



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA  
(ILAESP)**

**FILOSOFIA – LICENCIATURA**

**A SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA COMO UM ENGENDRAMENTO  
IDEOLÓGICO DA COLONIZAÇÃO**

**RODRIGO LENHARO PERIN**

Foz do Iguaçu  
2024



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,  
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**FILOSOFIA – LICENCIATURA**

**A SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA COMO UM ENGENDRAMENTO  
IDEOLÓGICO DA COLONIZAÇÃO**

**RODRIGO LENHARO PERIN**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Johnny Octavio Obando Moran

Coorientadora: Prof. Doutora María Luz Mejias Herrera

Foz do Iguaçu  
2024

RODRIGO LENHARO PERIN

**A SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA COMO UM ENGENDRAMENTO  
IDEOLÓGICO DA COLONIZAÇÃO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Doutor Johnny Octavio Obando Moran  
(UNILA)

---

Coorientadora: Prof. Doutora María Luz Mejias Herrera  
(UCLV)

---

Prof. Doutor Rosalvo Schütz  
(UNIOESTE)

Foz do Iguaçu, 18 de abril de 2024.

Dedico este trabalho a todas as almas condenadas pelo capitalismo selvagem e doentio.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer ao meu professor orientador doutor Johnny Octavio Obando Moran pela orientação, mas não só por isso, agradeço também pelas aulas ímpares ministradas para o curso de filosofia que tive a oportunidade de participar.

Agradeço à minha coorientadora doutora María Luz Mejias Herrera que, mesmo distante, me ajudou muito não só com as orientações de leituras e abordagens, mas também com o auxílio nos momentos de angústia literária, crises existenciais, etc.

Desta mesma maneira, agradeço ao professor doutor Rosalvo Schütz por ter aceito participar da banca avaliadora da minha defesa e por fazer suas ricas contribuições.

Agradeço a minha companheira Graziella Cavalcanti por estar ao meu lado mesmo em dias estressantes e/ou angustiantes. Agradeço também a compreensão dela pelo tempo que este trabalho sacrificou de nosso relacionamento.

Nesta mesma medida quero agradecer meus familiares e amigos por também compreenderem e dar subsídios suficientes para que este trabalho fosse possível.

Agradeço a todos os professores, professoras, técnicos e técnicas que de alguma maneira mantêm o curso ativo, seja esta contribuição educando, administrando o curso, palestrando, militando, etc.

Em especial quero agradecer ao professor doutor Gonzalo Patricio Montenegro Vargas por todas as risadas juntos, pela garra que o mesmo leva o curso, pela seriedade que ele tem para com os estudantes, assim como pelos ensinamentos. Este professor me mostrou o peso que se tem a disciplina no momento dos estudos. Gostaria de agradecer a professora Idete Teles dos Santos por ter tido tanta paciência nas orientações de estágios bem como em toda a avaliação cuidadosa que a mesma fez. Agradeço também o professor doutor Stefano Busellato por ter se transformado em um grande amigo meu e ter sido um dos melhores professores que já tive em minha graduação. Aliás, todo professor citado aqui, concorre à característica de melhor professor.

Agradeço a professora Me. Dayane Dias, minha preceptora na Escola Estadual Juscelino Kubitschek de Oliveira, uma pessoa fundamental e necessária para minha formação como educador.

Agradeço em especial aos amigos Lucas Azevedo e Albina Martinez, sem

estas pessoas eu jamais teria me tornado a pessoa que me tornei. Sem o cuidado, a garra, a dedicação e a atenção deles certamente eu teria desistido da carreira acadêmica.

Agradeço o meu amigo Guilherme Berlim, que tive o prazer de conhecer ainda fora da universidade e que hoje somos parceiros dentro da UNILA. Agradeço por todo o carinho e cuidado que teve comigo.

Agradeço aos amigos Thiago José, Alysson da Costa, Bruna Medeiros, Jéssica Mileide, Flor de Sofia, Guilherme Borges, Bruno Castanhel, Alana Vargas, Giovanna Vitória, Lorena Fidelix, Wanderlei Sehn, entre outros que me acolheram e me mostram como a vida é bela e como é impossível ser feliz sem eles. Cada nome que este parágrafo carrega me traz excelentes memórias que me fazem rir.

Agradeço ao meu grande amigo Afonso Mattozo que infelizmente veio a falecer dias antes de minha defesa. Faço aqui meus agradecimentos a ele por todos os momentos preciosos que passamos juntos e que dificilmente esquecerei.

Quero agradecer também a todos e todas que ajudaram a edificar o CAFil que trouxe muitas conquistas para a comunidade acadêmica. Ajudas estas que por muitas vezes foram em noites claras, ou por de trás de algum balcão vendendo lanches para a arrecadação de dinheiro para viagens, enfim, todos e todas que dispuseram de seus ricos tempos para o CAFil.

Do mais, gostaria de agradecer a todos e todas que de alguma forma contribuíram enquanto causa das minhas alegrias e que me levou a conclusão deste curso que perdura mesmo depois de tantas dificuldades.



## ATA DE DEFESA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos dias 18 do mês de abril do ano de 2024 realizou-se a apresentação pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado A SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA COMO UM ENGENDRAMENTO IDEOLÓGICO DA COLONIZAÇÃO apresentado pelo discente Rodrigo Lenharo Perin, do curso de licenciatura em Filosofia. Os trabalhos foram iniciados às 15h pelo docente orientador Johnny Octavio Obando Moran presidente da banca examinadora, com a docente María Luz Mejias Herrera e o docente Rosalvo Schütz.

### Observações da Banca Examinadora:

Fazer uma revisão final – gramatical e ortográfica – de todo o texto para seguir o procedimento de incorporação à Biblioteca da UNILA; dentro do TCC adaptar algumas ideias levantadas pelos membros da Banca a partir da defesa do candidato.

A Banca Examinadora, ao término da apresentação oral e da arguição do acadêmico, encerrou os trabalhos às 16h30. Os examinadores atribuíram as seguintes notas:

Johnny Octavio Obando Moran	nota final: <u>10.0</u>	Média final:
María Luz Mejias Herrera	nota final: <u>10.0</u>	<u>10.0</u>
Rosalvo Schütz	nota final: <u>10.0</u>	

Proclamado o resultado pelo presidente da banca examinadora, encerraram-se os trabalhos e, para constar, eu Johnny Octavio Obando Moran lavrei a presente Ata que assino juntamente com os demais membros da banca.

Foz do Iguaçu, 18 de abril de 2024.

### Assinaturas:

--	--	--

[...]  
Mas um homem entrou na Tabacaria (para comprar  
tabaco?),  
E a realidade plausível cai de repente em cima de  
mim.  
Semiergo-me enérgico, convencido, humano,  
E vou tencionar escrever estes versos em que digo o  
contrário.

Acendo um cigarro ao pensar em escrevê-los  
E saboreio no cigarro a libertação de todos os  
pensamentos.

Sigo o fumo como uma rota própria,  
E gozo, num momento sensitivo e competente,  
A libertação de todas as especulações  
E a consciência de que a metafísica é uma  
consequência de estar mal disposto.

[...]

**Álvaro de Campos [Fernando Pessoa] in  
Tabacaria**



## RESUMO

Com o advento da globalização, a invasão europeia em *Abya Yala* trouxe muitos eventos catastróficos para o povo que vivia e vive nesta região. Dentre estes eventos catastróficos se tem o engendramento opressor de uma cultura dominante em meio aos povos originários de cada região colonizada, além de uma herança deixada mesmo depois das independências dos países colonizados. Colonialidade é o nome que se dá para estas heranças, e esta colonialidade pode ser vista, nos dias atuais, sob três aspectos, ou seja, pode ser entendida pela perspectiva do poder (política), do saber (epistemologia) e do ser (ontologia). Entretanto, há uma problemática praticamente intrínseca à colonialidade, pois esta pode se mostrar sob a perspectiva econômica também. Desta maneira, o seguinte texto busca fomentar uma discussão latino-americanista que leve em consideração um marxismo adaptado a América latina como fonte metodológica para se enxergar uma realidade mais concreta e próxima das minuciosidades do colonizado. Esta intersecção se mostra importante, pois a América latina precisa de uma *práxis revolucionária* que auxilie na emancipação do colonizado. Para se chegar a esta discussão como resultado, o texto toma os escritos de Marx & Engels conhecido como *A Ideologia Alemã* como norteadores para se entender a questão da ideologia dominante, bem como para se chegar a formação de uma consciência de classe através do materialismo histórico-dialético. Depois disso, o texto faz uma síntese de algumas passagens de Mariátegui para entender em qual contexto peruano o marxismo adentrou na América latina. Posteriormente a isso, entender a criação e a discussão do grupo *Modernidade/Colonialidade* se faz necessária para que se idealize o conceito de colonialidade nas suas três esferas. No último capítulo, o texto aborda a crítica de Maldonado-Torres à Heidegger para que seja possível compreender o conceito de colonialidade do ser. Na conclusão, o autor aborda a intersecção do marxismo com as teorias da colonialidade como uma possível ponte de conhecimentos para uma *práxis revolucionária* que leve o colonizado rumo à emancipação.

**Palavras-chave:** filosofia; América-latina; colonialidade; subjetividade; ideologia.

## RESUMEN

Con el advenimiento de la globalización, la invasión europea en Abya Yala trajo consigo muchos eventos catastróficos para las personas que vivían y viven en esta región. Entre estos eventos catastróficos se encuentra la opresiva generación de una cultura dominante entre los pueblos originarios de cada región colonizada, además de una herencia dejada incluso después de las independencias de los países colonizados. Colonialidad es el nombre que se le da a estas herencias, y esta colonialidad puede ser vista, en la actualidad, bajo tres aspectos, es decir, puede ser entendida desde la perspectiva del poder (política), del saber (epistemología) y del ser (ontología). Sin embargo, existe una problemática prácticamente intrínseca a la colonialidad, ya que esta también puede manifestarse desde una perspectiva económica. De esta manera, el siguiente texto busca fomentar una discusión latinoamericanista que tenga en cuenta un marxismo adaptado a América Latina como fuente metodológica para visualizar una realidad más concreta y cercana a las minucias del colonizado. Esta intersección resulta importante, ya que América Latina necesita de una *praxis revolucionaria* que ayude en la emancipación del colonizado. Para llegar a esta discusión como resultado, el texto toma los escritos de Marx y Engels conocidos como "La Ideología Alemana" como guías para entender la cuestión de la ideología dominante, así como para llegar a la formación de una conciencia de clase a través del materialismo histórico-dialéctico. Después de eso, el texto hace una síntesis de algunas citas de Mariátegui para comprender en qué contexto peruano el marxismo ingresó en América Latina. Posteriormente a esto, entender la creación y la discusión del grupo Modernidad/Colonialidad se hace necesaria para conceptualizar el concepto de colonialidad en sus tres esferas. En el último capítulo, el texto aborda la crítica de Maldonado-Torres a Heidegger para que sea posible comprender el concepto de colonialidad del ser. En la conclusión, el autor aborda la intersección del marxismo con las teorías de la colonialidad como un posible puente de conocimientos para una praxis revolucionaria que lleve a el colonizado hacia la emancipación

**Palabras clave:** filosofía; américa-latina; colonialidad; subjetividad; ideología.

## ABSTRACT

With the advent of globalization, the European invasion in Abya Yala brought many catastrophic events to the people who lived and live in this region. Among these catastrophic events is the oppressive engendering of a dominant culture among the indigenous peoples of each colonized region, in addition to an inheritance left even after the independence of the colonized countries. Coloniality is the name given to these inheritances, and this coloniality can be seen, nowadays, under three aspects, that is, it can be understood from the perspective of power (politics), knowledge (epistemology), and being (ontology). However, there is a problem practically intrinsic to coloniality, as it can also manifest itself from an economic perspective. In this way, the following text seeks to foster a Latin Americanist discussion that takes into account a Marxism adapted to Latin America as a methodological source to see a more concrete reality closer to the minutiae of the colonized. This intersection is important because Latin America needs a revolutionary praxis that assists in the emancipation of the colonized. To arrive at this discussion as a result, the text takes the writings of Marx and Engels known as "The German Ideology" as guides to understand the issue of dominant ideology, as well as to arrive at the formation of a class consciousness through historical-dialectical materialism. After that, the text synthesizes some passages from Mariátegui to understand in which Peruvian context Marxism entered Latin America. Subsequently to this, understanding the creation and discussion of the Modernity/Coloniality group becomes necessary to conceptualize the concept of coloniality in its three spheres. In the last chapter, the text addresses Maldonado-Torres's critique of Heidegger to understand the concept of coloniality of being. In the conclusion, the author addresses the intersection of Marxism with coloniality theories as a possible bridge of knowledge for a revolutionary praxis that leads the colonized towards emancipation.

**Key words:** philosophy; Latin America; coloniality; subjectivity; ideology.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2. A IDEOLOGIA EM MARX E ENGELS .....</b>	<b>20</b>
<b>3. A IDEOLOGIA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.....</b>	<b>28</b>
<b>4. A COLONIALIDADE E O EUROCENTRAMENTO DO SABER FILOSÓFICO ...</b>	<b>35</b>
<b>5. A RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E CONHECIMENTO COLONIAL: A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA .....</b>	<b>44</b>
<b>6. PALAVRAS FINAIS .....</b>	<b>56</b>
<b>7. REFERÊNCIAS .....</b>	<b>60</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Um fantasma sonda o pensamento latino-americano. Um fantasma da confusão. Este perpassa a cabeça dos desavisados, os fazendo concluir de que não há um pensamento latino-americanista original e autêntico. Tal fantasma leva a um julgamento a filosofia desenvolvida a partir de um ponto de vista latino-americano como sendo um pensamento imitativo para com os dominantes, ou seja, reprodutores de analogias eurocêntricas que nada têm a ver com a realidade dos sujeitos viventes neste território.

Ainda que estas críticas apareçam no dia a dia de filósofos que vivem a América Latina, há vários pontos a se refletir quanto ao ato de filosofar. Assim pensado, é interessante imaginar uma filosofia que tenha saído da estaca zero sem antes ter fundamentado suas teorias, essa filosofia seria então sem fundamento algum, seria uma filosofia sem base epistemológica. Então quando falamos em uma filosofia latino-americana, falamos de uma filosofia que não tenha, como seu ponto de partida, o zero *absoluto*.

Para que se entenda essa parte – que é necessária, importante e fundamental para a discussão, é imprescindível entender a natureza da *filosofia* para então se chegar na possibilidade da pergunta: *como filosofar “latino americanamente”*? Poderia ser escrito um livro de muitas milhares de páginas contando a evolução do termo, porém seria inegável que este livro começaria pela gênese da história filosófica da filosofia. O termo tem seu início dentro dos moldes gregos e carrega o nome *filo* remetendo a uma espécie de amor e *Sofia* remetendo ao sentido etimológico da sabedoria, em poucas palavras, filosofia seria o amor pela sabedoria, ou então, amor pelo conhecimento.

Entretanto, para resumir a discussão, a filosofia passou por inúmeras mutações de sentido e significado pelos seus vários momentos históricos em que passou. Na Grécia, enquanto a discussão era tentar explicar a realidade sem envolver tanto a mitologia, na era medieval Deus era colocado no centro das discussões filosóficas. E então surge um filósofo conhecido pelo nome de René Descartes que rompe com este pensamento teológico e volta o olhar filosófico para uma espécie de pensamento racional, ou então, retorna o homem para o centro das discussões filosóficas. Descartes foi um divisor de águas, sua importância tão expressiva demarcou uma transição da era medieval para uma era moderna do pensamento filosófico.

Ainda que esta *era*, denominada por moderna, carregasse diversos problemas, com ela se volta o ser humano ao centro das questões. Mas então o que é

filosofia? Segundo Deleuze em seu livro “*O que é filosofia?*”, filosofia é uma disciplina que tem por objetivo criar conceitos, assim sendo um filósofo um conceito em potência. Porém, ainda mais que isso, filosofia é um *quefazer* universal. Porque se for tratar das questões singulares da realidade, do que se diferenciaria a filosofia das demais ciências? Se estudado cultura, organização, sociedade, etc. de um grupo específico de pessoas, a filosofia estaria furtando o papel da antropologia na ciência. Portanto, filosofia é a disciplina que se preocupa com os universais.

