



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

GLAUBER D'LAMBERT VILAR PEREIRA

**LABIRINTOS DA COLONIALIDADE: MITO E MEMÓRIA SOCIAL EM TORNO AO
DISCURSO SOBRE A MEXICANIDADE.**

Rio de Janeiro
Setembro de 2024

GLAUBER D'LAMBERT VILAR PEREIRA

**LABIRINTOS DA COLONIALIDADE: MITO E MEMÓRIA SOCIAL EM TORNO AO
DISCURSO SOBRE A MEXICANIDADE.**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Memória Social no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Orientador: Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz

Rio de Janeiro
Setembro de 2024

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

V VILAR PEREIRA, GLAUBER D´LAMBERT
LABIRINTOS DA COLONIALIDADE: MITO E MEMÓRIA SOCIAL EM
TORNO AO DISCURSO SOBRE A MEXICANIDADE / GLAUBER D´LAMBERT
VILAR PEREIRA. -- Rio de Janeiro, .

Orientador: JAVIER ALEJANDRO LIFSCHITZ.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória
Social, .

1. MITO. 2. IDENTIDADE NACIONAL. 3. OCTAVIO PAZ. I.
LIFSCHITZ, JAVIER ALEJANDRO, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL**

**LABIRINTO DA COLONIALIDADE: MITO E MEMÓRIA SOCIAL EM TORNO AO
DISCURSO SOBRE A MEXICANIDADE**

GLAUBER D'LAMBERT VILAR PEREIRA

Aprovada em 02/09/2024

BANCA EXAMINADORA (Defesa de dissertação)

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz (Orientador)
UNIRIO

Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima
UNIRIO

Prof. Dr. Rodrigo Labriola
UFRJ

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelo apoio incondicional e a confiança de sempre em minhas escolhas.

Ao meu orientador, prof. Javier Lifschitz, por ter acreditado e abraçado o projeto, por sua orientação serena e pela parceria ao longo do percurso mesmo quando estive em maior dificuldade.

Ao PPGMS como um todo, professores e colaboradores, pelo acolhimento e inclusão de um discente que em busca da identidade latino-americana acabou por encontrar a sua própria como neurodivergente.

Do contrário eu não teria chegado até aqui.

RESUMO

Neste trabalho investiga-se o uso do mito como recurso discursivo no enfrentamento ao problema da colonialidade e na construção intelectual da identidade mexicana na primeira metade do século XX. Após uma apresentação da condição pós-colonial do continente latino-americano a partir do conceito de colonialidade, avalia-se os limites da proposta nacionalista de enfrentamento ao problema pela via mítica questionando o próprio mito como categoria válida desde uma perspectiva epistemológica mais ampla. Em seguida a pesquisa investiga as soluções de dois intelectuais mexicanos diante deste debate, o filósofo Leopoldo Zea e o poeta Octavio Paz. A pesquisa é dividida em quatro partes, aborda a colonialidade, a categoria do mito, as raízes históricas da revolução mexicana e o nacionalismo pós-revolucionário na obra do filósofo Leopoldo Zea, e finalmente a visão mitopoética de Octavio Paz. Conclui-se que o mito desempenha um papel crucial, mas ambíguo, na formação da identidade nacional e na resposta ao legado colonial.

Palavras chave: Mito; Identidade; México; Octavio Paz; Colonialidade.

ABSTRACT

This work investigates the use of myth as a discursive resource in addressing the problem of coloniality and the intellectual construction of Mexican identity in the first half of the 20th century. After presenting the post-colonial condition of the Latin American continent through the concept of coloniality, the research assesses the limits of the nationalist approach to the problem via myth, questioning the validity of myth as a category from a broader epistemological perspective. The study then examines the solutions proposed by two Mexican intellectuals in this debate, the philosopher Leopoldo Zea and the poet Octavio Paz. The research is divided into four parts, addressing coloniality, the category of myth, the historical roots of the Mexican Revolution and post-revolutionary nationalism in the work of philosopher Leopoldo Zea, and finally the mythopoetic vision of Octavio Paz. It concludes that myth plays a crucial but ambiguous role in the formation of national identity and in responding to the colonial legacy.

