

Pablo Guadarrama González
Nikolai Pereliguin

Lo Universal y lo Específico en la Cultura



Pablo Guadarrama González
Nikolai Pereliguin

Lo Universal y lo Específico en la Cultura



Editora UNICAJ

Ijuí
2022

©2022, Editora Unijuí

Editor

Fernando Jaime González

Diretora Administrativa

Márcia Regina Conceição de Almeida

Capa

Alexandre Sadi Dallepiane

Imagem de capa:

Marcelo Pogolotti. *El intelectual o Joven intelectual. 1937.*

Responsabilidade Editorial,
Gráfica e Administrativa

**Editora Unijuí da Universidade Regional
do Noroeste do Estado do Rio Grande do
Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)**



Rua do Comércio, 3000
Bairro Universitário
98700-000 – Ijuí – RS – Brasil



(55) 3332-0217



editora@unijui.edu.br



www.editoraunijui.com.br



fb.com/unijuieditora/



instagram.com/editoraunijui/

A revisão dos textos é de responsabilidade dos autores.

Catálogo na Publicação:
Biblioteca Universitária Mario Osorio Marques – Unijuí

G643u

González, Pablo Guadarrama.

Lo universal y lo específico en la cultura [recurso eletrônico] /
Pablo Guadarrama González, Nikolai Perelguin. – Ijuí : Ed. Unijuí,
2022. 322 p. ; 30 cm. (Coleção Pensamento Latino-americano)

Formato digital.

ISBN 978-85-419-0348-6 (digital)

1. Ética. 2. Filosofia. 3. Cultura – América Latina. I. Perelguin, Ni-
kolai. II. Série. III. Título.

CDU: 130.2=60

Bibliotecária Responsável
Cristina Libert Wiedtkenper
CRB 10/2651

Editora Unijuí afiliada:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



A Coleção Pensamento Latino-Americano é uma iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unijuí e da Editora Unijuí, vinculada a um Conselho Editorial interinstitucional, que visa a construir um espaço editorial de divulgação dos trabalhos e pesquisas realizados por pensadores latino-americanos de referência em suas mais diversas vertentes conectadas a problemáticas da América Latina.

Conselho Editorial da Coleção

- Alex Ibarra Peña (Universidad Católica Silva Henríquez – UCSH) – Chile
- Carmen Bohórquez (Centro Bolivariano de Venezuela) – Venezuela
- Fernanda Frizzo Bragato (Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos) – Brasil
- Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México – Unam) – México
- Hugo Biagini (UBA-Conicet) – Argentina
- Jaime Fernando Estensoro Saavedra (Universidad de Santiago de Chile/Idea – USAH) – Chile
- João Paulo Allain Teixeira (Universidade Católica de Pernambuco – Unicap) – Brasil
- Manuel Alberto Jesús Moreira (Universidad Nacional de Misiones – Unam) – Argentina
- Yamadú Acosta (Universidad de la República – Udelar) – Uruguai
- Roberto Abínzano (Universidad Nacional de Misiones – Unam) – Argentina
- Rubén Alfredo Quiroz Ávila (Universidad Nacional Mayor San Marcos – UNMSM) – Perú

Comitê Executivo Editorial

- André Leonardo Copetti Santos
- Daniel Rubens Cenci
- Fernando Jaime González

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
<i>André Leonardo Copetti Santos</i>	
APRESENTAÇÃO	18
<i>Daniel Rubens Cenci, André Leonardo Copetti Santos</i>	
PRESENTACIÓN	20
<i>Pablo Guadarrama González</i>	
INTRODUCCIÓN	26
CAPÍTULO I	
PROBLEMAS TEÓRICOS DE LA CULTURA	34
1.1 Presupuestos para una posible filosofía de la cultura.....	34
1.2 Esfera de aplicación del concepto de cultura	63
1.3 Especificidad del enfoque marxista para el estudio de los fenómenos de la cultura	77
1.4 Reflexiones marxistas contemporáneas sobre la esencia de la cultura	82
1.5 Sobre los principios de tipologización de la cultura	89
1.6 Cultura práctica y cultura teórica	101
1.7 Significación teórica de la determinación del concepto de cultura.	112
CAPÍTULO II	
LA AUTENTICIDAD CULTURAL DE AMÉRICA LATINA	122
2.1 El tema de la cultura en el pensamiento latinoamericano	122
2.2 Alejo Carpentier y la autenticidad cultural latinoamericana	133
2.3 Lo peculiar y lo universal de la cultura latinoamericana en Leopoldo Zea	148
2.4 Autenticidad cultural y filosofía latinoamericana de la liberación.....	161
2.5 El problema de lo individual y lo auténtico en Jorge Luis Borges.....	174
2.6 Ser cultos para ser libres.....	194