Chegado a este ponto, fica praticamente evidenciada a crítica à filosofia latino-americana. Pois em se tratando de uma filosofia universal, não se pode adjetivar com um grupo geográfico como sendo uma forma diferente de se fazer filosofia. Por exemplo, não poderiam existir filosofia francesa, filosofia italiana, assim como filosofia brasileira e/ou filosofia latino-americana como sendo tipos de filosofia diferentes, mas somente para dizer que ali naquela região/país está sendo construída uma contribuição à filosofia tradicional. O que se poderia dizer destas filosofias adjetivadas, seja com regiões e/ou países, seria que todos estariam produzindo e contribuindo para a filosofia, que por natureza é eurocêntrica e dominadora<sup>1</sup>. Por isso, é diferente fazer filosofia Latino-americana e fazer filosofia *na* América Latina. Fazer filosofia *na* América-Latina é continuar repetindo a filosofia ocidental e tentar entender a própria realidade sob os moldes eurocêntricos do conhecimento filosófico tradicional. A filosofia Latino-americana é o rompimento com este pensamento tradicional eurocêntrico e dominador, ou melhor, é a redefinição do que já se tem. Porém, além disso – a filosofia latino-americana é “uma filosofia que tem consciência que esta é a América Latina e não a Europa” (SOFISTE, 2005, p.4)

O século XX é um importante marco para a filosofia *dita* latino-americana, justamente por carregar o surgimento do debate sobre a possibilidade de existência de uma filosofia latino-americana. Seria importante uma filosofia da libertação ou seria ainda melhor se libertar da filosofia? Para esta pergunta é necessário acompanhar o debate, mesmo que de forma sucinta, entre Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea.

Segundo Bondy<sup>2</sup> (2004, p. 42), a filosofia latino-americana teria dado seu início no ano de 1842 com Juan Bautista Alberdi em sua aula inaugural intitulada de “Ideas

---

<sup>1</sup> Mesmo que não expressa ainda no texto, a filosofia tem um papel fundamental na dominação do conhecimento, a colonização do conhecimento consiste em dizer que a racionalidade pertence aos europeus. Uma filosofia que se preze sempre terá sua contribuição a homens brancos, europeus, héteros, entre outras características. A filosofia tradicional é uma elaboração europeia e, portanto, pertencente a eles. Logo se cai em um pensamento de que, para fazer filosofia que não seja na Europa, se deva pedir licença aos europeus no momento de filosofar, e então submeter estes pensamentos a eles para tudo isso ser, de fato, filosofia.

<sup>2</sup> Em seu livro ¿Existe una filosofía de nuestra América?

para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”. Bondy alerta em seu texto que Alberdi, além de claro em seus discursos, é um pensador singular em sua forma de se fazer entender. Bondy escreve que Alberdi acreditava em uma filosofia que deveria passar além das filosofias analíticas que tanto destruíram e obstruíram o caminho da filosofia. Citando Bondy, “Agora é chegado o turno da síntese, da edificação de uma nova ordem. Portanto, a filosofia que tem que estabelecer é a sintética, uma filosofia da organização” (2004, p.43, Tradução Nossa).

Para que fique o mais sintetizado possível, cabe uma definição mais aprofundada e clara do sentido de filosofia para o filósofo. Segundo Bondy, “uma filosofia é várias coisas: é análise, é iluminação, é unificação da experiência do mundo e da vida; entre estas coisas é também (...) a manifestação da consciência racional de um homem e da comunidade em que este vive, (...)” (2004, p.100, Tradução Nossa). E assim como Alberdi marca uma gênese da filosofia latino-americana, de modo geral, a discussão sobre a possibilidade se dá em Salazar Bondy.

Conclui-se isto de Bondy justamente por ele ser quem levanta os questionamentos a respeito da existência de uma possível filosofia latino-americana que seja autêntica, original e genuína. Assim como a importante questão da própria filosofia em debate, ou seja, como deve ser as normas desta filosofia, ou ainda melhor, como esta filosofia deve ser. Então buscar esclarecer se o sujeito latino-americano faria parte da composição destas discussões latino-americanas. De modo a resumir a exposição de Bondy, traz-se aqui alguns pontos da argumentação do filósofo em questão<sup>3</sup>.

Primeiro ponto para entender a posição de Bondy é entender que a filosofia desenvolvida na América Latina não tem sido um pensamento original e autêntico desde sua base, exatamente por estar repetindo discursos europeus, ou seja, a filosofia que está sendo desenvolvida na América-latina tem sido imitativa no fundamental, daqui já se nota de que Salazar Bondy é de uma linha de pensamento que tende a confessar a inexistência de uma filosofia latino-americana, assumindo assim uma filosofia *na América latina*<sup>4</sup>. Um segundo ponto é a causa desta imitação, que consiste em dizer que na América latina há uma relação de dependência e de subdesenvolvimento. É o mesmo que dizer que esta região está alienada a uma dominação e um subdesenvolvimento conectado com a dependência aos dominadores. Esta alienação culmina, portanto, em diversos âmbitos, e, dentre eles, a dominação dos pensamentos, esta alienação é expressada sempre por sua

---

<sup>3</sup> Encontradas de forma sistemática logo ao final de seu livro ¿Existe una filosofía de nuestra América?

<sup>4</sup> Este ponto é fundamental para entender a crítica de Zea, expressada logo depois neste mesmo texto.

negatividade, segundo Bondy. Negatividade esta referida a realidade latino-americana, uma negatividade de uma filosofia propriamente latino-americana.

Um próximo ponto é de que este pensamento, que por natureza filosófica é inautêntico, é alienante, uma vez entendido que é uma imagem mascaradora da realidade latino-americana. Entretanto, é no quinto ponto em que Bondy irá resumir sua ideia sobre uma filosofia latino-americana genuína e original. Para este filósofo em questão, “A constituição de um pensamento genuíno e original e seu normal desenvolvimento não poderão se alcançar sem que se produza uma decisiva transformação de nossa sociedade mediante o cancelamento do subdesenvolvimento e da dominação” (2004, p. 117, Tradução Nossa).

Este cenário criado para a filosofia latino-americana autêntica, ou seja, genuína e original, culminará em uma sociedade também autêntica e criadora, trazendo assim com ela um valor ainda maior, sendo possível começar com este projeto latino-americanista pelo pensamento da negação do próprio ser imposto e começar a pensar em um ser latino-americano, assim como começar a pensar sobre a necessidade de mudança na estrutura que é, de certa forma, histórica desta região. Sendo como uma ferramenta imprescindível a análise, crítica e o confronto com os valores vigentes impostos na colonização. E como é um processo de transição de maneiras de se pensar o real, no penúltimo ponto, ou seja, no sétimo ponto Bondy alerta que a crítica e a consulta à realidade são fundamentais para não recair em modos alienantes de reflexão (2004, p. 118). Por último, e não menos importante, o autor afirma que toda a região que contempla o terceiro mundo – ou seja, subdesenvolvidos como a hispano-américa, devem confeccionar suas próprias filosofias que contrastem suas concepções defendidas, só assim assegurarão sua independência e, para além de Bondy, só assim os países subdesenvolvidos desempenharão o papel de independentes plenamente.

De um modo a rebater esta teoria de que não há uma filosofia propriamente latino-americana, Leopoldo Zea surge com a proposta de dizer que há sim uma filosofia propriamente desta região. Não se trata de uma filosofia aos moldes dos ocidentais, ou seja, aos modos europeus de se filosofar, entretanto não se pode negar a existência de uma filosofia que leve em consideração a historicidade colonizadora. Ao debater a existência desta filosofia aos moldes das universalidades dos dominadores culminaria no fim da emancipação do pensamento latino-americano dentro da filosofia, é lógico pensar que filosofias adjetivadas, que não contribuam para a filosofia tradicional, não sejam consideradas filosofia.



É praticamente óbvia que a imitação, ou seja, a fundamentação teórica nos dominadores seja fundamental para a filosofia tradicional. Zea afirma que existe uma filosofia latino-americana, salvo as diferenças da filosofia tradicional. A filosofia pregada por Zea carrega um teor reflexivo fundamental para o entendimento das circunstâncias políticas, sociais e culturais da América-Latina. Discutido a filosofia, busca assim a contribuição para a solução de seus próprios problemas concretos. De forma sucinta, Zea está próximo de uma linha de pensamento que leva a filosofia para um caminho historicista e também existencialista. Percebe-se isto quando se lê de Zea a originalidade e a autenticidade do pensamento filosófico latino-americano tendo como origem nas circunstâncias sociais, culturais e políticas. A filosofia de Zea é também definida, em seu livro<sup>5</sup>, como pragmática, engajada e comprometida com a realidade e circunstâncias que lhe são próprias, além de ser um instrumento de reflexão e solução de seus problemas concretos.

Entendendo esta posição filosófica de Zea para com a definição de filosofia latino-americana, que se contrapõe a definição de filosofia latino-americana de Bondy, Zea se mostra diferente de Bondy quando o tema é originalidade e autenticidade. Por isso, para um melhor aprofundamento do tema, é fundamental tecer algumas linhas a fim de buscar esta, até então suposta, diferença.

Para Bondy, a originalidade se resume a *criação de novas ideias*, fundamentadas em descobertas anteriores, porém clara suficiente para serem discerníveis como novas ideias e longe da imitação das ideias doutrinárias que permeiam o caminho da filosofia. Uma filosofia original, segundo Bondy, deve ser autêntica também. Estes dois termos podem ser vistos como interligados, ou seja, uma ideia original pode resultar em uma filosofia autêntica, sendo que uma filosofia autêntica precisa ser devidamente original. Autenticidade é definida, deste modo, como um produto filosófico que se cria a partir dela mesma, ou seja, autenticidade é um produto filosófico original e não falsificado, equivocado ou desvirtuado<sup>6</sup>.

Poderia parar a reflexão aqui para entender em que ponto Bondy se diferencia de Zea nas definições de filosofia original e autêntica. Porém, o filósofo também apresenta um conceito que permeia a filosofia. Este termo trata da *peculiaridade* de cada filosofia que é desenvolvida em torno do globo terrestre e pode ser entendida através dos acontecimentos histórico-culturais distintos de cada povo. Nas palavras do próprio Bondy,

---

<sup>5</sup> “La filosofía americana como filosofía sin más” de Leopoldo Zea.

<sup>6</sup> (BONDY, 2004, p.90)

“Peculiaridade”, que empregaremos para nos referir a presença de acontecimentos histórico-culturais diferenciadores, que dão um caráter distinto a um produto espiritual, neste caso filosófico; se trata de um tom, digamos, local ou pessoal, que não implica em inovações de conteúdos substantivos. Duas pessoas, dois povos, duas classes ou duas épocas têm sempre peculiaridades que se refletem nas respectivas filosofias. (BONDY, 2004, p.90, Tradução Nossa)

Como já supracitado, uma filosofia autêntica é original, assim como uma ideia original pode vir a ser uma filosofia autêntica, porém com o conceito de peculiaridade esta forma paralela com os termos pode não parecer mais tão clara, uma vez entendido que uma filosofia autêntica é peculiar, mas nem toda filosofia peculiar é autêntica. A filosofia Latino-Americana é peculiar em seu modo de refletir a realidade, porém ela pode não ser autêntica e nem mesmo original por estar sempre imitando uma suposta filosofia tradicional, ou seja, estar repetindo os padrões dominadores dos europeus, segundo Bondy.

Esta perspectiva em Leopoldo Zea muda drasticamente de resposta – porque, para o filósofo, os conceitos de originalidade e autenticidade nada tem a ver com o conceito de “pureza”<sup>7</sup> da filosofia latino-americana. Como já citado anteriormente, levando em consideração o que Bondy explana, realmente não haveria a possibilidade da existência de uma filosofia latino-americana, portanto, é necessário urgentemente rever os conceitos de autenticidade e originalidade, e é exatamente o que Zea faz.

Para Leopoldo Zea, o conceito de originalidade carrega um ponto de vista historicista, ou seja, ser original implica partir da própria realidade, partir do que de fato se é. Quando uma filosofia parte de seu ponto concreto do que realmente é então ela estará sendo original. Aquela filosofia que parte de suas próprias circunstâncias e busca assim a solução para seus próprios problemas é uma filosofia original. Neste caso, a filosofia latino-americana existe e é autêntica e original sempre que busca a solução de seus problemas dada suas circunstâncias. Entretanto, desde o início da história da colonização, a filosofia desenvolvida na América Latina se mostrava inautêntica, pois era uma filosofia trazida da Europa para solos latino-americanos. Porém, passados processos históricos no campo do pensamento filosófico, foi se caracterizando uma autenticidade da assimilação, ou seja, foi-se demarcando uma transição entre uma suposta inautenticidade original para uma autenticidade da assimilação.

Não se trata de fazer cópias e então reprodução de metodologias dominadoras, alienantes e mascaradoras da realidade latino-americana, mas sim um

---

<sup>7</sup> Se é que se pode utilizar este termo ao Leopoldo Zea;

“pegar emprestado” a filosofia já vigente e transformá-la a ponto que se consiga resolver os problemas gerados pelas circunstâncias latino-americanas<sup>8</sup>. Entendido estas partes da filosofia de Zea, entende-se também uma filosofia política. Pois trata-se de assimilar a filosofia tradicional e então fazer um uso político, justamente pelo fato de que os problemas latino americanos são, em sua grande maioria – para não dizer em sua totalidade – políticos, exigindo, portanto, um uso político da filosofia. Daí que se sabe de uma filosofia instrumental vinda das teorias de Zea.

O objetivo central deste trabalho consiste em mostrar ao leitor não só a excelência da filosofia latino-americana, mas também dar importância ao debate acerca das ideologias dominantes e a centralidade da subjetividade como um produto colonial. Em vista disso, dá-se por concluído o trabalho quando se chegar as formas de, de fato, tornar o povo latino americano, um povo descolonizado. Para tanto, é-se necessário começar os trabalhos entendendo o que seria ideologia e como trabalhar a crítica a ideologia dominante.

---

<sup>8</sup> Para um melhor aprofundamento do tema, ler o capítulo “La filosofía como originalidad” do livro “La filosofía americana como filosofía sin más – Leopoldo Zea”

## 2. A IDEOLOGIA EM MARX E ENGELS

Para este capítulo se pode esperar uma leitura sintética do livro *A ideologia alemã* (1998)<sup>9</sup>, somada a uma interpretação da temática trazida pela filósofa brasileira Marilena Chauí, mais especificamente de seu texto intitulado *O que é ideologia*. Um dos pontos importantes para que se possa começar uma sistematização, por mais humilde que seja esta sistematização, deve começar por entender que a consciência humana, para Marx e Engels, é fruto da existência social e histórica do ser humano, pois o homem é um ser natural e histórico, cuja sua existência necessita ser produzida. Portanto, ao longo das leituras de seus textos e também do texto de Chauí (1982), fica claro o entendimento de que as ideias não são abstratas, mas sim materiais.

Como um primeiro momento deste capítulo se ressaltará, portanto, a materialidade da ideia e o reflexo do âmbito social e histórico na formação da consciência humana. Em um segundo momento se traçará um caminho suficiente e necessário para se entender os impactos da divisão do trabalho entre manual e intelectual culminando com o nascimento da ideologia como ideias *separadas* da *práxis social*. Neste instante, se mostra a importância de entender o que seria essa ideologia criticada por Marx e Engels. Este capítulo se dará por satisfeito quando obter o caminho esclarecido rumo ao entendimento de que a ideologia não é um fruto subjetivo da consciência humana, mas sim um produto material da *práxis social*.