Keywords: Myth; Identity; Mexico; Octavio Paz; Coloniality.

Sumário

Introdução.....	8
1. A estratégia do discurso cultural modernista latino-americano no enfrentamento à colonialidade	11
1.1 O problema da colonialidade do saber como marco ontológico na invenção da identidade latino-americana.....	11
1.2 A América-Latina como mito: o imaginário americanista.....	18
1.3 A ensaística latino-americana no campo de luta pela memória.....	26
2. Descolonização e fascismo: a disputa pelo mito como alternativa à colonialidade do Ser.....	33
2.1 O Uso do mito na modernidade e a necessidade de uma perspectiva crítica.....	33
2.2. O Mito Grécia: sobre a ideia do Mythos em seu sentido tradicional.....	44
2.3. Mito desobediente como novo paradigma: A necessidade de pensar a decolonização também desde Europa.....	53
3. La mexicanidad como mito fundador.....	61
3.1. O problema da unidade: uma breve contextualização histórica sobre o Porfiriato e a Revolução.....	61
3.2. A agonia de Hipérion: entre modernidade e tradição.....	71
3.3. Filosofia da História Mexicana: A saída racionalista de Leopoldo Zea.....	80
4. O mito Octavio Paz.....	91
4.1. O surrealista tardio: de encontro às raízes românticas da mexicanidade.....	91
4.2. <i>El laberinto de la soledad: mito ordenador</i>	102
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
6. REFERÊNCIAS.....	112

Introdução

O objetivo desta pesquisa é investigar as respostas e estratégias usadas no cenário intelectual mexicano ao problema da identidade nacional durante o período pós-colonial da América Latina e do próprio México durante a reabertura política do país na primeira metade do século XX. Se trata de entender os elementos que conformaram o nacionalismo historicista e romântico mexicano e que contribuiu para alçar a questão da identidade latino-americana ao status de problema filosófico em todo continente na década de 1950.

Neste cenário amplo e multidisciplinar de debate o discurso mítico romântico é posto por alguns intelectuais como contraponto ao reducionismo limitante da racionalidade técnica e como apoio na construção da identidade e da memória cultural daquele país que se autoafirma pela voz destes mesmos pensadores como uma original e autêntica forma de pensar e ser no mundo.

O interesse pelo tema parte das questões levantadas pelo historiador brasileiro Eugênio Rezende de Carvalho¹ sobre a polêmica envolvendo a existência ou não de uma filosofia autenticamente latino-americana no final da década de 1960, que em amplitude continental envolveu principalmente os nomes do filósofo peruano Augusto Salazar Bondy e do mexicano Leopoldo Zea. Esta pesquisa volta-se ao México da década de 1950 para entender de que maneira o pensamento filosófico de Zea se insere na multifacetada dinâmica cultural do agitado período pós-revolucionário, tomando para si o desafio de pensar a identidade latino-americana e mexicana.

A hipótese inicial é de que a literatura e não a filosofia detém historicamente o protagonismo deste debate sobre a identidade nacional, e que ainda que Leopoldo Zea consiga em alguma medida dar certa visibilidade à filosofia através de seu trabalho, seu pensamento não consegue neste primeiro momento de sua produção intelectual dar um sentido claro para a problemática. É o poeta Octavio Paz quem revigora a discussão a partir de uma perspectiva politicamente mais aberta do problema, em seu ensaio *Labirintos da Solidão*, de 1953.

¹ CARVALHO, Eugênio Rezende, A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia americana (1968-1969), anais do 9º encontro internacional da ANPHLAC – Associação Nacional de Pesquisadores em História das Américas. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 26 a 29 de julho de 2010.

Diante disso a questão que norteia essa investigação é principalmente entender por quê o retorno ao mito aparece com tanta força nas leituras sobre o continente, inclusive balizando a resposta de Octavio Paz em seu ensaios onde recoloca o problema a partir de uma nova visão mitopoética da realidade.