CAPÍTULO III

ÉTICA Y CULTURA FILOSÓFICA LATINOAMERICANA.....	215
3.1 Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano	215
3.2 ¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?	248
3.2.1 Ayer y hoy del reconocimiento de la filosofía en América Latina	248
3.2.2 Peripecias metodológicas de la historia de la filosofía en América Latina	257
3.2.3 El problema de las periodizaciones	263
3.2.4 La filosofía y las urgencias latinoamericanas	267
3.3 Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al inicio del nuevo milenio	270
3.4 Pensar con cabeza propia.....	287
 CONCLUSIONES	 297
 REFERENCIAS.....	 307



PRÓLOGO

Sobre a Universalidade da Filosofia de Guadarrama e Pereliguin

Em um artigo publicado no New York Times no ano de 2016, denominado “Os departamentos de filosofia devem mudar seus nomes?”, a autora, Marie Tessier, colocou em debate um tema muito mais profundo do que a mera renomeação dos departamentos de Filosofia das universidades do norte do planeta, especialmente norte-americanas e inglesas. O cerne da discussão que envolveu leitores e especialistas dizia e diz respeito, em minha percepção, a três temas importantíssimos: primeiro, sobre a existência ou não de um processo de colonização do saber, ao lado de uma colonização do poder e de uma colonização do ser; segundo, a respeito da constituição de tradições filosóficas fora do eixo da Filosofia produzida na Europa e Estados Unidos; terceiro, sobre a condição de universalidade ou não das filosofias produzidas na América Latina, na Ásia e na África. Em outras palavras, é preciso perguntar: A Filosofia em um sentido preciso significaria somente o pensamento que deriva da Grécia antiga sob a rubrica de *philos* e *sophos*, e pedir que se qualifique como europeia ou ocidental a Filosofia seria uma redundância, ou outras tradições de sabedoria também têm suas próprias reflexões naquelas dimensões que classicamente se decantaram como objeto de ocupação filosófica após o grande processo de fragmentação disciplinar moderna que deu origem ao caleidoscópio de ciências que hoje conhecemos? É somente em Platão ou Aristóteles, Hegel ou Kant que podemos encontrar reflexões sobre a natureza do mundo e dos seres humanos e sobre os instrumentos de conhecimento de que dispomos, ou, também em Zoroastro, Buda, Confúcio, Lao Tze, Borges, Paulo Freire, Dussel, Quijano e Canclini, entre outros, podemos nos deparar com ponderações, argumentos e comentários sobre como devemos viver com o outro, que regras adotar, como nos comportar de modo “vivível”, útil, digno, de maneira “justa” em nossas relações com todos aqueles e tudo aquilo que transcende nosso corpo e nossa subjetividade? Será que aqueles que seguem e estudam o Dharma estão seguros de incluir, em seus cânones, Hegel ou o conhecimento que as escolas helênicas clássicas construíram sobre como viver sabiamente, feliz e livre, para, na medida do possível, vencer os medos que a finitude despertou em nós? O pensamento

e a prática existencial dos taoístas devem ser restringidos a uma cultura chinesa ou podemos arriscar projetá-los dentro de um campo de universalidade?