Tanto Marx quanto Engels iniciam o prefácio de seu livro imprimindo um contexto de que sempre os seres humanos forjaram ideias equivocadas sobre si mesmos. Deixando clara uma concepção de ideias falsamente criadas e impostas a sombra da ilusão humana, ou melhor, Marx e Engels explicita já de início uma crítica ao domínio das ideias. Ainda assim, seguem dizendo que os “criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações. Livremo-nos, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o julgo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias”<sup>10</sup> (MARX; ENGELS, 1998, p. 3). Estes filósofos dizem isso por acreditarem que as ideias são frutos da *práxis social*. Entretanto, estes filósofos alemães reconhecem que as ideias que dominam o ser humano são frutos de uma ideologia dominante que os alienam, por isso da manifestação buscando revolta. Claramente o que Marx e Engels propõem, neste sentido, é uma interpretação invertida da realidade conhecida pelos alemães, porque o que estes

---

<sup>9</sup> Escrito por Marx e Engels.

<sup>10</sup> Um bom sinônimo para a palavra “estiolam”, neste caso, poderia ser “enfraquecem”.

filósofos<sup>11</sup> estão propondo é uma crítica à concepção de um mundo material regido pelos conceitos e ideias, ou seja, como se as ideias e os conceitos fossem determinantes ao mundo material. Entretanto, Marx e Engels enxergam as ideias como fruto da realidade material, invertendo, portanto, a concepção de realidade vigente na época.

A crítica à metafísica nasce justamente para combater o domínio das ideias que exprimem as ideias como sendo “separadas” da realidade e determinantes do real. Podemos iniciar definindo o que seria metafísica, neste caso a metafísica pensada neste texto representa filosofias como as de Platão e Aristóteles que sistematizaram, de forma lógica, ideias e pensamentos para além do mundo físico. Com estas sistematizações, nascem sistemas filosóficos denominados por metafísicos, que por suas vezes engendram uma ideia de filosofia que, além de serem separadas da realidade e da prática social, às enxergam como categorias autônomas do pensamento humano, formando assim *ideias abstratas* justamente por não estarem mais relacionadas às particularidades do real, nas palavras de Marilena Chauí,

todos esses procedimentos consistem naquilo que é a operação intelectual por excelência da ideologia: a criação de universais abstratos, isto é, a transformação das ideias particulares da classe dominante em ideias universais de todos e para todos os membros da sociedade. Essa universalidade das ideias é abstrata porque não corresponde a nada real e concreto, visto que no real existem concretamente classes particulares e não a universalidade humana. As ideias da ideologia são, pois, universais abstratos. (CHAUÍ, 1982, p. 95)

Ainda que haja uma polêmica sobre a denominação deste campo filosófico, este texto não opta por se aprofundar na nomenclatura, propriamente dita, deste sistema filosófico pensando não ser o momento adequado<sup>12</sup>.

Voltando ainda a Marx e Engels, a crítica à metafísica é dada pela separação entre as ideias e o real, uma das problemáticas desta separação é a formação de conceitos fixos em um mundo completamente mutável. Com as palavras de Zanella, “Ocorre, então, uma separação radical entre a ideia (conceito) e o real, de tal modo que a ideia é superior e é ela que explica o real” (ZANELLA, 2004, p. 13). Esta crítica à Metafísica fica ainda mais explícita em um livro chamado de “A miséria da filosofia” (1985), em que Marx critica Proudhon por ter *confundido* análise com abstração. Dando o exemplo do conceito de casa, Marx faz a seguinte provocação:

---

<sup>11</sup> Marx e Engels.

<sup>12</sup> Entretanto, para mais aprofundamento, pesquisar pela relação da nomenclatura “Metafísica” e o organizador das obras de Aristóteles chamado Andrônico de Rodes.

Há razão para se espantar se, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo; e se, abstraindo os limites deste corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim, abstraindo as dimensões deste espaço, acaba-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica? (...) Assim, os metafísicos que, fazendo estas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, estes metafísicos têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordados, cujo pano-de-fundo é constituído pelas categorias lógicas. (MARX, 1985, p. 103-104)

Marx faz esta provocação por ser um grande estudioso de Hegel, chega até criticar o *método absoluto* colocando paralelamente os estudos de Proudhon com os estudos de Hegel. Esta abstração da qual Marx critica, é a ferramenta que dará subsídio suficiente para a aparição dos sistemas filosóficos metafísicos. O fundamento teórico da metafísica é a abstração total da realidade material tendo como concreto a categoria lógica, tornando assim toda e qualquer ideia em uma categoria lógica formal. Neste instante, as ideias se tornam superiores e independentes da práxis social, como tanto explica Zanella (2004, p.13).

Tendo como base o conhecimento de que tanto Marx quanto Engels faziam parte, ou pelo menos tinham bastante contato, dos jovens-hegelianos, pode-se entender a crítica ao sistema hegeliano metafísico de se explicar a realidade alemã. O que Zanella explora é a revolução atendida pelos jovens hegelianos a medida em que eles demonstraram a dialética das ideias com o mundo, ou seja, a dialética entre a subjetividade e a objetividade. Entretanto, critica a posição desta relação, porque o que continuam a fazer é explicar a realidade material em estado de inferioridade para com o conceito, ou seja – nas palavras de Marx e Engels,

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. (1998, p. 19)

E então se dá a importância desta crítica para Marx e Engels, pois, em se tratando de ideologias dominantes que fazem dos seres humanos credores das ideias autônomas dominantes, entender que não há nada de ideia que possa ser desvinculada da história e da práxis social. Mais adiante em seu texto, estes filósofos demonstram como

essa dialética propõe uma ideia contrária a esta, ou seja, “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2001, p. 20). Desenvolvendo assim uma espécie de dialética em contraposição a dialética hegeliana. O que em Hegel o mundo se resume a materialização dos conceitos se vertendo em história (Zanella, 2004, p. 13 e 14), em Marx e Engels os conceitos são fruto da realidade material, uma espécie de *materialismo histórico-dialético*.

Agora que foi entendido o rompimento da ideia com a realidade através da crítica que Marx e Engels fazem à metafísica, outro ponto fundamental é entender a que seres humanos esses filósofos estão discutindo, porque se a realidade determina a consciência, de que consciência está sendo dita. Para tanto, pode se recorrer a produção destes homens<sup>13</sup>, pois assim como o ser humano é um ser social, ele também é um ser histórico que determina sua consciência dada suas relações com a natureza. Portanto, não é dificultoso entender que assim como o homem produzem o seu modo de vida, dada suas relações com a natureza, assim também modificam a natureza que o modifica. Em palavras mais simples, tanto o homem modifica a natureza quanto a natureza o modifica. Zanella, tendo isso em mente, afirma que “de forma que há um determinado *modo de vida*, um modo de produzir a vida, através da ação ativa dos homens frente às necessidades, que determina o ser homem” (Zanella, 2004, p. 15).

A consciência é produzida a partir da relação entre homem e natureza. Logo, as ideias expressam sua realidade e não o contrário. Entretanto, se há esta conexão da realidade sendo a base necessária da consciência (ideia), como se dá esta dialética? A resposta não é tão simples e necessita de um aprofundamento. Engels e Marx mapeiam quatro aspectos sociais históricos. Primeiro ponto é que antes de qualquer coisa, o homem precisa viver para fazer história, ou seja, ter condições de viver. A primeira prática do ser humano, neste sentido, é satisfazer suas necessidades básicas que garantam sua sobrevivência. Condições estas que são o comer, o beber, o vestir, a habitação, entre outras coisas necessárias a sobrevivência. Nota-se, portanto, que o primeiro ato histórico é a produção da materialidade de sua existência básica.

Satisfeita estas primeiras necessidades, o ser humano desenvolve novas necessidades. Nas palavras dos alemães, “o segundo ponto a se examinar é que uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é

---

<sup>13</sup> Aqui utilizo a palavra de gênero masculino, por ser a forma com a qual Marx e Engels descrevia em seus livros.

o primeiro ato histórico” (Engels; Marx, 1998, p. 22). O terceiro ponto trata da reprodução do homem, ou seja, a formação de *famílias*. Este é um ponto importante para estes filósofos porque com o crescimento populacional, as relações sociais se modificam e as necessidades aumentam de acordo com o crescimento da população também.

Dá-se a entender que estes três pontos aqui citados acontecem em momentos distintos. Entretanto, este tipo de pensamento deve ser evitado, uma vez que todos estes pontos acontecem concomitantemente, ou melhor dizendo, não se trata de momentos diferentes, mas sim de três aspectos distintos de um mesmo momento. Falar em produção da existência humana é falar de toda essa relação do humano para com suas necessidades, seja ela criada ou necessidades primárias. O quarto ponto se remete ao modo em que os seres humanos se relacionam socialmente dentro de um modo de produção específico. Suscita um entendimento neste ponto da argumentação de Engels e Marx que condiz em uma interpretação de que há uma relação de condicionamento dos meios de produção para com as relações sociais, o inverso também se aplica, ou seja, tanto as relações sociais condicionam os meios de produção quanto os meios de produção condicionam as relações sociais.

Descoberto este condicionamento, descobre-se de que há uma consciência do ser humano, mas não enquanto uma consciência pura, e sim uma consciência condicionada aos meios de produção. E, assim como explica a respeito da consciência, incluem em seu mapeamento das necessidades a própria linguagem como uma necessidade física de intercâmbio entre os seres humanos. Portanto, para concluir sobre a materialidade das ideias e a consciência como um constructo social a partir das relações históricas e sociais das determinações naturais e sociais, o homem é um *vir-a-ser* que se constitui a partir de suas relações sociais implicadas, por condicionamento, aos meios de produção que se relaciona.

Que as ideias e, portanto, a consciência é um produto do meio material e por isso tem em sua raiz a materialidade, não se pode negar. O que se faz de necessidade entender é como essas ideias metafísicas, ou seja, as ideias entendidas como separadas da raiz material pode influenciar na *práxis social* dos seres humanos. Neste ponto se pode suscitar o debate a respeito da *infraestrutura* e da *superestrutura*, porque se a *práxis social* é a produção material em uma determinada sociedade, resta questionar como estes seres humanos se organizam nesta *tal* sociedade.

Para iniciar, pode-se analisar como o ser humano se organiza em questão de infraestrutura, ou melhor, como é organizado o modo de produção material da vida e



como ele se relaciona com este determinado modo de produção e como se dá sua força de trabalho. Desta forma, a infraestrutura compreende o mundo material da qual está inserido, ou seja, a infraestrutura compreende uma base material. A superestrutura compreende a estrutura econômica que se forma em vista da totalidade da infraestrutura. Como exemplo de infraestrutura se pode pensar nos instrumentos de trabalho, na comida, na casa, na terra, nas máquinas, entre outras coisas que estão na base material da produção da vida humana. Na superestrutura, se pode pensar nas instituições que se criam a partir desta base material, se pode pensar nas ideias, nos conceitos, entre outras coisas que são produzidas em acordo com a base material.

Entender a relação humana dentro deste “molde” de análise, faz entender a importância e o fundamento da pesquisa sobre as relações de trabalho do humano na produção de sua vida material de maneira histórica. Esta pesquisa se faz necessária por compreender as ideias e, principalmente, a ideologia que aliena os seres humanos. Entretanto, é fundamental ter o conhecimento adequado da base material real da sociedade de modo a combater as ideologias. As ideologias dominantes são os efeitos de uma separação do trabalho. Para elucidar melhor esta colocação, lê-se em Marx e Engels que

A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual. A partir desse momento, a consciência pode de fato imaginar que é algo mais do que a consciência da prática existente, que ela representa *realmente* algo, sem representar algo real” (Engels; Marx, 1998, p. 26)

E então qual o papel desta divisão no que está sendo discutido? Uma vez entendida realidade separada da consciência, se pode compreender a propriedade privada e, sobretudo, a ideologia. A divisão do trabalho em manual e intelectual marca a origem da ideologia que, por processo histórico, se mostra como ideias da classe dominantes. Nas palavras de Zanella, “A ideologia só é possível na medida que há divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual” (2004, p. 19).

Explicitada esta divisão, de prontidão se consegue perceber a problemática desta divisão de trabalhos. Porque, nascendo a ideologia como um conjunto de ideias que nada mais tem a ver com o mundo material, se enxergam os conceitos como sendo separados, superiorizados e, portanto, determinantes da vida social, ou seja, se volta a crítica marxiana à metafísica. Chauí descreve que

nasce agora a ideologia propriamente dita, isto é, o sistema ordenado de ideias ou representações e das normas e regras como algo separado e independente das

condições materiais, visto que seus produtores - os teóricos, os ideólogos, os intelectuais - não estão diretamente vinculados à produção material das condições de existência. E, sem perceber, exprimem essa desvinculação ou separação através de suas ideias. (1982, p. 65)

O elo sido rompido entre realidade material e as ideias, cria-se a ideologia. Com isso, o humano toma a realidade como invertida. Não mais como a materialidade do conceito, mas sim o conceito divinizado e o humano como o objeto natural.

A ideologia toma o homem como uma consciência alienada que, pelo fato do mundo estar sendo tomado por separado, a contradição do rompimento entre os seres humanos, como humanos separados, também se faz real, ou seja, a divisão social do trabalho em material e intelectual também separa a sociedade em classes. Em resumo, consiste em dizer que, neste contexto, existem pessoas que vivem para o pensar e pessoas que vivem para o trabalho manual. Logo, existem pessoas dominantes das ideias e as pessoas alienadas por essas ideias dominantes. Assim nascem pessoas detentoras dos meios de produção e pessoas que trabalham nestes meios de produção. Esta luta entre classes se dá nos mais diversos âmbitos da sociedade, como na lavoura (dono das terras e o trabalhador manual), por exemplo.

Entretanto, ainda que esteja explicitado o radical rompimento entre a classe material dominante e a classe dominada, ou seja, proprietários dos meios de produção e não proprietários, ainda esta luta se perpetua na sociedade por se encaixar em um sistema ideológico onde “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante” (Engels; Marx, 1998, p. 48). A função da ideologia é manter o não proprietário dos meios de produção produzindo e negando que haja uma luta entre as classes.

Com a ideologia sendo trabalhada pela classe dominante, os mantendo alienados a estes conjuntos de ideias, tem como produto a desigualdade sendo vista como natural, são desiguais à classe dominante porque não trabalhou o suficiente na vida, pensam que são desiguais por preguiça ou por pensarem que não são *inteligentes* o suficiente para tal.

A ideologia burguesa, através de seus intelectuais, irá produzir ideias que confirmem essa alienação, fazendo, por exemplo, com que os homens criem que são desiguais por natureza e por talentos, ou que são desiguais por desejo próprio, isto é, os que honestamente trabalham enriquecem e os preguiçosos, empobrecem. Ou, então, faz com que criem que são desiguais por natureza, mas que a vida social, permitindo a todos o direito de trabalhar, lhes dá iguais chances de melhorar

— ocultando, assim, que os que trabalham não são senhores de seu trabalho e que, portanto, suas “chances de melhorar” não dependem deles, mas de quem possui os meios e condições do trabalho. (Chauí, 1982, pp. 78 e 79)

Portanto, a ideologia em Marx e Engels é uma ferramenta da classe dominante para sempre se manterem como classe dominante. Afirma-se isso em vista da impossibilidade de uma ideia particular ser criada (ou descoberta) por uma classe de uma sociedade específica e ainda ser propagada como uma ideia universal, alienando os seres humanos e os fazendo trabalhar sem ter a consciência que lhes deveria ser materializada. Como bem explana a filósofa brasileira de uma forma sintética e sistematizada, ela diz o seguinte

“Todos esses procedimentos consistem naquilo que é a operação intelectual por excelência da ideologia: a criação de *universais abstratos*, isto é, a transformação das ideias particulares da classe dominante em ideias universais de todos e para todos os membros da sociedade” (IDEM, p. 95)

Os resultados deste estudo sobre a ideologia em Engels e Marx, tendo como base alguns textos clássicos destes filósofos – mas, sobretudo, o estudo do texto de Chauí e também o texto de Zanella, foram de que a ideologia para estes filósofos é um conjunto de ideias lógicas distante da realidade que tem como objetivo da classe dominante a alienação da classe dominada a escondendo da luta de classes, os impedindo de conhecer a realidade exploratória em que vivem. A ideologia é vista como uma ferramenta de manutenção do poder da classe dominante, cabendo à classe dominada revolucionar tomando consciência de sua realidade prática e entendendo que, na verdade, as ideias universais são abstratas e nada dizem do mundo material da qual vivem. Por isso que o prefácio do livro *a ideologia alemã*, os alemães começaram por elucidar de que deve se revoltar contra o domínio das ideias.