Para este fim a pesquisa foi dividida em quatro partes: no primeiro capítulo apresentamos o problema da colonialidade baseado no trabalho de alguns pensadores do contemporâneo pensamento Decolonial latino-americano. O objetivo é situar o contexto sócio-político em que se fez necessário aos intelectuais modernistas mexicanos pensarem e proporem um modelo de identidade nacional baseado em um grande projeto de unificação; a partir disso é possível entender como o mito aparece em seus discursos como uma possibilidade de escolha teórica de enfrentamento à colonialidade. Finalmente analisaremos como a literatura, mais especificamente em sua forma ensaio, inicialmente toma o protagonismo deste debate a partir de uma relação ambígua de continuidade e ruptura com o problema que pretende combater.

Na segunda parte é feita uma leitura crítica da categoria mito, nela analisamos o contexto mais amplo do ressurgimento do tema mítico no século XX mais além do nacionalismo cultural interno do México. A partir do pensamento do mitólogo italiano Furio Jesi em sua leitura e apresentação de elementos do pensamento do historiador das religiões Micea Eliade e do antropólogo Claude Levy Strauss – mitólogos que influenciam em alguma medida o pensamento do poeta Octavio Paz - mostra-se o problema que surge com a escolha da categoria Mito nos termos modernos como uma saída válida para o problema inicial da colonialidade, uma vez que sua revalorização como horizonte simbólico e mnemônico de construção da identidade não supera a dicotomia epistemológica sobre a qual baseou-se a exploração colonial, o mito aparece como a outra face da mesma moeda.

Para corroborar esta afirmação, em seguida voltamos à Grécia arcaica através do relato historiográfico para compreender o sentido original da palavra mito e o contexto social e cultural em que ela surge, marcando a radical diferença de sua suposta continuidade moderna. Finalizando esta segunda parte é apresentado o pensamento do filósofo alemão Walter Benjamin como uma tentativa daquele período entreguerras para pensar a saída do labirinto colonial através e para além do mito.

Na segunda metade da pesquisa investigamos o contexto mexicano mais a fundo, primeiramente as raízes históricas da revolução mexicana e do nacionalismo pós-revolucionário. É apresentado um breve resumo sobre o período da ditadura do general

Porfirio Díaz que termina com a explosão da revolução. Essa exposição será a base para entender o contexto da atuação do grupo filosófico existencialista Hipérion e a discussão no período pós-revolucionário sobre o tema da mexicanidade.

Estudamos ainda a atuação do mesmo grupo filosófico à luz das contradições que a modernidade impõe a seus objetivos autodeterminados e o problema de sua escolha por erigir uma memória cultural e uma filosofia própria desde o marco epistemológico exclusivo do pensamento europeu. No que diz respeito ao mito, o Hipérion não só toma como herança a retórica nacionalista que se apoia na fundação mítica do continente e que será analisada na primeira parte, como não questiona a unicidade do ego cogito colonial de acordo com o estudo crítico do segundo capítulo, postura que fica evidente quando é investigado o historicismo do filósofo Leopoldo Zea, o principal nome do grupo Hipérion. Sua leitura para o problema da colonialidade acaba por fundar um novo mito de origem baseado na dinâmica de categorias filosóficas genéricas com a qual classifica a população e os fatos históricos do país.

E finalmente no quarto e último capítulo da pesquisa analisamos a visão mitopoética de Octavio Paz que fundamenta sua resposta ao problema da suposta essência do ser mexicano. Na primeira subseção deste capítulo apresentamos a trajetória de Octavio Paz e o situamos no debate, assim como buscamos resgatar elementos de seus pressupostos filosóficos que justificam sua atuação intelectual e sua escolha pelo mito. Na segunda parte apresentamos e estudamos o mito novo de Octavio Paz presente em Labirintos da Solidão como o prenúncio otimista da possibilidade de saída da condição pós-colonial mexicana.