Esta distinção entre Departamentos de Filosofia pura do norte político do planeta e as outras filosofias regionalizadas fica evidente quando olhamos, por exemplo, os cursos oferecidos pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Harvard para a primavera de 2022. No rol de disciplinas oferecidas constam, entre outras, Ética Chinesa Antiga, Filosofia Budista e Textos Filosóficos Latinos, em meio a tantas outras sem qualquer indicação de localização.

Em primeiro lugar essa clivagem, por um lado, revela, usando os termos de Lander (2000), uma estratégia de consolidação da colonialidade do saber, que tem a ver com o rol da epistemologia e das tarefas gerais de produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento colonial. Esta colonialidade do saber anda de mãos dadas com a colonialidade do poder, referente à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do ser, relativa à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem. Não há dúvidas de que a chegada dos colonizadores submeteu, mediante violência física, sistêmica e simbólica, os povos pré-colombianos a novos regimes de dominação, a todo um novo conjunto de conhecimentos até então por eles totalmente desconhecidos e, por fim, tudo isto redundou em novas formas de existir. O processo de cristianização diz muito sobre tudo isto.

Por segundo, esta fragmentação dos departamentos de filosofia, uns “regionalizados” outros “universalizados”, esconde e revela um choque de tradições de pesquisa e pensamento e um paradoxo da totalidade do universo da Filosofia. O pensamento filosófico abriga, em certo sentido, o paradoxo da simplicidade-complexidade. Prima irmã da poesia, que se utiliza formalmente de figuras estilísticas de linguagem, como as metáforas, as antíteses, as prosopopeias ou os eufemismos, entre outras, para acessar ao óbvio, a narrativa filosófica, não raro, lança mão da invenção de palavras – que nos diga Heidegger – para nos permitir acessar dimensões da existência ou do mundo da vida que depois de ditas como tal tornam-se claras, manifestas, óbvias. É em parte por esta necessidade da complexidade narrativa para demonstrar/acessar a simplicidade que o quadro geral do pensamento filosófico parece ser, para a maioria da população mundial, um grande quebra-

-cabeças, altamente fragmentado, e praticamente impossível de ser compreendido sistematicamente quando considerado em sua clivagem de milhares de autores. Sem descartar este dédalo das ideias que compõem o universo das construções que constituem o âmbito da Filosofia, entretanto, é possível simplificar/organizar esse conjunto multifacetado de ideias, perspectivando-o por meio das grandes tradições filosóficas.

Uma tradição, como precisamente define MacIntyre (2001), é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, no qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, mediante os quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por meio de cujo progresso uma tradição é constituída.

A partir desta mirada focada nas tradições, podemos compreender certas linhas reflexivas que aproximam autores que, para os leigos, parecem estar totalmente distantes. É nesse sentido que identificamos, por exemplo, ao longo da História da humanidade, o conflito entre materialistas e idealistas, individualistas e coletivistas, subjetivistas e objetivistas, universalistas e particularistas ou entre escolas do norte do planeta e o pensamento descolonial ou pós-colonial, estes últimos vinculados a escolas do sul político. Neste choque entre tradições de investigação e pensamento, aquelas oriundas do norte político, notadamente das escolas europeias e norte-americanas, têm merecido, por elas mesmas, a classificação de filosofias universais, que se ocupam dos grandes temas e preocupações que tocam toda a humanidade. Em sentido diverso, as tradições filosóficas originárias das escolas situadas no sul político ainda têm levado a chancela de filosofias exóticas, regionalizadas ou particularizadas. É bem verdade que na própria Filosofia dita ocidental, houve pensadores que em boa medida subverteram suas bases ontológicas, como é o caso escancarado de Levinas, que buscou em fontes judaicas elementos que substituíram as raízes gregas e cristãs do pensamento europeu.

Esta questão do choque de tradições de pensamento traz entrelaçada consigo, como consequência, o terceiro ponto de reflexão antes proposto: o da condição de universalidade ou não das filosofias produzidas na América Latina, na Ásia e na África. Estas filosofias têm construído ontologias, éticas e propostas eudemôni-

cas relativas às grandes angústias de toda humanidade ou, simplesmente, estão restritas a determinadas comunidades, determinados povos e seus modos específicos e “exóticos” de viver?