### 3. A IDEOLOGIA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Pesquisar sobre a vida de José Carlos Mariátegui<sup>14</sup> é uma aventura da qual não se pode sair ileso, ou seja, não se pode sair sem antes ser captado por suas formas provocativas de enxergar a realidade. Entretanto, não é este o único motivo que faz da pesquisa uma aventura, dentre os motivos estão o fato de sua morte ter ocorrido, de forma prematura, nas 36 primeiras primaveras de sua vida, deixando muitos livros a serem publicados depois de sua morte. JCM foi um sociólogo, ativista, escritor e jornalista peruano muito importante para o marxismo dito latino-americano de sua época em diante.

O brilhantismo de Mariátegui tem como fundamento as bases do socialismo que conheceu na Europa, porém visto nos povos originários do peru, um socialismo a ser construído na Latino América. Pode-se afirmar que o peruano foi um marxista agônico, ou seja, um marxista de lutas agonizantes contra o capitalismo imperialista e colonizador. Afirma-se isso sob três pontos importantes para com o contexto, não só peruano, mas latino-americano. *Primeiro ponto* seria de que Mariátegui havia um pensamento específico a respeito do confronto ao problema dos indígenas que, segundo Mariátegui – desde a invasão europeia na América Latina, não era um problema moral, ético, educacional e/ou administrativo como bem lembra Seabra (2013, p. 54), mas um problema econômico – ou melhor, *o problema da terra*.

Como um *segundo ponto* importante da vida de Mariátegui, depois de regressar da Europa à América, foi o encontro com um país desorganizado e desestabilizado em relação aos debates e produção de conhecimento de base socialista no Peru. Segundo Seabra, JCM não encontrou “[...] uma tradição organizativa proletária, círculos intelectuais e políticos de debate e difusão do socialismo” (2013, p. 54), o que levou o intelectual a formular e fundar uma revista chamada de *Amauta*, disponibilizando um ambiente onde pudessem ser pensados e editados textos que se propusessem estudar os problemas sócias do Peru. É de se esperar de um pensador que carrega consigo muitas responsabilidades, bem como muita tarefa acumulada da revista e também de seu trabalho jornalístico, não muita sistematização aprofundada dos casos, salvo o trabalho sobre “Sete ensaios sobre a realidade peruana”. Pode-se assim explicar o porquê de JCM optar tanto por escrever ensaios sem grandes sistematizações.

O *terceiro ponto* a se explorar diz muito sobre a concepção polêmica

---

<sup>14</sup> Optamos por resumir o nome deste pensador Latino Americano em JCM. Portanto, toda vez da qual referimos à JCM estaremos referenciando a fala a José Carlos Mariátegui.

marxista de Mariátegui, pois – enquanto crítico dos professores alemães, diz que a força social não vem deles, afirmando que “não foram os pedantes professores alemães da teoria da mais-valia, incapazes de acrescentar qualquer coisa à doutrina, só dedicados a limitá-la, a estereotipá-la; foram, antes, os revolucionários tachados de heresia” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 179 *apud.* SEABRA, 2013, p. 55), compactuando com a ideia de que a força do marxismo na sociedade provém dos revolucionários e não dos acadêmicos.

La Chira<sup>15</sup> se aproxima deste pensamento por carregar consigo uma definição de marxismo ortodoxo bastante estreita com Marx e Engels. Deve-se esperar de Mariátegui, um pensador revolucionário que tem como base metodológica de suas reflexões os fatos, ou seja, a própria realidade material. Esta metodologia que Mariátegui se apossa para refletir sobre a realidade Latino Americana o faz compreender que a revolução vem por meio das forças sociais, ou seja, como as forças sociais revolucionárias podem transformar a realidade exploratória da qual vivem. Entretanto, este não é o único ponto essencial na metodologia marxista de Mariátegui, o brilhantismo também se mostra por compreender a realidade concreta da qual o pensador vivia no Peru, compreensão de uma realidade peculiar, como bem afirma Vásquez (1998, p. 50 *apud.* SEABRA, 2013, p. 56).

A união da metodologia com o entendimento de uma realidade peculiar concreta, o faz ser um marxista agônico, ou melhor, um marxista que se encontra como linha de frente nas trincheiras dos movimentos sociais com o intuito de combater o capitalismo imperioso germinado na América Latina, em especial no Peru. A realidade alemã da qual viviam Marx e Engels os fizeram acreditar na relação entre proletário e donos dos meios de produção, Mariátegui não foge do cerne da questão, porém carrega consigo algumas ressalvas devido a realidade contextual distinta.

O peruano refletia sobre a relação entre humano e trabalho para buscar uma interpretação da realidade peruana, mas a relação entre homem e trabalho no campo condizia ainda mais com a realidade em que o Peru atravessava com a consolidação do capitalismo colonialista. *O problema da terra*, como o filósofo chama, estava inteiramente vinculado ao *problema do índio*<sup>16</sup>, com a justificativa de que tanto um quanto o outro problema possuem seus fundamentos em um problema fundamentalmente econômico-social e não moral, pedagógico, administrativo ou étnico. Mariátegui afirma que pensar o

---

<sup>15</sup> La Chira é como José Carlos Mariátegui é conhecido por alguns pensadores.

<sup>16</sup> Sabemos de toda problemática que envolve o termo *índio*, no entanto optamos por escrever assim como JCM se propunha a se expressar entendendo o contexto em que vivia.

*problema agrário* e o *problema do índio* sob outros aspectos que não o econômico, atrapalha o conhecimento do real problema que se segue de um problema econômico-social. Por isso afirma que

(...) a mais absurda censura que nos podem vincular é o do lirismo ou da literatura. Colocando em primeiro plano o problema econômico-social, assumimos a atitude menos lírica e menos literária possível. Não nos contentamos em reivindicar o direito do índio à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, seu direito à terra” (MARIÁTEGUI, 2009, p. 51. tradução nossa).

Um importante ponto a se ressaltar neste momento do texto, é que a questão da formação social peruana dada às teorias agrárias que se estudavam na época em que o Peru atravessava, não fez de Mariátegui um estudante do caso. O que fez de Mariátegui um pensador sobre *o problema da terra/índio* foi sua *metodologia materialista histórico-dialética*. Desta forma, Mariátegui

(...) encontrou a questão agrária, no curso da busca por uma interpretação marxista sobre esta formação social, identificando, pois, o problema indígena ao problema da terra, aos que o socialista peruano conferiu uma alternativa socialista. Assim, não há em seu pensamento a elaboração de uma “questão agrária”, propriamente. A forma como o socialista peruano interpela a formação social peruana o leva, inequivocamente, ao caráter agrário e latifundista da economia de sua época. (FIRMIANO, 2012, p. 24)

Com a expansão capitalista colonialista no cerne da sociedade peruana, foi instaurado um regime do qual a vida dos povos originários piorava significativamente ao invés de melhorar, como afirma Mariátegui (2010, p. 83 *apud* FIRMIANO, 2012, p. 25). E, por mais que o sistema feudal tivesse se transformado em uma espécie de aristocracia, os princípios feudais, bem como o poder e a força das propriedades, se mantinham praticamente intocáveis. O que fez de Mariátegui um pensador polêmico quanto à terceira internacional<sup>17</sup>, foi também a relação que o mesmo fez do sistema aristocrático peruano com o sistema feudalista. Pois, com a aristocracia, foi-se assim “anulado” o princípio que protegia as pequenas propriedades que desenvolveria, portanto, uma ordem capitalista liberal, que mais tardar na história Latino Americana a *terceira internacional* acreditara ser o caminho a ser pavimentado rumo a um comunismo nas américas. Daí que Mariátegui

---

<sup>17</sup> A primeira internacional foi a responsável por formular as bases da luta proletária do socialismo de maneira internacional, como o nome mesmo diz. A Segunda Internacional foi a responsável por “fertilizar o terreno” para a massificação da luta entre os países. A terceira foi a que passou por um processo de reavaliar os elementos pensantes para então dar início a uma ditadura do proletariado. (Lenin [1919], 2020).

afirma que a piora na qualidade de vida dos povos originários não era um problema propriamente do sistema liberal, mas sim uma contradição entre a república e a formação social do Peru.

A polêmica entre JCM e a Terceira Internacional Comunista, propriamente dita, se estende ao campo do socialismo mariateguiano, uma vez compreendido que a crítica do peruano ao sistema aristocrático estabelecido no Peru não comportava com a

(...) a noção de um desenvolvimento igual, linear e homogêneo, tal como concebia o Komintern, para quem o imperialismo mantinha a feudalidade na América Latina e que disso decorria a necessidade de um desenvolvimento das forças produtivas, rumo à produção de uma ordem propriamente capitalista, burguesa e democrática que, no futuro, fossem capazes de alavancar a transição ao comunismo. (FIRMIANO, 2012, p. 25)<sup>18</sup>

Após 1821<sup>19</sup>, o que houve com o Peru foi um fortalecimento das aristocracias latifundiárias, ou seja, a classe dominante representada pelos grandes possuidores de terras passara por um fortalecimento, trazendo ao país uma ainda maior desigualdade social entre os povos originários e os donos de terras. Preocupados com a exportação, os colonizadores no Peru dividiram o país em duas regiões, basicamente. O primeiro tipo, e mais importante para o sistema capitalista colonizador, foi a região costeira, por estar em constante contato comercial e organizativo com os comércios e banqueiros britânicos como bem expressa (FIRMIANO, 2012, p. 25 e 26).

O que marca este trabalho na costa é a escravatura e as péssimas condições de trabalho. Aqui, Mariátegui ressaltava o *yanaconazgo* e o *enganche* como técnicas de subserviência das populações indígenas, e também de chineses e africanos, escravizadas. O *yanaconazgo*<sup>20</sup> é considerado como uma prática de subserviência escrava da qual os colonizadores da América utilizavam para explorar os escravos. Estes escravos eram ligados a uma propriedade sendo obrigados a trabalhar para ter um espaço (terra) para seus próprios cultivos assim como para terem segurança. O *enganche* foi um sistema de recrutamento destes povos para o trabalho, sistema este que era marcado pelo pagamento antecipado de trabalho. Entretanto, como afirma Granda (1991, p.14, tradução nossa),

<sup>18</sup> *Komintern* é uma das maneiras em que estudiosos se referem à Internacional Comunista fundada por Lenin e o Partido Comunista da União Soviética (PCUS).

<sup>19</sup> Data marcada pela independência do Peru.

<sup>20</sup> Para mais aprofundamento do tema vide artigo de Francisco Cuenca Boy intitulado por “Yanaconazgo y derecho romano: ¿una conjunción extravagante?” (2006) encontrado nas referências deste trabalho.

No fundo, o que desconcerta no enganche e o que o torna estranho às formas conhecidas de contratação é a constatação de que, nesta instituição peculiar, ainda persiste um espírito servil que tenta dissimular seu anacronismo utilizando vestimentas modernas, mas que está inexoravelmente presente como uma ligação inquebrantável do servidor ao empregador durante o prazo do contrato.

Entretanto, não eram estes os únicos mecanismos feudais que expressavam os princípios do “antigo” sistema, por mais que se tenha superado o sistema feudal, os princípios se mantiveram inertes às mudanças. Em se tratando de república aristocrática, as leis do Estado não conseguiam penetrar a *casca dura* que daria acesso ao interior da costa, ou melhor, na relação entre o ser humano escravizado e os *Terratenientes*<sup>21</sup>. Desta forma, “a autoridade dos funcionários políticos ou administrativos, se encontra de fato submetida à autoridade dos possuidores de terras no território de seu domínio” (MARIÁTEGUI, 2009, p. 79, tradução nossa), mantendo sua argumentação no que confere o latifúndio como algo externo ao Estado. Em contrapartida à costa peruana, se encontrava na região da serra uma agricultura considerada atrasada em relação ao desenvolvimento econômico da costa. Na serra se produziam produtos agrícolas e pecuários para consumo interno do país, não visando a exportação.

Analisar este contexto, mesmo que de forma bastante sucinta, em que se passava Mariátegui, a compreensão se veste com roupagens facilitadas. Claramente se entende que tanto o *problema do índio* quanto o *problema da terra* são problemas econômico-sociais, devendo assim se preocupar com o direito à terra, antes de qualquer coisa, aos povos originários. Por isso que, para Mariátegui, “o comunismo, por outro lado, continuou sendo a única defesa para o indígena” (2009, p. 75).

Traça-se um pensamento de que JCM, na verdade, é um pensador que busca combater a invasão capitalista colonialista na América Latina, em especial no Peru, tendo como base metodológica de seus pensamentos alguns alemães. Desta maneira, Mariátegui “antevê” críticas sobre suas bases epistemológicas e escreve em seu livro que “Tenho feito na Europa minha melhor aprendizagem. E creio que não existe salvação para a Indo-américa sem a ciência e os pensamentos europeus ou ocidentais” (MARIÁTEGUI, 2009, p. 14, tradução nossa). Claramente não só essa fala, mas sua maneira de enxergar a realidade um tanto quanto controversa para alguns Latino Americanos contará com muitas críticas vindas de seus sucessores como Walter Mignolo, Ramón Grosfóguel, Edgardo Lander, entre outros filósofos que são conhecidos pela linha decolonial do

---

<sup>21</sup> Terratenientes é o mesmo que os donos de terras.



pensamento Latino Americano.

Vincular Mariátegui à decolonialidade é um ato perigoso para o pensamento filosófico por soar anacrônico, uma vez entendido que o termo surgiu nos Estados Unidos somente por volta da década de 1990 com o filósofo Aníbal Quijano, ou seja, depois da morte de JCM. Entretanto, encontram-se interpretações mariateguianas da realidade Latino Americana em textos de Aníbal Quijano e de Enrique Dussel, assim como em demais filósofos e filósofas da linha da *decolonialidade*. Portanto, não pode-se afirmar que JCM foi um importante pensador da linha decolonial, mas se pode cogitar em influências mariateguianas nestes pensamentos<sup>22</sup>.

Com seus olhos voltados para o socialismo como uma ferramenta combatente contra o capitalismo moderno europeu, Mariátegui estava preocupado com as questões periféricas do sistema capitalista latino americano desde a periferia da modernidade. Desta maneira, o filósofo pensa o socialismo em consonância com o indigenismo como um projeto que visa o combate contra o capitalismo moderno colonialista, por exemplo. Não se trata de um projeto de socialismo que busca modernizar a América Latina, mas um projeto que mostra os dilemas modernos de centro e margem do sistema capitalista como interdependentes e não mais unilaterais.

Colocar em consonância os dilemas locais em paralelo com o universal, o marxismo ao lado do indigenismo, os dilemas ocidentais aliados aos dilemas andinos (RUBBO, 2020) mostra que a ida do peruano à Europa surtiu bastante efeito. Mariátegui não busca fazer o mesmo que alguns dos Europeus fizeram da filosofia, enxergar um pensamento latino americano separado do restante do todo é repetir o discurso de domínio do conhecimento que os modernos europeus faziam. E esta parte pode ser estudada como uma das mais complicadas e honrosas contribuições de Mariátegui por soar provocativo à emancipação da América Latina aos europeus invasores da América. Desta maneira, pode-se concluir que Mariátegui buscava a articulação com a modernidade europeia, em questão metodológica, com as tradições originárias da América Latina, em especial do Peru, que fossem *favoráveis* a perspectiva socialista da qual carregava Mariátegui (RUBBO, 2020).