1. A estratégia do discurso cultural modernista latino-americano no enfrentamento à colonialidade

1.1 O problema da colonialidade do saber como marco ontológico na invenção da identidade latino-americana.

Ao analisar a condição dos Estados-Nação modernos que compõem a América Latina, a socióloga Catherine Walsh (2008) argumenta que sua existência baseia-se em um sistema de eixos que legitimam arbitrariamente seu funcionamento de acordo com uma lógica de caráter colonial, ou seja, desde seu surgimento até o presente momento esses Estados supostamente democráticos tem trabalhado no intuito de manter a dominação econômica, política, social e cultural visando primordialmente a atender aos interesses e a manutenção de lucros e dividendos do grande capital e do mercado mundial.

Essa ambiguidade fundacional se reflete no caráter monocultural dessa organização institucional e política que persiste, mesmo mais de um século após a libertação e independização em relação aos Estados metropolitanos de Europa, atuando diametralmente no sentido oposto dos interesses de sua população. Esse sistema estrutura-se não somente em torno da dominação política direta, baseada na hierarquização e centralização do poder, a obsessão histórica pela homogeneização e unidade de suas populações articula-se ainda com outros dois elos na cadeia de dominação: a colonialidade epistemológica e ontológica.

Ao apresentar a ideia de um pensamento decolonial, Walsh explica que a decolonização se afirma baseada na consciência adquirida da existência deste tripé que foi especializado e aprimorado ao longo da empreitada colonial que iniciou-se com a chegada de Colombo. Diferentemente da colonização que impôs-se por meio da força das armas, da escravização e da espoliação e apagamento das antigas estruturas sociais que habitavam o continente, a colonialidade apresenta-se como o resíduo ideológico que privatiza e mobiliza o imaginário geral, o saber e o ser da população a favor da contínua manutenção e ordenamento deste *way of life* burguês e liberal, e sendo assistido pela convivência das elites *criollas* herdeiras da acumulação primitiva posta em prática durante

o período da colonização. Para o filósofo Porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, podemos definir a colonialidade como:

Um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre os povos ou nações, na verdade se refere a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça. (MALDONADO-TORRES, 2007, p.131)

Se por um lado a colonização se reestruturou dialeticamente na forma contemporânea da colonialidade, paralelamente ela foi acompanhada por diversos motins, revoltas e tentativas de resistência popular no intuito de parar ou retroceder esse processo, mas sem que esse antagonismo tivesse de fato algum tipo de protagonismo em suas lutas nacionais. Um exemplo foi o período das lutas de independência que tiveram início por volta da segunda década do século XIX, o problema da colonialidade do poder era o ponto mais imediato e óbvio, embora pouco problematizado e visto em um sentido ainda muito restrito, pois não esteve em pauta a hierarquização racial da sociedade, sua colonialidade e superexploração interna, nem seu caráter arbitrário e antidemocrático; a elite liberal que a encabeçou não formulou qualquer questionamento sobre o papel de subalternidade que indivíduos racializados pelo sistema colonial - negros e indígenas, sobretudo mulheres – ocupavam em suas sociedades.

Discutiu-se primordialmente a necessidade de autonomia política do Estado em relação à colônia e o deslocamento do poder político colonial para as elites *criollas* locais. Somente em princípios do século XX começa a aparecer para a consciência geral da intelectualidade dos países latino-americanos os primeiros vislumbres e questionamentos do que Walsh e Maldonado Torres chamam de colonialidade do Ser, ou seja, esta intelectualidade que estará a par dos processos de modernização e reintegração de suas nações junto ao complexo cultural internacional no período pós-colonial percebe que apesar da libertação política, da consolidação do sistema capitalista com toda sua teia burocrática institucional e de infra-estrutura, que em vários casos foram viabilizados por meio de sangrentas e longevas ditaduras, ainda persiste uma diferença de subjetividade em relação ao europeu como consequência do longo período de inferiorização, subalternização e desumanização a que esses povos foram submetidos. Como explica Walsh, neste contexto:

“Los más humanos son los que forman parte de la racionalidad formal –la racionalidad medio-fin de Weber que es la racionalidad de la modernidad concebida a partir del individuo «civilizado»–. Es a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, históricamente haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados.” (WALSH, C. 2008, p.138).

