas de observação. Esse desafio, como apontado por Zemelman, também está no campo do pensamento epistemológico e requer do pesquisador a obrigação de se afastar

das teorias e conceitos para que não ele não reduza e fragmente a realidade. Nesse sentido, ao observar a realidade que se quer analisar, o pesquisador precisa compreender que aquilo observado é apenas um recorte que faz parte de um todo complexo. Se colocar diante das circunstâncias implica se questionar do porque se propõe a produzir esse conhecimento e se realmente se trata de produção e não apenas de reprodução do que já existe.

Ressalto que o debate a respeito da epistemologia provocou reflexões sobre esse trabalho. Primeiro do ponto de vista da reprodução do conhecimento através da análise de temas e a incapacidade de se propor problemas. Enquanto esforço de debater e defender a existência de um pensamento filosófico latino-americano comprometido com a análise da realidade a partir dela mesma e respeitando suas especificidades, acredito ter me empenhado no sentido de problematizar a necessidade de justificação da existência desse pensamento. Embora isso, o trabalho adquiriu um caráter temático bem definido no sentido em que apresentei e relatei a caracterização do pensamento latino-americano, mas faltou mais empenho para uma análise crítica dessa caracterização.

Ainda nesse sentido e pensando nas problematizações de Sosa, reconheço as minhas limitações ao ter assumido a postura de denúncia das implicações da reprodução do conhecimento. Em boa parte deste trabalho o esforço empreendido foi o de demonstrar como a condição de marginalidade da América Latina em relação ao centro irradiador de poder condiciona também a marginalidade do pensamento social e político latino-americano no campo geral das ciências sociais, assim como, nas Relações Internacionais. Eu ainda não consigo dar respostas suficientes sobre as implicações da construção do conhecimento a que me propus neste trabalho e acredito que essas reflexões devem permanecer comigo para além dele e para os próximos passos da minha trajetória acadêmica.

Como considerações finais devo argumentar e defender brevemente a necessidade de se pensar a América Latina desde a América Latina em todos os campos da produção do conhecimento. Retomo as contribuições de Barrueta Ruiz sobre o “re-pensar a América Latina”:

Pensar o re-pensar América Latina desde el compromiso que esto implica nos conduce a no inventarla; a no ajustarla a cualquier cuerpo teórico sino a abrir la teoría a la realidad, a poder historizar conceptos desde la exigência del momento histórico; a pensar nuestra región desde nuestra

especificidad histórica de tal suerte que se puedan romper las certezas que ha sembrado en la cabeza de muchos el proyecto dominante (BARRUETA RUIZ, ano, p. 47).

Assim, resumo em dois principais argumentos para responder a questão título deste trabalho. O primeiro refere-se à necessidade de se reconhecer enquanto sujeito que está incluído numa realidade (espaço-geográfica, social, política histórica e cultural) que é a América Latina. O que significa se reconhecer enquanto sujeito observador e produtor de um conhecimento desde esta territorialidade, empenhado no resgate histórico e no respeito pelas especificidades culturais dela. O segundo argumento também se refere a se reconhecer enquanto sujeito. Mas dessa vez enquanto sujeito comprometido com a transformação da realidade. Isso se dá através de um discurso filosófico que rompa com a lógica da dominação, da colonização e da reprodução da ideologia do centro.

Em síntese, isso quer dizer se colocar diante das circunstâncias e da realidade em que se está colocado (América Latina), observar e pesquisar os problemas que essa realidade oferece e produzir conhecimento desde esta realidade com a responsabilidade de contribuir para sua transformação. É necessário ainda, destacar que a produção de um conhecimento comprometido com a transformação da realidade precisa estar aliada à construção prática dessa transformação, se não, ela corre o risco de se reduzir a um academicismo técnico e inerte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRUETA RUIZ, Gabriela C. **¿Para que pensar América Latina? América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico**. Coordenadoras: Irene Sánchez e Raquel Soso Elízaga. México: Siglo veintiuno editores, 2014.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977a.

DUSSEL, Enrique D. **Para uma ética da libertação latino-americana, III** Erótica e pedagógica. São Paulo: Edições Loyola, 1977b.

FERES JÚNIOR, João. **A história do conceito de "Latin America" nos Estados Unidos**. Bauru: Edusc, 2005.

MASO, Tchella Fernandes; SÉLIS, Lara Martim Rodrigues. **Práticas inter/indisciplinadas nas Relações Internacionais: Acesso e mediação ao conhecimento subalternizado**. In: 2º Seminário de Relações Internacionais: Graduação e Pós-graduação "Os BRICS e as Transformações da Ordem Global". João Pessoa, 2014.

MARINI, Ruy Mauro. **Las raíces del pensamiento latinoamericano**. Chile: Archivo Chile, Centro de estudios Miguel Enriquez, 1994.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

SANTOS, Theotonio dos. Introdução, **El pensamiento social latino-americano en el siglo XX**. Tomo I, organizadores: Theotonio dos Santos e Ruy Mauro Marini. Caracas: Unesco, 1999.

PINTO, Simone Rodrigues. **O Pensamento Social e Político Latino-Americano: etapas de seu desenvolvimento**. Revista Sociedade e Estado - Volume 27 Número 2 - Maio/agosto 2012, pg. 337-339.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente**. Tradução de Discurso, Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro, e, de A filosofia, Francisco Alcidez Candia Quintana e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

SOSA, Raquel Elízaga. **Herencias y retos del conocimiento en América Latina. Sociologias**. Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul/dez 2005, p. 130-148.

ZEMELMAN, Hugo. **Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas**. Instituto Pensamiento y Cultura en America A. C. Enseñar a pensar". México, 2001.