Recorrer à Mariátegui em uma pesquisa filosófica latino-americana proporciona entender que a modernidade ocidental não necessita ser descartada como um todo para então construir um pensamento *do zero* considerando apenas a realidade da qual se vive, ao contrário disso, Mariátegui mostra um marxismo como ferramenta a se pensar

---

<sup>22</sup> Não entraremos nos detalhes das teorias decoloniais neste momento do texto, por assim fazer nos capítulos adiante.

metodologicamente a América colonizada. As ideias e a trajetória de vida do filósofo peruano em questão enriquecem os debates acerca da filosofia Latino Americana em diversos pontos por fornecer um arcabouço de possibilidades epistemológicas e políticas para com a interpretação da realidade deste espaço colonizado construindo assim uma reflexão *marxista* e *decolonial* ao mesmo tempo.

#### 4. A COLONIALIDADE E O EUROCENTRAMENTO DO SABER FILOSÓFICO

O contexto histórico em que atravessa a América Latina nas décadas coloniais, pode levar a uma concepção de saber cuja a base epistemológica do conhecimento pertence a uma classe de pessoas em específico, ou seja, se cria uma concepção de saber que carrega consigo uma espécie de *aristocracia do conhecimento* pertencente aos colonizadores, se é que se pode usar o termo *aristocracia* de forma metafórica à colonialidade do poder, do saber e do ser. É afirmado isso por levar em consideração a centralidade do saber epistemológico em uma determinada região, por exemplo, como base de conhecimento universal. Em vista disso, compreende-se que entender as problemáticas que permeiam a Filosofia Latino-Americana pavimenta seu caminho rumo ao entendimento sobre o poder intrínseco à problemática da geopolítica do conhecimento, podendo compreender questões como as do epistemicídio, do controle da subjetividade, entre outras questões importantes às vozes silenciadas da América Latina.

Controlado pelo capitalismo desenvolvido juntamente com a modernidade, tratar de colonialidade do poder, do ser e do saber é quase que um erro sem antes construir uma concepção, mesmo que de maneira sucinta, de padrão geopolítico e epistêmico advindo desde a Europa. Por isso, é necessário compreender que, com as grandes expansões globais do capitalismo devido as navegações, a invasão de Abya Yala afetou de uma forma brutal a natureza, bem como os povos originários que viviam nesta região. Remanejando a cultura e a mão de obra dos povos originários, foi-se implantado um padrão de pensamento da qual, até os dias atuais, a dependência epistêmica impera na América Latina<sup>23</sup>.

Entender a América desde uma consciência não só de classe, mas de colonizado, é empreender uma importante visão desde a periferia do capitalismo implantado na América Latina. Para isso, pode-se buscar em Walter Mignolo o conceito de dependência epistêmica para ter com clareza que o estudo da pós-colonialidade deve ser um campo de estudos complexo, porque “(...) o entendimento das sociedades semicoloniais e dependentes (como Bolívia) demanda considerar a dependência epistêmica” (MIGNOLO, 2005, p. 50, Tradução Nossa).

Um ponto importante que Quijano toca em seu texto é que, embora Descartes tenha feito uma mudança muito importante no campo da filosofia marcando

---

<sup>23</sup> Aqui expressamos a América Latina como alvo dos estudos, porém o texto não exclui a existência das demais regiões afetadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

assim a transição da era medieval para a moderna, foi somente Kant que sistematizou a mudança epistemológica de fato. Descartes mudou o pensamento teológico para egológico, mas ainda assim manteve a *universalidade* do “Logos”, o que consiste em dizer que ainda assim Descartes levou em consideração a teologia como uma “cuidadora” da saúde da alma, a medicina para cuidar da saúde física e o direito que cuidava dos assuntos referentes a justiça social. Foi com Kant que, como um homem europeu, branco e heterossexual, foi formulada a ideia da razão acima das ideias de raça, gênero e a sexualidade, concluindo que a filosofia deveria ser a base fundamental do conhecimento e entendimento humano (Mignolo, 2005, p. 54). Portanto, aqui começam alguns indícios de uma consolidação hegemônica de um tipo de conhecimento.

Foi sobre esse pano de fundo que a colonialidade do saber, do poder e do ser foi se formulando. Com conhecimentos de homens brancos, heterossexuais e europeus é que o padrão mundial de poder foi sendo estabelecido e consolidado, desde a Europa para todo a periferia do sistema capitalista Europeu. Este conhecimento, considerado como hegemônico na colonização das américas, tomou forma como colonizadora. Todas as culturas dos povos escravizados foram combatidas, tornando assim a “cultura” e o conhecimento europeu como centro, ou seja, a hegemonia europeia ainda mais presente no mundo.

Uma das pessoas que pensaram desde uma perspectiva da periferia rumo ao centro hegemônico foi um argentino chamado de Raúl Prebisch, um economista muito importante para a Comissão Econômica Para a América Latina (CEPAL), ele mudou a perspectiva do centro capitalista hegemônico à periferia, com isto também suscitou o câmbio geopolítico do conhecimento. Ainda que Prebisch olhava para a periferia como um possível giro geopolítico, o ocidente ainda passava por uma colonialidade do conhecimento um tanto quanto disfarçada, como afirma Mignolo (2005, p. 62). Com a guerra fria acontecendo, o *boom* literário trazia uma concepção de que países de terceiro mundo não produziam conhecimento, produziam tão somente culturas.

O argentino entendia o planeta separado em três mundos distintos. Sendo o primeiro mundo produtor de conhecimentos objetivos, o segundo mundo como produtor do conhecimento científico e humanístico. Entretanto, o terceiro mundo era entendido como produtor de culturas e não de conhecimento. Nesta época, a América Latina fazia parte do terceiro mundo. Por isso, Prebisch não foi levado em consideração, assim como a teoria da libertação de Enrique Dussel, por seu *lôcus* de enunciação estar em um mundo de onde não se produz conhecimento, mas sim cultura. De forma sucinta, assim se consolida a

colonialidade do conhecimento, do poder e do ser<sup>24</sup>.

A *colonialidade do ser* se envereda por estes mesmos caminhos. Com as *possibilidades* de locomoção devido aos meios de transporte, é complexo entender o mundo de uma perspectiva dos três mundos distintos na produção de conhecimento. Alguns Latino Americanos não estão mais tão somente na sua região de origem, muitos migraram para a Europa, assim como africanos também. É importante destacar que de uns 40 anos atrás até nos dias atuais a produção de conhecimento se tornou ainda mais complexa para os migrantes do *terceiro mundo* ao *primeiro mundo*, pois uma produção de conhecimento presente na França por Latino Americanos é ainda pior que uma produção de conhecimento na América Latina por um Latino Americano. Por mais que estas pessoas se encontram na Europa, por exemplo, elas não serão levadas em consideração assim como é levado um europeu em seu país de origem. A desigualdade epistemológica devida sua geolocalização é bastante acentuada.

Portanto, por mais que algumas condições mudaram, a lógica capitalista da colonialidade ainda se mantém. Assim os preconceitos também se mantêm como produto da colonialidade do ser, mais especificamente das subjetividades. Quando se analisa as relações de gênero, raça e classe na América Latina, se nota que as mulheres têm certas dificuldades quando se trata do machismo presente na sociedade capitalista-patriarcal e eurocêntrica, assim como também a situação é complexa quando esta mulher é de origem periférica ao sistema capitalista.

No sistema capitalista-moderno eurocêntrico, a mulher branca fica em grau hierárquico abaixo ao de um homem branco, porém, a mulher branca fica em grau de superioridade a uma mulher negra, sendo todas elas oprimidas e exploradas dentro deste mesmo sistema. E essa situação de hierarquização das pessoas pelas questões de gênero, raça e classe se faz ainda mais forte na América Latina e demais regiões do dito terceiro mundo, pois – em se tratando de América, as mulheres do hemisfério norte se sobrepõem as mulheres do hemisfério sul. Constituindo a periferia do capitalismo, os Latino Americanos estão numa posição inferior, em todos os aspectos, em relação aos do hemisfério norte. Nesse contexto, uma mulher latino-americana, negra e pobre encontra-se oprimida de um modo ainda mais brutal que todas as outras. E caso essa mulher não se enquadrar como heterossexual, sua posição hierárquica fica ainda mais complexa.

O estudo da Colonialidade como herança de um colonialismo perverso na

---

<sup>24</sup> Colonialidade esta que terá mais ênfases mais adiante neste mesmo capítulo.

América Latina é tão atual quanto a opressão que ainda se vê presente em meio as relações humanas e sistêmicas. O termo *decolonialidade*, por exemplo, é datado do início da década de 1990 com um texto reimpresso de Aníbal Quijano. A *colonialidade* como herança do colonialismo é objeto de estudo de um grupo conhecido por Rede Modernidade/Colonialidade<sup>25</sup>. Grupo este constituído por Latino Americanos e Americanistas que se encontravam, no momento de sua fundação, nos Estados Unidos da América, porém tinham como seu *locus* de enunciação a América Latina.

Pode-se dizer que a Decolonialidade como um campo complexo de estudo e de resistência é epistemológica e teórica por questionar a geopolítica do conhecimento bem como a Colonialidade do Poder oferecendo assim uma visão crítica à realidade colonialista do pensamento eurocêntrico à luz do entendimento do grupo M/C para as ciências sociais e humanas (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 43), assim como também a decolonialidade pode ser encarada como política e prática por estar em contato com movimentos de cunho social e, *quiçá*, estudantil.

O grupo toma uma posição crítica quanto ao pós-colonialismo ao dizer que, embora a América Latina tenha se “despedido” do imperialismo na independência, esta independência não se faz presente em campos como a subjetividade, poder, saber, entre outros campos que impera a colonialidade, como expressados momentos antes neste mesmo capítulo. O grupo atualiza o entendimento da realidade Latino Americana quando demonstra a permanência desta colonialidade nos mais diversos âmbitos da vida humana (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

Entretanto, para que se possa pavimentar o caminho rumo ao entendimento da definição, bem como da importância, da *decolonialidade*, é necessário entender antes o que seria o pós-colonialismo. Dividindo o termo em duas partes se tem o *pós* e *colonialismo*. Se entende por *pós*, neste contexto, o acontecimento histórico das independências dos países, aqui estudado, Latino Americanos. O *colonialismo* aparece neste primeiro instante como o momento histórico que escravizou os povos originários, bem como os africanos e outros povos explorados pelo colonialismo.

Portanto, falar em pós-colonialismo é se remeter a todo um momento histórico em que se passa depois da retirada do império europeu da América Latina e demais países periféricos ao sistema capitalista. O argumento pós-colonial, como afirma Ballestrin, “(...) foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de

---

<sup>25</sup> A que o texto se referirá como *Rede M/C* ou tão somente *M/C*.

colonização, colonialismo e colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Ainda explorando o conceito de pós-colonialismo, o que se nota em meio ao argumento, explicitado por Ballestrin, é que nem toda situação de opressão tem sua gênese no colonialismo, mas o inverso não segue dessa mesma lógica, ou seja, “ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). Ballestrin pensa desta forma por estar analisando um livro chamado *Dois atlânticos: teoria social, antirracismo e cosmopolitismo* do sociólogo Sérgio Costa<sup>26</sup>. Entretanto, Ballestrin chama a atenção a dois pontos que julga importantes. O primeiro é um tanto quanto contraditório à primeira vista, porém se vê com uma certa frequência na filosofia. O primeiro ponto é que existiram pensadores pós-coloniais antes mesmo da institucionalização do próprio pós-colonialismo. É como chamar o marxista JCM de decolonial, sabendo que o termo foi cunhado décadas depois de sua morte. O mais importante deste ponto é entender o pós-colonialismo como corrente de pensamento, em primeira instância.

O segundo ponto é explicitado com a relação antagônica, por excelência, entre o colonizado e o colonizador descoberta por esta corrente de pensamento (BALLESTRIN, 2013, p. 91). O estudo deste antagonismo descoberto pela corrente pós-colonialista ganhou ainda mais forças com o conceito de diferença colonial de Mignolo, como bem lembra Ballestrin (2013, p.91). Desta maneira, levando em consideração de que o pós-colonialismo busca a superação deste antagonismo, esta linha de pensamento precisa ser passível de questionamento, bem como não pode ser utilizada como prerrogativa de determinados intelectuais encontrados em regiões periféricas ao sistema capitalista-moderno e eurocêntrico.

Assim como na América Latina se discutia a respeito do colonialismo, no sul asiático da década de 1970 estava sendo formado um grupo de estudos conhecido pelo nome de *Grupo de Estudos Subalternos*, com a liderança do historiador Ranajit Guha, um dissidente do marxismo indiano (BALLESTRIN, 2013, p. 92). Com os objetivos de estudar a história colonial da Índia, abrangendo para o nacionalismo ocidental europeu e também o marxismo ortodoxo presente na região, o grupo ganhou visibilidade fora da Índia somente dez anos depois de sua fundação. Mais especificamente, o grupo se tornou conhecido fora de sua fronteira nacional com os nomes de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri

---

<sup>26</sup> Professor de Sociologia na Universidade Livre de Berlim e diretor do Instituto de Estudos Latino Americano (LAI), segundo o site da Revista Boitempo (2017). Disponível em: <https://www.boitempoeditorial.com.br/autor/sergio-costa-2148>. Acessado em 04 jan. 2024.

Chakrabarty Spivak, compondo assim o que Ballestrin chamou de “tríade sagrada”, pois impulsionaram o debate sobre o conceito de pós-colonialismo não só como um acontecimento econômico e político, mas também como um fenômeno epistemológico. A importância em ressaltar este ponto se mostra no entendimento de que os autores latino americanos conhecidos por serem *decoloniais* não descobriram “a roda”<sup>27</sup> quando refletiram sobre a *colonialidade* epistêmica na América Latina, por exemplo.

Dez anos após o reconhecimento internacional do *Grupo de Estudos Subalternos*, surge os primeiros vestígios de um grupo intitulado por *Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos* nos Estados Unidos por latino americanos que por lá viviam. Entretanto, foi somente em 1993 que o grupo publicou seu estatuto, sendo editada e publicada pela *Duke University Press* em inglês. Sendo a tradução, em 1998 – do estatuto, para o espanhol de responsabilidade de Santiago Castro-Gómez, incluindo a América Latina no debate, como afirma Ballestrin (2013, p. 94).

Por mais que o grupo estivesse se consolidando na base de discussões sobre o colonialismo latino americano tendo como base os intelectuais sul asiáticos, o *Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos* foi dissolvido devido a um rompimento de Walter Mignolo. O motivo que levou Mignolo a romper com o grupo foi de que o grupo não estava sendo original quanto a realidade colonial da América Latina. Segundo Mignolo explicitado por Ballestrin de forma indireta, “o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate” (MIGNOLO, 1998, *apud* BALLESTRIN 2013, pp .95 e 96).

Além de Mignolo, se encontra o sociólogo Porto-Riquenho Ramón Grosfoguel que criticou a base epistêmica do *Grupo de Estudos Subalternos*. A base da qual Grosfoguel criticou era composta pelos então chamados de “os quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou melhor dizendo, Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Nas palavras de Grosfoguel,

Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. (GROSFOGUEL, 2012, p. 42)

---

<sup>27</sup> Jogo de linguagem para designar que não foi brilhante como imaginado.



Devido a estas inconsistências teóricas entre os componentes do grupo, o *Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos* foi descontinuado e diluído. Entretanto, os estudos não pararam com o grupo, pois parte dos integrantes do falecido grupo latino americano de estudos subalternos compuseram outro grupo conhecido como Modernidade/Colonialidade, este grupo teve a Mignolo como seu principal fundador. Este grupo foi sendo construído através de seminários, publicações, entre outras questões de diálogo entre os integrantes. Durante estes encontros, seminários e diálogos foram constituindo, de forma lenta e cuidadosa, uma interpretação da realidade Latino Americana com base a teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (BALLESTRIN, 2013, p. 97)<sup>28</sup>.

Um dos pontos importantes a se destacar é que, embora o grupo tenha se composto, propriamente dito, depois da diluição do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, “muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo” (IDEM, p. 98). Com isso, entende-se que o grupo M/C herdou esta identidade na investigação da realidade Latino Americana.