O texto de Pablo Guadarrama González e Nikolai Perelguin, *Lo Universal y lo Específico en la Cultura*, apresenta-se como uma excelente resposta a estas indagações que permanentemente têm emergido, especialmente com a pavimentação de uma via teórica que hoje é substantivada como a tradição de pensamento pós-colonial ou descolonial, que se constituiu em contraposição ao pensamento filosófico dito ocidental, em suas distintas variantes ou tradições.

É preciso pontuar que há um certo grau de fragilidade no estabelecimento desta contradição entre pensamentos filosóficos universais e regionalizados. Pensamentos com construções teórico-conceituais que se universalizaram foram, pelo menos em seus momentos iniciais, reflexões localizadas dentro de um universo cultural regionalizado, e que por força de uma série de fatores, entre eles vetores de poder, expandiram-se além de suas fronteiras iniciais. Não é possível imaginar outro contexto, que não o localizado da pólis ateniense, como o ambiente de surgimento do pensamento posteriormente universalizado de Aristóteles ou Platão. Assim, é importante admitir, paradoxalmente, a existência de uma especificidade no universal.

O que tudo isto, contudo, tem a ver com o pensamento de Guadarrama e Perelguin, um cubano, outro russo, cujas carreiras tiveram suas raízes plantadas em sua maior parte fora do eixo das escolas do norte político? Poderíamos qualificá-los como pertencentes a uma tradição de pensamento externa a qualquer Filosofia com traços universalistas e, portanto, autores com reflexões regionalizadas, ou, em sentido diverso, são eles autores de uma Filosofia que, ainda que vinculada a escolas fora do eixo Europa-Estados Unidos, pode e deve ser classificada como constituída por construções teóricas universais que tratam de dar conta de preocupações, agonias, ansiedades e sofrimentos próprios de toda a humanidade?

O primeiro traço identificável caracterizador da obra filosófica de Guadarrama e Perelguin é a clara influência da Filosofia marxista em suas reflexões. Talvez, porém, esta característica simplesmente não desse conta de esclarecer acerca da universalidade ou particularidade do pensamento destes dois filósofos, especialmente quando falamos de um autor cubano e outro russo. Explico-

-me melhor. O marxismo tem tido uma forte ascendência sobre boa parte do pensamento que tem se contraposto às escolas do norte político que constituem os departamentos de filosofia não regionalizados, como é o caso de uma significativa parcela do que hoje chamamos pós ou descolonialismo, ou de grande parte da Filosofia política soviética ou chinesa, além de importantes autores africanos, como Fanon. Paradoxalmente, no entanto, também tem alimentado uma não desprezível quantidade de filósofos dos países sobre os quais deitam raízes estas escolas ditas hegemônicas em termos de pensamento filosófico. Este é um paradoxo do marxismo: uma Filosofia profundamente universal que alimentou uma importante fração da crítica à Filosofia ocidental burguesa, entre elas a Filosofia descolonial latino-americana. Seria a obra de Guadarrama e Perelguin, todavia, um ramo de um marxismo universalizado ou uma variante regionalizada das reflexões de Marx?

A obra que ora prefaciamos desfaz totalmente a importância desta contradição, pois trata seus temas a partir de determinações que podem pertencer ou ser atribuídas a várias coisas ou situações, em juízos possíveis de serem válidos para todos os seres racionais. É com este sentido universal que os autores, superando, sem desconsiderá-las em grosseiras análises, categorias descritivas, históricas, normativas tradicionais, psicológicas, estruturais e genéticas, todas elas carregando um certo determinismo, propõem uma concepção ética de cultura, em que o critério central, distante de definições fáceis e úteis nas quais predomina a ideia de que tudo que é produzido pelo homem é cultura, consideram como tal tudo aquilo que contribui de algum modo para o aperfeiçoamento humano.