Pressupondo a existência dessa diferença ontológica imposta pela colonialidade do Ser, a intelectualidade dos países da América Latina naquele momento histórico reivindicarão para si mesmos a categoria da etnicidade com o objetivo de revalorizar e reparar os efeitos culturais deletérios da sua condição pós-colonial. O que a empolgação romântica e nacionalista não percebeu até aquele momento era que o referencial teórico do qual disponibilizava para construir sua identidade étnica, e o próprio conceito de identidade adotado aos moldes da filosofia grega desde Parmênides de Eleia em sua forma lógica doutrinária o ser é, e o não-ser não é, foram a base da epistemologia que buscavam combater.

Como bem destaca Catherine Walsh a categoria “étnico”, ou seja, a latinidade como imagem representativa de um conjunto étnico a que supostamente todo latino-americano deveria sentir-se pertencente pode ser vista desde duas perspectivas: a primeira que parte do direito de reconhecimento e reparação, ou seja, reivindica a existência de uma categoria jurídica que denuncia a incômoda existência de uma pluralidade a quem se é negada sua memória, sua história, sua cultura e humanidade no espectro de cada ser nacional, mesmo que essa caixa da etnicidade atue como um verdadeiro quarto de despejo em que uma difusa massa de grupos humanos é incluída de forma redutora.

É justamente neste ponto que nos aparece a segunda perspectiva, pois ao ser incluídos nesta etnicidade criada – etnicidade que não é uma via de mão dupla, a condição do branco como raça ou etnia é diluída ou inexistente, portanto neutra e universal – tornam-se uma categoria “especial” dentro das sociedades pretensamente “universalistas” que compõem, e que segundo Walsh, podem perpetuar a colonialidade do ser se não apontam para mudanças das estruturas institucionalizadas que seguem mantendo e reproduzindo a racionalidade da modernidade como uma norma ontológica. Para a socióloga:

“Es esta matriz de colonialidad en su conjunto que ha estructurado –y sigue estructurando – las sociedades de América, dando el marco (capitalista, moderno, colonial, cristiano) para la vida en sociedad «nacional»; es desde allí que la ambigüedad fundacional de la nación y su modelo de Estado y sociedad excluyentes asumen base y toman fuerza.” (WALSH, C. 2008. p. 139).

É aquilo que o filósofo mexicano Leopoldo Zea, em seu escrito *America como conciencia* de 1953 mal parece perceber ao analisar acertadamente a relação entre a conquista das Américas com o ímpeto moderno da filosofia de Rennée Descartes. Para Zea o filósofo francês foi a referência da *psyché* europeia conquistadora que aspirava ao surgimento de uma Europa renovada moralmente nas terras do novo mundo, neste primeiro momento o mexicano não vê que essa herança colonial mais do que importar um modelo de pensamento idealista e utópico, desejoso de realizar grandes façanhas ao qual deveríamos aderir, esconde o aspecto epistemológico dessa matriz de dominação.

O filósofo e historiador argentino Enrique Dussel revisitando essa relação de forma crítica cinquenta anos depois e desde sua filosofia da libertação que contara com a adesão do próprio Zea, aponta para o fato de que a revolução causada pelo pensamento de Descartes no campo das ideias, longe de impulsionar o desenvolvimento do mundo colonial, na verdade deve sua existência quase totalmente à grande “descoberta” do outro lado do oceano Atlântico que foi o continente americano.