De modo a se familiarizar com os conceitos básicos levantado pelo grupo, se entende a colonialidade do poder e a geopolítica do conhecimento como fundamentais para se entender a realidade que atravessa a Latino América. À primeira vista, por colonialidade do poder, uma teoria cunhada por Aníbal Quijano e utilizada por todo o grupo posteriormente, se entende todo e qualquer processo que não se findou com o fim da colonização na América Latina, ou melhor, se entende por colonialidade do poder toda a relação antagônica entre colonizado e colonizador que não teve fim com o fim da administração colonial de Abya Yala. Segundo Grosfoguel (2012, p. 55),

A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

---

<sup>28</sup> De forma bastante sucinta, a composição do grupo M/C foi realizada desta maneira.

Assim como descrito anteriormente, o termo foi cunhado por Aníbal Quijano e largamente utilizado pelo grupo M/C como um conceito básico para se entender a realidade Latino Americana. Mignolo, por exemplo, explica este termo expandindo-o em cinco formas de controle embutidas na colonialidade do poder, herdando de Quijano uma espécie de matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2010, p. 12). A primeira maneira de se enxergar a colonialidade, que impera na América Latina, é denunciando o controle econômico que existe. A segunda forma de controle consiste na autoridade. A terceira seria o controle da natureza e de seus recursos naturais. O controle do gênero e da sexualidade cabe a uma quarta forma de controle. E a quinta corresponde ao controle da subjetividade e do conhecimento (IDEM, p. 12). Em vista disto, se pode concluir que “a matriz colonial de poder é então uma estrutura complexa de níveis entrelaçados” (IDEM, p. 12).

O estudo desta colonialidade do poder, como entrelaçamento de formas de controle, denuncia três formas de colonialidade, ou seja, a colonialidade do poder, do saber e do ser, temas estes que serão explorados no próximo capítulo. O fundamental neste momento é entender que esta colonialidade da qual se trata é peça chave no tabuleiro de xadrez da modernidade colonialista. Daqui se explica o nome do grupo ser conhecido como Modernidade/Colonialidade. A modernidade não sobrevive sem antes a colonialidade como ferramenta. A colonialidade, portanto, é o lado obscuro da modernidade, esta ideia se confere no texto intitulado por “El lado más oscuro del Renacimiento” de Walter Mignolo<sup>29</sup>.

Além dos estudos a respeito da colonialidade, o grupo M/C caminha com suas investigações sobre a geopolítica do conhecimento, já que uma das maneiras de se controlar a sociedade Latino Americana se dá por vias do conhecimento e da subjetividade. A geopolítica do conhecimento pode ser enxergada através das lentes da colonialidade do saber, assim como pode ser vista através de um olhar crítico para com a diferença colonial que há na relação antagônica entre colonizado e colonizador. Tanto a *diferença colonial* quanto a *geopolítica do conhecimento* foram termos amplamente discutidos pelo grupo M/C, mas em especial por Walter Mignolo.

Os estudos da geopolítica do conhecimento fornece ferramentas necessárias para se entender o racismo epistêmico, a negação da alteridade epistêmica, o epistemicídio, entre outras teorias desenvolvidas a partir das zonas periféricas do capitalismo, como bem lembra Ballestrin (2013, p. 103). Um dos pontos fundamentais a ser denunciado pelos estudos a respeito da geopolítica do conhecimento é um saber

---

<sup>29</sup> Texto este que se encontra nas referências.

politicamente entendido como universal que carrega consigo um teor de silenciar todo e qualquer povo que não se enquadre sob aqueles padrões metodológicos do conhecimento, e – ainda mais que isso, os estudos sobre a geopolítica do conhecimento denunciam uma espécie de morte epistêmica devido a sua geolocalização. Ora, se há um universalismo do saber por parte de filósofos europeus, essa ideia não se vê vivificada quando silencia povos, assim como mata quaisquer tipos de conhecimento devido a sua localização no globo terrestre.

## 5. A RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E CONHECIMENTO COLONIAL: A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE LATINO AMERICANA

Ao que parece, entender a relação entre o sujeito pensante e o conhecimento que o circunda é tarefa fundamental para a filosofia pensada desde a América Latina, uma vez dito que esta relação pode vir a explicitar uma determinada subjetividade entendida por colonizada, permeando assim uma perspectiva dicotômica entre sujeito colonizador e sujeito colonizado. Desta forma, investigar a realidade ontológica do colonizado surge como uma pauta urgente neste continente.

Para que se entenda desde qual perspectiva se fala em subjetividade neste texto, é importante recorrer aos escritos de um alemão em específico chamado Dieter Henrich. Este filósofo escreve um livro intitulado por “Pensar e ser si mesmo: Preleções sobre a subjetividade” (2018). Neste livro, o autor aborda a subjetividade do ponto de vista de um sujeito pensante, ou seja, o autor traz à reflexão de que os pensamentos representam a identidade do sujeito. Nas palavras de Henrich (2018, p. 17), “nesse caso, porém, podemos dizer que os pensamentos representam aquilo que somos”. Entretanto o mesmo também explicita um pouco mais adiante em seu mesmo texto de que esta forma de se pensar o sujeito só se torna aceitável se caso não ocorra uma limitação ao entendimento de que os pensamentos não correspondem apenas à solução de problemas e muito menos atividades inteligentes com início e fim.

Desta maneira, Henrich vai investigar basicamente duas perspectivas para se pensar a subjetividade, o que será reconhecido aqui por dois movimentos da subjetividade. Por primeiro movimento da subjetividade se entende “[...] o saber elementar de si mesmo” (2018, p.19), ou melhor, a capacidade do próprio indivíduo de pensar a si mesmo. Sendo assim, por segundo movimento se entende a subjetividade como a compreensão do todo no indivíduo, ou seja, a capacidade do indivíduo de pensar e compreender o mundo que o circunda.

O que se pode ter em entendimento mediante esta forma de se pensar o que fundamenta o sujeito, é que a subjetividade não é estável e sim dinâmica. Pois, pensando um mundo que muda a cada instante, a subjetividade necessariamente se prenderia a esta dinâmica do mundo, o que o autor vai denominar por a “dinâmica da vida consciente” (Henrich, 2018, p. 103). Pensamentos como o de Dieter Henrich é encontrado semelhanças na filosofia entendida pelo filósofo Ortega y Gasset.

Mesmo embora Ortega y Gasset tenha criticado o idealismo, se encontra

semelhantes pensamentos quando o assunto é a constituição do ser. Em sua discussão acerca da primeira verdade, em que o filósofo revisita a teoria do *cógitio* cartesiano, ele afirma que o pensamento existe justamente no instante em que o mesmo pensa acerca de si mesmo, isto é, uma verdade que não pode restar nenhuma dúvida é de que o pensamento existe, entretanto não enquanto *ergo cógitio ergo sum* e sim enquanto *cogitatio est* (Ortega y Gasset, 1957). Este ponto é fundamental pois a partir disto, Ortega vai construir sua crítica ao idealismo, dizendo que não pode imaginar um mundo fora de si mesmo e nem mesmo dentro de si, mas sim como coisas correlacionadas.

Portanto, o filósofo desenvolve sua ideia acerca do mundo e de si própria de tal forma que chega à conclusão de que

(...) nem sou um ser substancial nem o mundo é tampouco – mas ambos somos em ativa correlação: eu sou o que vê o mundo e o mundo é o visto por mim. Eu sou para o mundo e o mundo é para mim. Se não há coisas para ver, pensar e imaginar, eu não veria, pensaria ou imaginaria – ou seja, eu não seria. (Ortega y Gasset, 1957, p. 89, tradução nossa)

Esta existência conjunta com o universo faz criar diversas reflexões acerca da subjetividade em um mundo em que há uma dicotomia a ser superada, que é o caso das heranças coloniais que ainda existem em solos que um dia foram colonizados. Pode-se pensar em fazer diversas perguntas a este sujeito inserido em um mundo que rege seus poderes sob uma dicotomia entre colonizado e colonizador, uma das perguntas é como é concebida a identidade em primeiro movimento de um indivíduo colonizado? Ou melhor, como ficaria a identidade dos indivíduos colonizados imposta pelos colonizadores? Assim como em segundo movimento, como se dá a subjetividade do indivíduo colonizado na perspectiva do todo, ou seja, como ele, dotado do saber de si mesmo, vê o mundo que o circunda?

Como já atentado por este texto, embora a administração colonialista já se tenha marcado o fim com as independências dos países latino americanos, as feridas/heranças coloniais ainda se encontram no formato de uma espécie de colonialidade, uma das perguntas que se pode fazer neste primeiro instante diz respeito aos impactos da relação entre o sujeito colonizado e o conhecimento proveniente de uma Europa colonizadora. Para o intento de responder a esta problemática, pode-se voltar os olhos para o lado ontológico da *Colonialidade*, para tanto se utilizará o conceito de *colonialidade do ser* que foi elaborado por Maldonado-Torres e largamente utilizado por diversos pensadores e pensadoras.

Por *Colonialidade* se entende um padrão de poder mundial dominante que explora, domina e oprime, como já dito momentos antes neste mesmo texto. Por compreender este conceito desta forma, a *Colonialidade do Saber* surge como uma das dimensões do poder que legitima esta dominação por vias epistemológicas. Neste capítulo, ao abordar o conceito de *Colonialidade do Ser*, se apresentará a dimensão ontológica desta forma de dominação que também surge como uma das ferramentas de legitimação da colonialidade.

A elaboração do conceito de Colonialidade do Ser é marcada pelas contribuições de Dussel, Mignolo, Quijano, Fanon e Levinas. Em Mignolo, se pode entender esta dimensão ontológica do poder sendo relacionada a noção de exterioridade que se encontra em Dussel. Segundo Mignolo (2000), esta exterioridade exposta por Dussel, é a exterioridade do *Ser*, enquanto que a exterioridade marcada pela história europeia da Europa é uma exterioridade relacionada à *Totalidade do Ser*. Entretanto, esta exterioridade relacionada à *totalidade do ser* não significa um fora de si devido ao local de enunciação estar sendo a própria Europa como ponto de referência. O que Dussel denuncia, segundo Mignolo, é a exterioridade do *Ser* constituída a partir da história europeia das Américas, Ásia e África, nas palavras de Mignolo, “Esta exterioridade (...) é que sustenta a *colonialidade do ser* que a reflexão de Dussel des-cobriu” (MIGNOLO, 2000, p. 30, Tradução nossa).

Este ponto é importante ter consigo no entendimento, pois são chaves para o entendimento da *Colonialidade do Ser*. Afirma-se isso por não entender a exterioridade como um fora de si absoluto, por conta do lugar de enunciação que coloca o próprio *ser* eurocêntrico como ponto de referência, mas sim ter o entendimento de uma exterioridade “como um âmbito co-constituído do que poderíamos denominar uma ‘interioridade-rechaçada da modernidade’” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 157). Além de entender a exterioridade sob este aspecto, se soma a ideia do ser branco, europeu e pós-renascentista. Por isso que estes dois aspectos somados legitimam a *colonialidade do ser*, uma vez entendido que este aspecto do *ser* engendra na sociedade uma divisão de raças tendo como centro o homem branco, como afirmado a poucas linhas.

O termo *Colonialidade do Ser* se refere, de forma simplista, aos efeitos da colonialidade nas experiências vividas entre os povos, seja estes povos colonizados ou colonizadores. Desta maneira, a *Colonialidade do Ser* compreende a relação do ser no mundo de uma maneira a denunciar a herança colonial. Para tanto, Maldonado-Torres vai legitimar seu discurso, analisando de forma crítica um filósofo chamado Heidegger,

incorporando parte da crítica de Levinas. Heidegger sustenta que a ontologia é o fundamento e a condição de possibilidade de toda a filosofia, a considerando como filosofia primeira, portanto.

Maldonado-Torres retoma criticamente os argumentos de Heidegger para tentar desenvolver novas chaves de compreensão capazes de subsidiar o pensamento a respeito da constituição colonial do sentido do mundo e, também, sobre a experiência vivida (MALDONADO-TORRES, 2007). Entretanto, o mesmo deixa claro que reconhecer o potencial do texto de um Heidegger *nazista* não é o ponto de partida para pensar a colonialidade do ser, embora seja um ponto de vista importante para se ter em conta.

De maneira sistemática<sup>30</sup>, primando a singularidade do ser, sua vivência no mundo e sua capacidade de se embeber nas culturas e contextos históricos em que o ser humano está inserido, Heidegger vai trazer a importância da experiência concreta da existência humana no mundo. Segundo este alemão, a filosofia ocidental se esqueceu do *ser* e foi incapaz de pensar a diferença ontológica entre o ser e o ente, traduzindo o ser em termos divinos, o que Heidegger determinou por *onto-teologia*, em vista disso que Heidegger vai pensar sua ontologia fundamental, segundo Maldonado-Torres (2007). Por não pensar Deus como o ponto de referência para a ontologia – se faz necessário um novo ponto radical para se repensar a filosofia. Cabe-se, então, ao ser humano como o único a ser referenciado quando se pergunta pelo *ser* ontológico (MALDONADO-TORRES, 2007). Entretanto, o alemão não optou por conceituar o ser humano, muito embora estivesse falando dele em parte de suas argumentações. Heidegger optou por apresentar o conceito de *Dasein*, que a tradução mais utilizada ao português seria o *ser-aí* ou então o *ser-no-mundo*. De forma resumida, o que Heidegger está expondo no livro *Ser e Tempo* (2012) é um ser-no-mundo, por isso que para ele a ontologia fundamental deve elucidar o *ser-aí* para, então, desvendar as ideias sobre si mesmo (MALDONADO-TORRES, 2007).

Heidegger vai descobrir, segundo Maldonado-Torres (2007, p.142), um *Dasein* que existe projetado para o futuro. Porém, o que carrega consigo é que a existência do *ser-aí* também compreende o contexto histórico, que significa afirmar em um ser regido por leis e concepções voltadas à subjetividade, interações sociais e ao mundo. Percebe-se, portanto, que Heidegger precisa se atentar bastante, porque senão ele poderia se referir a um ser humano individual, o que não é o intuito dele.

Neste ponto, Heidegger vai expor sobre o *uno* na modalidade de uma

---

<sup>30</sup> O intuito do texto não é fazer uma análise da argumentação heideggeriana, aqui se toma as críticas que Maldonado-Torres e Levinas fizeram.

pessoa anônima, para se ter uma ideia mais ampla do que seria este *uno*, Maldonado-Torres vai comparar o conceito heideggeriano com o conceito nietzschiano de *massa de gente*. Quando o alemão explora o *uno* como uma explicação para o *Dasein*, uma pergunta o cabe, *como o Dasein se relaciona consigo mesmo de maneira autêntica?* “A resposta de Heidegger é que a autenticidade só pode ser alcançada por meio do poder-ser próprio e a resolução, que somente pode surgir em um encontro com a possibilidade que é inevitavelmente própria de cada qual, isto é, a morte” (Maldonado-Torres, 2007, p.142, tradução nossa). Heidegger acreditava que a antecipação da morte seria um grande fator individualizante, a antecipação da morte é uma das responsáveis por desconectar o ser humano do *uno*, este fator individualizante é um fator autenticador do indivíduo, mas ainda não do coletivo.

O que acreditava Heidegger sobre a autenticidade do coletivo, do *uno*, era a presença de um líder, e aqui fica polêmica sua presença na filosofia. Pois, mediante a isso, Heidegger virou um entusiasta da administração Nazi, segundo o filósofo porto-riquenho. Na argumentação de Maldonado-Torres,

A guerra forneceu uma forma de conectar ambas ideias: as guerras do povo (Volk) em nome do líder forneceu o contexto para uma confrontação com a morte, o que fomentava por sua vez a autenticidade individual. A possibilidade de morrer pelo próprio país em uma guerra se convertia, assim, em um meio que facilitava tanto a autenticidade coletiva como a individual. (2007, p.142, tradução nossa)

Esta visão é polêmica tanto pelo contexto da administração Nazi, quanto do ponto de vista que parece refletir a visão de quem ganhou a guerra e não de quem perdeu ela. Afirma-se isso pois o *Dasein* não se refere tanto aos colonizados, dado o contexto da administração Nazi na Alemanha. O vencido não busca a antecipação da morte na guerra, mas sim fugir da morte que o acompanha. Logo, a decolonialidade surge pelo desejo de se evadir dessa morte que constitui a realidade dos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007).