O tema da cultura, tão presente nas reflexões e textos da Filosofia burguesa europeia e norte-americana, está, como demonstram os autores, num lugar central das construções teóricas da Filosofia latino-americana, o que evidencia o caráter universal da Filosofia produzida no local que os europeus convencionaram chamar de “novo mundo”. Não se pode deixar de notar no texto de Guadarrama e Perelguin o alto nível de erudição quando perpassam diferentes autores e concepções de cultura ao longo do primeiro capítulo, como condição e pressuposto para a elaboração de sua concepção ética de cultura.

Um outro ponto extremamente original e universal constante na obra de Guadarrama e Perelguin diz respeito à análise que fazem estes filósofos sobre a autenticidade e universalidade

da cultura latino-americana. Esta perspectiva é materializada por meio da análise de três autores: dois ensaístas (Borges e Carpentier) e um filósofo (Leopoldo Zea). Este capítulo é, sem dúvida alguma, mais uma resposta à pergunta feita por Salazar Bondy (1968), acerca da existência de um genuíno e autêntico pensamento latino-americano. Este segundo capítulo, contrariando a tese deste filósofo peruano, que defendeu a impossibilidade do desenvolvimento de um pensamento genuíno e original a partir das Américas, uma vez que a produção intelectual americana estava condenada a ser inautêntica e imitativa, vai ao encontro do que pensa Boaventura de Sousa Santos (2010) acerca do desenvolvimento do pensamento social e político do Hemisfério Sul, para quem o pensamento construído nos países do sul político materializa

(...) el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (p. 43).

Santos defende formas alternativas de conhecimento e busca dar voz a grupos excluídos, silenciados e marginalizados. O grupo silenciado é representado por intelectuais latino-americanos que produziram e continuam produzindo um pensamento político e social compromissado em entender os problemas que afligem a *Nuestra América*. Em outras palavras, há um pensamento autêntico produzido na América Latina com uma universalidade construída sobre as contradições locais.

Há, entretanto, um problema de valorização desse pensamento por aqui produzido. Como bem observa Simone Rodrigues Pinto (2012), a valorização do pensamento latino-americano enfrenta muitos obstáculos, dos quais podem ser destacados dois: um externo e outro interno. O externo, segundo a autora, diz respeito à dificuldade de ser reconhecido nos grandes centros, situação que vai ao encontro da posição de Bourdieu (2006) – convergente com as observações, antes expostas, de Lander, quanto à colonização do saber – para quem a produção do conhecimento é marcada por uma luta simbólica que reproduz as relações de dominação. Assim, coberta de razão está Rodrigues Pinto quando afirma que se trava uma luta concorrencial entre agentes cujas

posições se encontram *a priori* fixadas e, no caso do pensamento latino-americano, o *locus* do intelectual é não só inferiorizado, mas também invisibilizado.

Já o obstáculo interno traduz-se em um sentimento de inferioridade, historicamente imposto pelo modelo euroamericano, dentro da perspectiva da modernidade, que nos fez incorporar os dilemas do Calibã e assumir a autoimagem de bárbaros, incapazes de produzir conhecimento de qualidade. A obra teatral de Aimé Césaire (1997), baseada no original de Shakespeare, ilustra bem o que queremos referir. Nela, o pequeno espaço do palco serve como recorte do mundo e reproduz as relações centro-periferia, dominantes e dominados, metrópole e colônia. Ali se percebem os matizes da sociedade – o bem e o mal, a riqueza e a pobreza, o negro/índio e o branco, o colonizado e o colonizador – expressos nas figuras de Próspero e Calibã.

Há, em certo sentido, uma marginalização como maldição, conforme propõe Rosenmann (2008), perpetuada desde o processo que culminou com a consolidação das relações de produção capitalistas e o modo de vida liberal, que teve, simultaneamente, uma dimensão colonial e imperial de conquista e submissão de outros continentes. Para ele,

(...) una maldición se cierne sobre América Latina: ha llegado tarde a la historia. Estados sin nación, ciudadanos sin derechos, clases sociales sin proyectos, modernizaciones sin modernidad, industrializaciones sin Revolución Industrial. Maldición que ha impregnado el pensamiento social latinoamericano hasta el extremo de provocar una cierta parálisis cuya característica más burda es el complejo de inferioridad en la producción de conocimientos (p. 31).

Este capítulo reacende o debate mantido entre o mexicano Leopoldo Zea e o peruano Augusto Salazar Bondy. A grande questão – se existe uma Filosofia autêntica latino-americana – vê, na obra de Guadarrama e Pereliguim, renovada a atualidade de uma discussão que vem já desde o século 19 com Juan Bautista Alberdi.

Sobre isso, o exemplo de Borges é marcante. No começo deste prólogo falamos de uma aproximação que existe entre a Filosofia e a poesia, por conta, muitas vezes, da necessidade da criação de palavras e expressões para acessar regiões imperscrutáveis do mundo. Este acercamento é, podemos afirmar, um pouco mais

amplo, estendendo-se às novelas e à prosa em um sentido geral. Há filósofos que fazem Filosofia ultrapassando tenuamente a fronteira em direção à literatura, seja prosa, poesia ou prosa poética. É o caso de Nietzsche ou de Sartre. Há também romancistas e poetas que escrevem suas novelas, crônicas ou poesias com claras reflexões que os colocam ocasionalmente no panteão dos filósofos. E também há aqueles que temos dificuldade em qualificar como filósofo, poeta ou ensaísta, como é o caso de Paul Valéry. Jorge Luis Borges talvez se enquadre melhor na segunda categoria, de ensaísta e poeta com fortes pendores para fazer Filosofia. Pegando como exemplo sua obra de crônicas *Otras Inquisiciones*, publicada no ano de 1952, lá encontramos Borges dialogando com uma série de filósofos, de Pascal a Espinosa, de Valéry a Schopenhauer, de Aristóteles a Copérnico, de Giordano Bruno a J. W. Dunne, entre outros, com observações e reflexões absolutamente originais e universais, de caráter nitidamente filosófico. A Borges podemos juntar Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Jorge Amado, Gabriel García Márquez, Prebisch, Furtado, Darcy Ribeiro e tantos outros que assentaram as bases de originalidade e autenticidade do pensamento latino-americano.

Elegi como parte final deste prólogo uma pequena anotação sobre a importância e atualidade da publicação de Guadarrama e Perelguin. Publicar um texto com uma clara influência da Filosofia de Marx é de extrema importância em tempos em que regimes de governo ultraconservadores de direita, utilizando-se de redes de notícias falsas, têm detratado sem escrúpulos a Filosofia marxista, atribuindo-lhe todos os males da humanidade. Este texto, pela sua solidez teórica, recoloca no seu devido lugar a importância de algumas categorias de pensamento humanistas-marxistas para a análise de alguns fenômenos como o da cultura. Assim, retomar textos com fundamentos marxistas no Brasil, em uma época em que tantas distorções há sobre eles, é uma tarefa teórica imprescindível.

Por outro lado, quando apresentamos uma obra que trata de modo profundo a questão da autenticidade da cultura latino-americana, não podemos deixar de mencionar a importância de lançarmos este livro no ano de 2022, no qual comemoramos, no Brasil, o centenário da Semana de Arte Moderna, evento ímpar na constituição de uma cultura genuína e autenticamente brasileira e latino-americana. O Manifesto da Poesia Pau-Brasil, de 18 de março de 1924, publicado no Jornal Correio da Manhã, e o Mani-

festos Antropófago, publicado na Revista de Antropofagia, em seu número de maio de 1928, podem ser considerados uma Constituição fundadora da cultura genuinamente brasileira, a partir de um processo constituinte cujo ponto de partida foi a Semana de Arte Moderna de 1922. Nestes dois textos-manifesto, Oswald de Andrade, em linguagem metafórica, cheia de aforismos poéticos repletos de humor, constrói o núcleo teórico do movimento que pretende repensar a questão da dependência cultural do Brasil.