A colonialidade do ser passa a aparecer quando Maldonado-Torres entende um dos pontos problemáticos que Heidegger se esqueceu de tomar nota. O lado colonial do ser começa a ser entendido em seu texto quando o mesmo fala sobre a naturalização da guerra a luz do entendimento e da significação, imprimindo em sua argumentação a ideia de raça que constitui a colonialidade na modernidade. O alemão até mesmo desenvolve uma ideia de *Dasein primitivo*, no entanto não consegue fazer uma relação com o *Dasein colonizado*, isto se mostra quando Heidegger toma o homem branco



européu como padrão para discutir o *ser-aí* e não leva em consideração as relações de poder intrínsecas ao conceito de primitivo, segundo Maldonado-Torres (2007).

O conceito de homem não é só problemático por ser uma discussão metafísica, mas sim porque a modernidade não conseguiu chegar a uma ideia de uno que faça o encontro com a ideia singular do humano, “o que encontra, (...), são relações de poder que criam um mundo de senhores e escravos” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 143). Desta maneira, a filosofia de Heidegger pode ser vista sob as lentes de uma filosofia do poder, como desenvolve seu crítico Levinas. Segundo Maldonado-Torres,

A proposta da ontologia como filosofia primeira é, para Levinas, cúmplice da violência. Isso representou um desafio que Levinas mesmo tentou superar ao elaborar uma filosofia que não fosse cúmplice, ou que não provocasse cegueira em relação à desumanização e ao sofrimento. (2007, p. 129)

A crítica de Levinas ao Heidegger consistia em analisar toda a relação do *eu* para com o *outro*, ou seja, a ontologia fundamental de Heidegger não faria sentido para Levinas ao analisar a relação do sujeito com o objeto, mas o que faria sentido a Levinas era a análise da parte ética do ser, ou melhor, a sua relação com o outro. Portanto, a existência do *outro* passa a ser o que fundamenta toda a tarefa da filosofia.

Deste desenvolvimento de Levinas, um filósofo chamado Dussel compactua com parte de seus escritos e então elabora sua *Filosofia da Liberação*, entendendo o lugar deste *outro*. Esta filosofia busca entender a relação entre o *ser* e todo o contexto histórico do empreendimento colonial da modernidade. Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 159 e 160, tradução nossa),

Nesta linha de argumentação, a relevância de Dussel para a elaboração da noção de colonialidade do ser consiste em que situa ao Ser na história concreta da emergência e consolidação do sistema mundo associado a expansão colonialista europeia, de onde os centros e as periferias estabelecem experiências vividas radicalmente diferentes. Com respeito a esta expansão colonialista, Dussel introduz uma reflexão sobre a atitude do conquistador que produz uma inusitada subjetividade, com o conceito de *ego conquiro*.

Por preceder o *ego cogito*, o *ego conquiro* subsidia a possibilidade histórica do *cogito* cartesiano que, por estar relacionado aos conquistadores de Espanha e Portugal, consolida a subjetividade e a individualização do próprio conquistador (Rojas e Restrepo, 2010). Embora Dussel não tenha desenvolvido o conceito de colonialidade do Ser, Maldonado-Torres encontra no argentino um arcabouço para discutir a esfera ontológica do poder colonialista. Assim como em Dussel, Maldonado-Torres busca compreender a

dimensão histórica do *Ser*, o mesmo faz com Fanon. Porém, o filósofo porto-riquenho busca em Fanon um ser existencial, “Fanon articula as expressões existenciais da colonialidade, em relação com a experiência racial e, em parte também, com a experiência de diferença de gênero” (MALDONADO-TORRES, 2007, p.130, tradução nossa).

Basicamente, o que Fanon propõe é analisar as experiências vividas de uma perspectiva que forneça um arcabouço de críticas no âmbito racial da discussão, ou seja, a experiência do negro e dos demais subalternos colonizados passa a ser analisado, e aqui é um dos pontos em que Fanon contribui para conceitualizar a *colonialidade do ser*. Tantos os negros quanto os demais subalternos colonizados Fanon empregará a nomenclatura *Condenados da Terra*. O que implica a vivência dos condenados, para empregar as palavras de Fanon, é uma situação de miséria e morte combinadas pelo colonialismo que os desumaniza (RESTREPO; ROJAS, 2010).

Desta teorização de Fanon que Maldonado-Torres (2007) vai dizer que os condenados da terra são tão essenciais para a colonialidade quanto o *Dasein* é essencial para a ontologia fundamental de Heidegger. Entretanto, não entender o lado obscuro da modernidade, isto é, se esquecer do subalterno na teorização do *ser-aí* fez do Heidegger um filósofo que não conseguiu compreender a real potencialidade do *Dasein*. Nas palavras de Maldonado-Torres,

O condenado (*damné*) é para o *Dasein* (*ser-aí*) europeu um ser que "não está lá". Estes conceitos não são independentes um do outro. Por isso, a falta de reflexão sobre a colonialidade leva a que as ideias sobre o *Dasein* sejam feitas às custas do esquecimento do condenado e da colonialidade do ser. (2007, p. 146)

Desta maneira, pode-se entender a colonialidade do ser como o aspecto ontológico colonial praticamente intrínseco da ontologia ocidental moderna, mesmo embora alguns filósofos centrais da filosofia moderna não levaram em consideração este aspecto.

Assim desenvolvida a crítica, Maldonado-Torres (2007) deixa explícito três maneiras de se pensar o *ser* ontológico colonial. A primeira demanda entender a *trans-ontologia*, ou seja, a diferença entre o *ser* e o que está para além do *ser*. A segunda, Maldonado-Torres recorre aos desenvolvimentos heideggeriano, ou melhor, a diferença ontológica (*ser* e *ente*). A terceira compete à diferença ontológica colonial, que se passa neste mesmo texto a linhas anteriores, a esta diferença ontológica colonial, o filósofo chamará de *sub-ontológica*.

Nas palavras de Maldonado-Torres (2007, p. 146, tradução nossa), “a diferença entre o ser e o que está mais abaixo do ser, ou que está marcado como

dispensável e não somente utilizável; a relação de um *Dasein* com um sub-outro não é igual a relação com outro *Dasein* ou com uma ferramenta”. Como sub-outro, neste caso, pode-se pensar até mesmo nos *condenados da terra* para se embeber em termos fanonianos. A esta terceira dimensão do ser, ou seja, a diferença ontológica colonial é produto da diferença colonial, que por sua vez é produto da colonialidade do ser.

Com isso, o filósofo em questão deixa explícito que a ontologia colonial está para a colonialidade do ser, assim como a diferença colonial epistêmica está para a colonialidade do saber. Portanto, o mesmo chega à conclusão que a diferença colonial é uma ferramenta importante para os colonizadores, pois esta diferença é justamente o produto dos três aspectos da colonialidade, isto é, do poder, do saber e do ser. Maldonado-Torres deixa isso explícito no trecho em que afirma que “a diferença colonial, de forma geral, é, portanto, o produto da colonialidade do poder, do saber e do ser. A diferença ontológica colonial é, mais especificamente, o produto da colonialidade do ser” (2007, p. 147, tradução nossa).

Do ponto de vista do grupo *Modernidad/Coloniadad* toda essa teorização que vai ao encontro às feridas coloniais tanto sob a perspectiva ontológica quanto epistemológica, aparecem com um viés decolonial, ou seja, compreender a realidade Latino Americana para então se construir uma opção decolonial. Esta opção visa colocar em problemática os pensamentos entendidos por eurocêntricos.

De maneira sintética, a opção encontrada por este grupo, mais especificamente por Mignolo, pode ser entendida por um sistema de pensamentos que constrói teorias e práxis latino americanas que visa compreender a realidade sob a diferença colonial e, através disso, tentar revisitar os acontecimentos históricos que explicam as feridas coloniais, buscando assim a libertação e a emancipação latino-americana mediante a todo o pressuposto eurocêntrico. Esta libertação e emancipação latino-americana condiz com aspectos econômicos, epistemológicos, políticos e culturais, segundo Herrera (2024), por isso que, por vezes, pode ser entendida como uma opção radical do pensamento latino-americano.

Entretanto, esta opção que hoje é entendida como nova e atual, não precisa ser entendida desta forma. Em se tratando de conhecimento latino americano que parta da perspectiva do colonialismo na Ásia, América Latina, África e afins, percebe-se que esta mesma opção se encarrega de pressupostos teóricos já em discussão na América Latina. Compreender isso é empreender uma postura crítica para com a abordagem até mesmo sobre as teorias latino americanas que se vê expressamente urgente e necessária.

Um dos pensadores importantes para a construção do pensamento latino americano, foi José Carlos Mariátegui, ao qual este mesmo texto já se dedicou a alguns desenvolvimentos do mesmo. Por mais que o peruano não tenha tido contato com as teorias decoloniais e afins por não ter vivido tempo suficiente para dialogar com elas, ele já pensava a América Latina e, em especial o Peru, desde uma perspectiva que hoje a filosofia chama de perspectiva latino-americanista.

Esta tentativa mais radical da filosofia latino-americana que se autodenomina como *opção decolonial* é de certa forma problemática do ponto de vista de seu argumento central. O que alicerça o pensamento decolonial é a crítica ao eurocentrismo de modo a tornar público suas problemáticas e assim tentar se ver livres e emancipados dos saberes eurocêntricos. Porém, esta busca incansável por novos paradigmas epistêmicos longe de toda e qualquer teorização europeia europeizada, ou seja, paradigmas epistêmicos libertos do conhecimento europeu produzido desde a Europa, leva a um esquecimento de que a realidade latino americana tem se criado a partir de um aparelhamento dos conhecimentos ocidentais para com a própria América Latina. Como pontua Herrera (2024, p. 143, tradução nossa),

Aqui é oportuno destacar que a retórica em relação com este tema não se tem alcançado sua concretude praxica, pois se esquece inicialmente, que o pensamento latino americano se tem produzido historicamente interconectado com o pensamento ocidental, e que ainda não se vislumbram esses paradigmas que permitiriam construir um pensamento genuinamente latino americano.

Assim exposto, é importante repensar as questões filosóficas latino americanas de modo a reformular a própria concepção do genuinamente original, haja visto que o próprio pensamento latino americano foi se construindo historicamente interconectando com outros saberes que não somente os saberes originários de Abya Yala.

Em certa medida, as teorias que fundam a *opção decolonial*, não estão dialogando com o que beira o absurdo, ou seja, o discurso não perde sua legitimidade. Este movimento dentro das ciências sociais, ciências humanas, filosofia e afins vem se estabelecendo como um questionamento acerca de uma herança/ferida colonial possível. Assim como já citado por este mesmo texto, a modernidade possui uma *cara oculta*, este lado oculto da modernidade precisa ser evidenciado e, portanto, questionado.

Entretanto, este movimento não pode perder de vista os movimentos que vem concretizando a própria filosofia, as ciências sociais e afins em terras latino americanas. Se a teoria decolonial busca dar voz aos menos favorecidos e mais oprimidos

desde as periferias do capitalismo, este mesmo movimento não pode se esquecer de saberes que apareceram e tiveram seus ápices na América Latina do século XX, como são os casos do marxismo e até mesmo dos movimentos *anti-imperialistas*, como bem lembra Herrera (2024).

Desta forma, é necessário buscar estas feridas para que, de alguma forma, sejam curadas, como é o caso dos estudos a respeito da colonialidade do saber, caso seja necessário dar exemplos. A colonialidade do saber, já tratado neste texto, denuncia os saberes universais quando se descobre que ainda existe uma dicotomia sobre o conhecimento produzido sobre os moldes da ciência clássica e os conhecimentos não considerados científicos por não seguir os padrões universais da própria epistemologia europeia.

Assim sendo, caso seja possível uma descolonização do saber, é preciso fazer algumas problematizações acerca dos critérios da enunciação. Uma das problemáticas a se fazer sobre a descolonização do saber diz respeito aos câmbios de pensamentos latino americanos longe das teorizações europeias, uma vez entendido que não parece lógico mudar uma perspectiva lógica sem alterar significativamente as estruturas da realidade, ou seja, como pontua Herrera (2024, p. 145, tradução nossa),

Por isso, resulta contraditório pensar em um avanço intelectual que não inclua uma mudança no *status quo* latino americano, porque a descolonização, vista como superação do colonialismo e as formas de opressão, constitui a premissa essencial para a descolonização intelectual.

Herrera entende a construção do pensamento desde a base material da qual é suscitado este pensamento, isto é, ao adotar a ideia de que a criação de ideias vem da base material da qual o indivíduo está inserido, pensar em um câmbio intelectual sem antes mudar as estruturas em que este indivíduo está situado passa a ser uma barreira praticamente intransponível.

Cabe a este momento, fazer algumas perguntas para este movimento e tentar entender como seriam estas possíveis respostas. Uma das infinitas perguntas que se pode fazer, pode ser exposta sublinhando esta ideia de um pensamento que reproduza sua própria realidade, ou seja, produzir um conhecimento que reproduza a realidade é realmente possível do ponto de vista decolonial sem uma mudança de estrutura econômica, social, cultural e política? (Herrera, 2024). Até o momento, não se tem como responder esta pergunta, pois nela mesma se vê explicitada uma contradição acerca da estrutura, como já

descrito em linhas anteriores.

O que resta neste primeiro instante é a tentativa de se tomar consciência desta realidade tal qual ela se apresenta e é concebida. Por isso, a teoria decolonial se encontra em um caminho da qual se chega a uma fronteira com o pensamento crítico, é o mesmo que dizer que esta opção pode até mesmo ser vista fora do campo da teoria crítica latino-americana. À primeira vista esta abordagem sobre a opção decolonial parece contraditória por estar caminhando em direção a uma abordagem que critica os saberes coloniais.

Entretanto, esta opção precisa investigar os pressupostos históricos para se fundar em algo concreto que no caso desta opção é a própria colonialidade. E, para que esta opção seja levada à cabo, necessitaria entender desde uma perspectiva praxica para ser encontrada como teoria crítica latino-americana, ou seja, necessitaria de um diálogo entre os decoloniais com os movimentos sociais encontrados na América Latina, como bem pontua Herrera (2024).

Desta forma, se faz necessário que a decolonialidade se veja aparelhada com a práxis social, ou seja, saiba dialogar com os movimentos sociais da esquerda latino-americana, assim como reformular a concepção do sujeito histórico e toda a gama de conceitos fundamentais que retroalimentam a filosofia latino-americana e alicerçam seu trabalho. Como bem afirma Herrera (2024, p. 147, tradução nossa),

nesta visão dialética, a decolonialidade deve integrar e reformular aquelas categorias essenciais dentro da filosofia latino-americana que permitem reativar o sentido da práxis, de Totalidade e de sujeito histórico. O sujeito é o ator do câmbio social, o qual, uma vez conscientizado sobre seu estado alienante, como oprimido e explorado social, deve executar a libertação e se converter em protagonistas do câmbio social.

Trabalhando paralelamente e assumindo a práxis social, se faz necessária a reflexão acerca do sujeito transformador assim como necessita de uma reflexão acerca da própria realidade. Por exemplo, deve ser superada a dicotomia entre sujeito e pensador, como Marx e Engels já diziam acerca da alienação ideológica da classe dominante para com as classes dominadas, como já dito em capítulos anteriores deste mesmo trabalho. Estas abordagens devem considerar movimentos políticos, culturais e sociais da própria realidade latino-americana, fortalecer os movimentos indígenas, os movimentos marxistas, os movimentos anti-imperialistas, entre outros movimentos que se vê presente na América Latina e, dessa forma, ancorar-se neles.