No Manifesto da Poesia Pau-Brasil, Oswald expressa o desejo de que o Brasil passe a ser cultura de exportação, como foi a árvore pau-brasil. Defende também que a sua poesia seja um produto cultural que não deva nada à cultura europeia e que possa, inclusive, vir a influenciá-la. Oswald atenta, durante todo o Manifesto, para a necessidade de os brasileiros estarem voltados à realidade do país de forma bem mais intensa do que o que realmente é feito, vendo assim o Brasil de “dentro para fora”. Ele era completamente contra uma certa visão estereotipada e preconceituosa típica das belas-artes europeias que dominaram o Brasil por muito tempo. A poesia Pau-Brasil pretendia, então, da mesma forma que a primeira riqueza brasileira, a árvore de mesmo nome, se revestir de um caráter primitivista, assumindo criticamente os contrastes históricos e culturais aos quais a população do país foi submetida. É uma tentativa de síntese capaz de unir o “lado doutor” da cultura brasileira com o lado popular. Esse Manifesto também apresenta uma proposta de literatura vinculada à realidade, a partir de uma visão concreta, possibilitando uma tomada de consciência de si mesmo e uma “redescoberta do Brasil”.

O outro grande texto de Oswald de Andrade, o Manifesto Antropófago, destaca um primitivismo como um signo de deglutição do outro, do moderno, do civilizado, do importado desconectado com nossa realidade:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Tupy or not tupy, that is the question. Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

(...)

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil¹.

Utilizando os mitos em sua irracionalidade, Oswald tanto critica a História do Brasil e as consequências do seu passado colonial, quanto propõe o estabelecimento de um horizonte utópico, no qual o matriarcado da comunidade primitiva substitui o sistema burguês patriarcal: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.”

Segundo depoimentos do próprio Oswald de Andrade, posterior à leitura do Manifesto em encontro na Casa de Mario de Andrade, a antropofagia foi um “lancinante divisor de águas” no modernismo brasileiro. Não apenas por causa do ato de conscientização que significa a “descida antropofágica” – o deslocamento do objeto estético, ainda predominante na fase pau-brasil, para discussões relacionadas com o sujeito social e coletivo – como também pelas opiniões divergentes que gera e que é causa de futuros desentendimentos entre os modernistas. A multiplicidade de interpretações proporcionada pela justaposição de imagens e conceitos é coerente com a aversão de Oswald de Andrade ao discurso lógico-linear herdado da colonização europeia. Sua trajetória artística indica que há coerência na loucura antropofágica – e sentido em seu não senso. Contra a *topia* de um país colonizado cultural e intelectualmente, a *utopia* de uma arte autônoma brasileira, totalmente descolonizada.

O Manifesto da Poesia Pau-Brasil e o Manifesto Antropófago resultaram de um processo constituinte da cultura brasileira que nesse momento se desterritorializava de uma totalidade significativa hegemônica europeia e (re)territorializava sua própria singularidade. Havia uma vontade de poder no meio de toda uma inquietação criativa entre intelectuais e artistas brasileiros tal como a semente que, com suas propriedades reprodutivas no mais alto nível germinal, ao encontrar a água e outros substratos nutritivos, explode na multiplicação de suas linhas de segmentação rizomática constituidoras da sua particularidade. O Manifesto da Poesia

¹ Andrade, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. 1928.

Pau-Brasil e o Manifesto Antropófago, resultados desse processo constituinte modernista são a Constituição da cultura brasileira, tanto no sentido formal quanto material, pois não só deram forma a novas linguagens, mas efetivamente cumpriram a tarefa histórica de desencadear novos processos de significação estética a partir da nossa própria realidade.

Com estas notas sobre o processo de deglutição do estrangeiro, da cultura colonizadora, encerramos esta honra que nos foi permitida por Pablo Guadarrama de fazermos o prólogo de tão importante obra não de Filosofia latino-americana, mas de Filosofia universal.

A todos, uma boa leitura.

Professor doutor André Leonardo Copetti Santos
PPGDH/Unijuí
Em Ijuí, aos 22/2/2022

REFERÊNCIAS

BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra America?* México: Siglo Veintiuno Editores, 1968.

BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas II: 1952-1972*. 3.ed. Buenos Aires: Emecé, 2010.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2006.

LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV); Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (Ilesalc), 2000.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 2001.

PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento. *Revista Sociedade e Estado*, v. 27, n. 2, maio/ago. 2012.

ROSENMANN, M. R. *Pensar América Latina*. El desarrollo de la sociología latinoamericana. Buenos Aires: Clacso, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del estado en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.



APRESENTAÇÃO

A decisão de tornar efetiva a coleção sobre Pensamento Latino-americano é um manifesto compromisso iniciado pela Editora Unijuí com alguns objetivos muito claros, voltados para um espaço territorial e temático que se mostra necessário na América Latina, dando espaço aos pensadores de destaque, surgindo como lugar de divulgação dos trabalhos e pesquisas acadêmicas, em suas diversas vertentes conectadas à problemática dos Direitos Humanos na região.

Fortalecer a pesquisa, a difusão de saberes e conhecimentos produzidos na América Latina robustece as teses emancipatórias e integradoras deste território, permitindo descolonizar os modelos sociopolíticos de desenvolvimento e de futuro, evidenciando o momento histórico e cultural de uma América Latina que se ergue e resgata seu potencial de diversidade natural, cultural, econômica e acadêmica.

A coleção emerge como um instrumento a mais, no contexto latino-americano e suas contradições, como refere o expoente filósofo Henrique Dussel, e a necessidade de fortalecer o 'Giro Descolonizador', ou seja, contribui para dar visibilidade ao conjunto de mudanças epistemológicas que revelam um novo modo de analisar o mundo e a região da América Latina, iniciado na segunda metade do século passado e que entende que o processo globalizante, hegemônico, apresentado pelos países do Norte global, não é condizente com realidades do Sul global, e em tal paradoxo, apresenta outras leituras da realidade latino-americana, sejam elas filosóficas, teológicas, culturais, econômicas, sociais, e em tempos mais recentes, adentram no debate socioambiental.

Um resgate das autenticidades latino-americanas por libertação constitui-se num movimento já identificado regionalmente, mas que segue nos desafiando no mundo acadêmico e social, para dar celeridade a este giro que depende, dia após dia, da ação comprometida de todos os setores, conscientes de que a contradição do modelo hegemônico é um processo ainda fortemente presente, que se apoia em instrumentos que vão para além do pensamento hegemônico, que permitam nesta coleção dar circularidade e visibilidade à riqueza da região expressa na sua ampla diversidade.

As externalidades desta época afrontam temas como a justiça social, a autonomia dos povos, a diversidade cultural, a possibilidade de construção de condições de vida digna, neste conjunto de países que compõem a América

Latina, diante da necessidade de fortalecer a amálgama da sua latinidade que faz, entre os sotaques, os sons, os coloridos que a caracterizam e permitem acesso aos bens necessários para viver bem. No campo social, a persistente pobreza e miséria denotam a pilhagem econômica e a dominação histórica e ainda presente.

Estas realidades exigem que a Academia siga construindo clareza de pensamento e denúncia, lucidez na imaginação, utopias de superação, rupturas com a dominação, condutas comprometidas com a descolonização, decorrente da sensibilidade e da sagacidade de quem vive com os pés e o coração nessa maravilhosa região que ainda sonha direitos aos seus filhos.

É com este sentimento de compromisso com novos ambientes de justiça social, de dignidade para todos, de ambientes de sustentabilidade que a presente coleção surge. Dar evidência ao pensamento latino-americano requer este compromisso.

Assim sendo, a coleção apresenta-se com a originalidade dos autores, em idiomas, Espanhol ou Português, anunciando também o desejo de que este passo promova integração comunicativa ao mundo acadêmico e melhores dias à nossa querida América Latina.

Coordenadores

Daniel Rubens Cenci

André Leonardo Copetti Santos

LO UNIVERSAL Y LO ESPECÍFICO
EN LA CULTURA

Pablo Guadarrama González
Nikolai Pereliguin

APRESENTAÇÃO

Daniel Rubens Cenci
André Leonardo Copetti Santos