De modo a retomar e dar consistência para a conclusão deste trabalho, pode-se definir esta *opção decolonial* como a maneira em que um grupo de latino americanistas encontraram para denunciar que, mesmo com a superação do colonialismo, heranças/feridas ficaram em meio à sociedade. Feridas estas encontradas até os dias atuais nos âmbitos sociais, culturais, econômicos, políticos. Estas heranças do período colonial ficaram tão fortemente impressas na sociedade latino-americana que se pode pensar em até mesmo na formação subjetiva do ser como um dos âmbitos colonizados, ou como Herrera pontua (2024, p. 151, Tradução Nossa), “uma vez superado o colonialismo, ficou enraizado nas sociedades latino americanas a chamada colonialidade do poder e do ser, fenômeno que potencializou o eurocentrismo nas esferas da produção espiritual das sociedades”.

Estes desenvolvimentos, que estão sendo abordados pelas teorias decoloniais, encontram reflexões semelhantes com as demais teorias latino americanistas, sejam elas filosóficas ou não. Portanto, ao que parece, as teorias decoloniais encontram solos férteis para seus plantios em terras vizinhas de luta, podendo direcionar ainda mais suas teorias para uma práxis transformadora e formadora de um sujeito genuinamente latino americano.

## 6. PALAVRAS FINAIS

Após estas análises bibliográficas de alguns dos principais termos para Marx e Engels bem como para as teorias que formularam a concepção que se tem hoje sobre colonialidade, percebem-se semelhanças quando o discutido é a quem se refere estas teorias, mesmo embora os intelectuais da decolonialidade tenha afirmado que há uma oposição entre os pensamentos de Marx e Engels, e até mesmo do marxismo, para com os pensamentos latino-americanistas.

O intuito deste trabalho foi de reviver a discussão marxista que incide na América Latina. Repensar um marxismo, para além da Europa - adaptado à realidade Latino Americana, traz horizontes potenciais de interpretação da realidade ainda mais aguçados – tornando-se, assim, um complemento para as teorias latino americanas que buscam a emancipação dos *subalternos*. Complementando as teorias de Marx e Engels com a concepção de colonialidade, entende-se uma América que passou por uma colonização que não só explorou o território de forma econômica, mas também como uma maneira de impor uma cultura, uma subjetividade e uma epistemologia colonial.

Na esfera da ideologia pregada por Marx e Engels, a colonialidade do ser pode ser estudada sob uma perspectiva de uma alienação mais ampla, que não só leva ao trabalhador a crer no que a classe dominante deseja, mas que também deixa o ser humano vulnerável a construção de subjetividades alheias impostas de maneira alienante. Entender esta discussão acerca da formação de uma consciência alienada, automaticamente traz à tona uma interpretação da realidade que torna claro o entendimento de que cada vez mais se vê a classe trabalhadora sustentando as ideias da classe dominante.

De maneira sintética, Carvalho (2021) propõe um esquema que demonstra uma possível interseccionalidade entre o marxismo e a decolonialidade. Segundo a pesquisadora, pode-se relacionar as pesquisas que dizem respeito a decolonialidade com os estudos marxistas através de três eixos, ou seja, (1) o eurocentrismo presente no marxismo precisa passar por uma desmistificação, mostrando seu grande potencial de interpretação da realidade latino-americana mediante o materialismo histórico-dialético, (2) é fundamental também correlacionar a concepção de classes com as questões de gênero, raça e classe para que (3) o marxismo e a decolonialidade caminhem em conjunto buscando uma práxis revolucionária.

O caminho a ser trilhado conjuntamente pode ser entendido pela interseccionalidade entre o debate acerca da luta de classes, raça e gênero. Esta



interseccionalidade é importante enquanto busca entender a realidade latino-americana apontando a contradição entre as classes em luta juntamente das opressões abordadas pelas discussões de raça e gênero. Julga-se importante esta interseccionalidade pois levar em consideração somente a investigação acerca da luta de classes na América Latina pode levar a um reducionismo do debate, assim como entender esta realidade somente abordando as questões de gênero e raça pode levar a um debate raso que não consiga enxergar o capitalismo imperialista como uma ferramenta opressora, segundo Carvalho (2021).

Ao que parece, ao se fazer uma análise cuidadosa dos escritos de Marx e Engels seria possível entender o contexto em que estes pensadores se encontravam. Ao desmistificar o eurocentrismo presente na natureza do marxismo, novos horizontes metodológicos surgirão voltados para uma *práxis* revolucionária. Entende-se por desmistificar o eurocentrismo, entender o contexto, mas sem o ignorar, já que o eurocentrismo é uma das principais pautas do qual a decolonialidade se debruça à investigação.

Como se vê no primeiro capítulo deste mesmo trabalho que se lê, Marx e Engels debruçam sobre a ideologia dominante, entendendo como ela é possível, haja vista que a consciência humana, para estes filósofos, é fruto da existência histórica e social do ser humano, ou melhor, entende-se um sujeito historicamente construído.

Deste ponto, pode-se pensar, na América Latina, pontos que leve a considerar as questões de gênero, raça e classe, bem como a consciência como fruto de uma colonização. Entretanto, não se limita somente a estes pontos, Marx e Engels por mais que não se tenham escritos/estudos voltados ao assunto do colonialismo de forma exclusiva, alguns textos demonstram que já haviam algumas preocupações quanto ao colonialismo Europeu, como é o caso do Manifesto do Partido Comunista (2017) que Marx e Engels escrevem, de forma pontual, sobre o colonialismo. Desta maneira, estes filósofos tratavam o colonialismo como um dos aspectos da expansão do capitalismo no mundo, segundo Carvalho (2021).

Importar o materialismo histórico-dialético à América Latina permitiria que esta metodologia auxiliasse no momento de interpretar a realidade em seus particularismos tanto epistemológicos quanto em seus particularismos ontológicos, fazendo com que o latino americano obtivesse uma ideia de realidade mais concreta, haja vista que esta é uma metodologia que visa elaborar teorias críticas para com a realidade das relações sociais capitalista. É importante a concepção de *importação* da metodologia, pois pensar o

materialismo histórico-dialético dentro da cultura Europeia, não levaria a compreensão da realidade Latino-Americana. Por isso, Carvalho (2021, p. 23) vai dizer que “A totalidade encontra-se (*sic*) permeada por várias complexidades e a dimensão latino-americana é uma delas; portanto uma perspectiva latino-americana dentro da análise do marxismo é fundamental”. Sendo possível, após a superação do eurocentrismo presente no marxismo, relacionar as questões de raça e gênero com a luta de classes.

Com a chegada do neoliberalismo na América Latina, torna-se ainda mais fundamental pensar os estudos a respeito da colonialidade paralelamente às teorias marxistas para que sejam unificadas as lutas de classe, raça e gênero contra o imperialismo capitalista. Esta discussão pode ser inserida criticamente sob as lentes polidas pelo materialismo histórico-dialético que visa uma *práxis* revolucionária juntamente com os estudos sobre a colonialidade que denuncia estas formas de poder hegemônico imperialista.

Esta intersecção da qual se fala a linhas anteriores se mostra emergentes na América Latina, pois apenas pensar a luta de classes, pelas perspectivas marxistas, pode trazer ao debate uma visão reducionista e mecanicista, ou seja,

uma abordagem centrada apenas na questão de classe tende a promover uma visão mecanicista e reducionista das condições materiais de uma sociedade, a partir de uma narrativa estática que prioriza apenas o proletariado como sujeito revolucionário dentro de um sistema que já desenvolveu plenamente suas relações capitalistas de produção (Carvalho, 2021, p. 24 – 25)

E, para além dos problemas que emergem de um marxismo que não pensa as questões de gênero e raça, pode-se pensar em certas problematizações ao que se aproxima o pensamento latino americano que não compreende o acesso a um marxismo adaptado à Latino América. Um dos pontos que se pode pensar é o caso das identidades, pois caso não se leve em consideração a luta de classes nas discussões que englobam gênero e raça, pode-se cair em discussões superficiais e reformistas, podendo levar a uma política de inclusão no sistema neoliberal que avança na América Latina de modo geral, como afirma Carvalho (2021).

Repensar esta cultura hegemônica europeia na América sob as lentes do materialismo histórico-dialético é compreender este movimento ideológico colonial que tanto Marx & Engels, quanto os teóricos latino americanistas criticam. Entender a ideologia sob uma perspectiva da colonização, abre espaços ao diálogo de aprofundamento das causas e, portanto, de seus efeitos.

O que se vê tanto em Marx & Engels quanto nas teorias latino americanas que dialogam com os conceitos de colonialidade é um projeto de emancipação e de luta contra o imperialismo. Portanto, estas teorias latino americanas não podem ser enxergadas distantes de uma *práxis revolucionária* que busca emancipar o ser humano das garras do imperialismo. Mesmo que seja complexa esta intersecção, ainda assim é uma intersecção necessária e urgente para que se possa ter uma noção mais concreta da realidade somada à metodologia que subverta a opressão através de uma agenda emancipatória da América latina para então poder se pensar a subjetividade latino-americana como um engendramento ideológico da colonização.

## 7. REFERÊNCIAS

ALMADA, L. **The Development of Latin American Philosophy**. JSRI Occasional Paper No. 77. East Lansing, MI: The Julian Samora Research Institute, Michigan State University, 2019.

ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. **Abya Yala Como Território Epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica**. Revista Interterritórios, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 42-64, 2015.

ARDILES, Osvaldo; Et al. **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Bonum Saci, 1973.

BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad**. 3. ed. Bilbao: Deusto Publicaciones, 2010.

BONDY, Augusto Salazar. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** 16. ed. Espanha: Siglo XXI Ediciones, 2002. 96 p.

BOY, Francisco Cuenca. **Yanaconazgo y derecho romano: ¿una conjunción extravagante?**. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, Santander, n. 28, p. 401-424, 2006. SciELO Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). <http://dx.doi.org/10.4067/s0716-54552006000100012>.

CARVALHO, Caroline Spagnolo. **DIÁLOGOS ENTRE MARXISMO E DECOLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA: em busca de uma práxis revolucionária**. In: XVIII CONGRESSO INTERNACIONAL FOMERCO, 18., 2021, Rio de Janeiro. Anais. Rio de Janeiro: FoMerco, 2021. p. 1-28. Disponível em: [https://www.congresso2021.fomerco.com.br/resources/anais/14/fomerco2021/1631184470\\_ARQUIVO\\_f6604250b4f2fbdb5e80e32799c4aeed.pdf](https://www.congresso2021.fomerco.com.br/resources/anais/14/fomerco2021/1631184470_ARQUIVO_f6604250b4f2fbdb5e80e32799c4aeed.pdf). Acesso em: 18 fev. 2024

CARVALHO, Eugênio Rezende de. **A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia americana (1968-1969)**. In: IX encontro internacional da ANPHLAC 2010, goiás. Comunicação. 2010. p. 1-9.

CEPAL. **A importância de Raúl Prebisch no século XXI**. 2012. Disponível em: [https://www.cepal.org/notas\\_p/74/EnFoco\\_3](https://www.cepal.org/notas_p/74/EnFoco_3). Acesso em: 18 nov. 2022;

CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. 9. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CISNE, Mirla. **Feminismo e marxismo: apontamentos teórico-políticos para o enfrentamento das desigualdades sociais**. Serviço Social & Sociedade, [S.L.], n. 132, p. 211-230, ago. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.138>;

GRANDA, Fernando de Trazegnies. **Paradojas de la Modernización: el contrato de enganche**. *Thémis: Revista de Derecho, Peru*, n. 20, p. 13-20, 1991.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. *Periferia*, v. 1, n. 2, 2012. DOI: 10.12957/periferia.2009.3428. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3428>. Acesso em: 4 jan. 2024.

HENRICH, Dieter. **Pensar e ser si mesmo: preleções sobre a subjetividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

HERRERA, Maria Luz Mejías. **La teoría decolonial: Un análisis en perspectiva crítica**. In: NEUBAUER, Vanessa Steigleder *et al.* *Linguagem, Hermenêutica e Teoria Crítica*. 1. ed. Cruz alta: Ilustração, 2024. cap. 7, p. 141-154. ISBN 978-65-85614-94-8

KIRCHNER, Renato. **A ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA: um modo original de compreender o ser humano**. *Nufem: Phenom. Interd, Belém*, v. 8, n. 2, p. 112-128, ago. 2016.

LENIN, Vladimir Ilyich Ulianov. **A Terceira Internacional e seu lugar na história [1919]**. 2020. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1919/04/15.htm>. Acesso em: 28 dez. 2023.

MALDONATO-TORRES, Neson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo**

de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global Editora, 1985.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **A ideologia Alemã**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MIGNOLO, Walter. **Postoccidentalismo: el argumento desde América latina**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). *Teorías sin disciplina: (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. p. 1-221.

\_\_\_\_\_. **Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento**: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. Durham - Eua: Tabula Rasa, 2005;

\_\_\_\_\_. **El lado más oscuro del Renacimiento**. Universitas Humanística, Bogotá, v. 1, n. 67, p. 165-203, maio 2009. Semestral.

\_\_\_\_\_. **Desobediência Epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la modernidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

ORTEGA y GASSET, José. Lección IX: El tema de nuestro tiempo. Una reforma radical de la filosofía. El dato radical del universo. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. La vida de cada cual. In: ORTEGA y GASSET, José. **¿QUÉ ES FILOSOFÍA?** Madrid: Revista de Occidente, 1957. Cap. 9. p. 80-91.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. **Do epistemicídio: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiaspórico.** *Problemata*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 167-194, nov. 2019. *Problemata: International Journal of Philosophy*. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49136>;

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. La colonialidade del ser y la interculturalidade. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayán: Colección Políticas de La Alteridad, 2010. Cap. 7. p. 155-182;

RIOS MARTINS, A. L. **Tempo, espaço e subjetividades: A emergência do conceito de colonialidade do ser.** *Revista de Teoria da História, Goiânia*, v. 26, n. 2, p. 177–183, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/77280>. Acesso em: 14 fev. 2024;

RODRIGUES, Fernando. **Heidegger face à metafísica como ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930).** *Princípios, Natal*, v. 18, n. 30, p. 233-252, jul. 2011;

RUBBO, Deni Alfaro. **Por uma esquerda marxista decolonial: Mariátegui e a crítica da modernidade ocidental.** *Crítica Marxista, Campinas*, v. 51, p. 131-145, nov. 2020;

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado, Violência.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011. 152 p;

SEABRA, Raphael Lana. **MARIÁTEGUI E A REALIDADE LATINO-AMERICANA.** *Emblemas: Revista do Departamento de História e Ciências Sociais - UFG/CAC, Goiás*, v. 10, n. 1, p. 51-70, jul. 2013. Semestral.

SOARES, Telmir de Souza. **Considerações sobre a filosofia latino-americana.** *Problemata*, Mossoró, v. 7, n. 3, p. 46-65, dez. 2016. *Problemata: International Journal of Philosophy*. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i3.32083>.

SOFISTE, Juarez. **Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia?** *Juiz de Fora: Revista Ética & Filosofia Política*, v. 8, n. 1, jun. 2005. Semestral. Disponível em: [https://www.ufjf.br/pensandobem/files/2009/10/Filosofia-Latino-americana-filosofia-da-liberta%C3%A7%C3%A3o-ou-liberta%C3%A7%C3%A3o-da-filosofia\\_-Juarez-](https://www.ufjf.br/pensandobem/files/2009/10/Filosofia-Latino-americana-filosofia-da-liberta%C3%A7%C3%A3o-ou-liberta%C3%A7%C3%A3o-da-filosofia_-Juarez-)

Sofiste.pdf. Acesso em: 06 jun. 2023.

TRINDADE, Vanderlei Luiz. **O DEBATE ENTRE SALAZAR BONDY E LEOPOLDO ZEA.** 1998. Disponível em: <http://www.ifil.org/Biblioteca/trindade.htm>. Acesso em: 06 jun. 2023.

ZANELLA, José Luiz. **A crítica de Marx e Engels ao domínio das ideias: a ideologia.** Faz Ciência, Francisco Beltrão, v. 1, n. 6, p. 11-27, mar. 2004. Semestral.

ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más.** 20. ed. Espanha: Siglo XXI Ediciones, 1989.