Para Dussel a leitura dominante europeia sobre o que chama o mito da modernidade “não é nada mais que o espelhismo eurocêntrico que não se auto-descobre desde o século VIII como uma civilização periférica, secundária, isolada, enclausurada, sitiada por e frente ao mundo muçulmano mais desenvolvido e conectado com a história da Ásia e da África até 1492.” (DUSSEL, 2008, p.157)

Descartes nasce cerca de um século após a conquista e marca o começo da passagem da antiga ordem epistemológica e ontológica cristã escolástica espanhola à nova ordem secularizada tecno-científica anglo-teuto-saxônica; foi estudante e crítico da escolástica em que fora educado, matemático, criador do método cartesiano e do *ego cogito* que dará a base filosófica das ciências dali em diante. Para o sociólogo Ramón Grosfoguel qualquer debate sobre o surgimento dessas novas estruturas de conhecimento deve partir de Descartes, pois “a nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo “Eu”.” (GROSFOGUEL, 2016, p.28).

Essa nova posição muda o centro do conhecimento desde que Constantino adotou o cristianismo como a religião do império romano. Mesmo que não se excluísse necessariamente a existência de Deus, no novo cenário o conhecimento torna-se possível a partir do próprio homem como imagem e semelhança do deus criador, dotado de racionalidade e livre arbítrio. Este novo sujeito cartesiano substitui Deus como a nova

fundação do conhecimento e seus atributos constituem a secularização dos atributos do deus cristão.

Para que Descartes pudesse levar a cabo esse deslocamento do conhecimento e o centrasse no homem foi preciso que primeiro radicalizasse o dualismo mente e corpo. Segundo Dussel “Descartes necessitava então afirmar a substancialidade da alma, para ter todas as garantias suficientes contra os céticos da possibilidade de uma *mathesis universale*, de uma certeza sem possibilidade de dúvidas” (DUSSEL, 2008, p.164). Descartes anuncia que alma e corpo são substâncias diferentes que coexistem no mesmo indivíduo. Para justificar um conhecimento possível a partir do homem era preciso que a alma, a parte divina e cognoscível, não fosse enganosa como os sentidos do corpo em seu eterno devir; para isso deveria ser de natureza diferente, mas de alguma maneira precisava estar ligada a ele, pois somente o corpo poderia mediar a relação entre a alma, a razão e o mundo externo.

A afirmação da substancialidade da alma permitia também defender a possibilidade de um conhecimento não situado e não temporal, mas universal e além de qualquer existência, tal qual se imaginava ser o conhecimento vindo de Deus. Baseado nessa distinção o corpo, pura *res extensa*, é inferior à *res cogitans*, e ainda, essa *res cogitans* tem por capacidade produzir conhecimento universal, pois não é da mesma substância que a matéria, ela compartilha de outra substância de origem mais nobre. Mas até aqui ainda não se resolve o problema porque é necessário provar que a razão, como substância especial que é, tem a capacidade de alcançar o conhecimento pelas próprias forças, sem depender de outrem ou de Deus.

Descartes lança mão do método solipsista. “Com o método do solipsismo, o sujeito pergunta e responde questões num monólogo interior até alcançar a certeza do conhecimento.” (GROSFOGUEL, 2016, p.29). Teoricamente esse método deu total liberdade ao homem como produtor do conhecimento, mas ao mesmo tempo exime esse ser que pensa de qualquer responsabilidade ética com o outro. Essa nova justificação aparecerá na “segunda modernidade” como chama Enrique Dussel, mas antes mesmo de Descartes já se conhecia o argumento falacioso que defendia a práxis civilizatória colonial como dom divino, ou seja, a cultura dominante outorga a mais atrasada os benefícios da civilização em nome de Deus.

Inicialmente colonizava-se em nome de Deus, e com a crise do domínio ibérico ganha força a justificação filosófica de Descartes na continuidade e expansão deste domínio. A denúncia de Dussel ao cartesianismo, entre outras coisas, busca mostrar que o mito

moderno de Descartes surge sobre a herança colonial como uma nova faceta. Para que surgisse o *ego cogito* cartesiano foi necessário que primeiro houvesse o *ego conquiro* colonial. Para que o europeu do século XVII se imaginasse como o centro do mundo foi preciso que primeiro se conquistasse esse mundo. Que no caso da Europa moderna foi herdado do domínio da Europa do Sul no atlântico. “O *Ego extermino* é a condição sócio histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego coquiro* e o *Ego cogito*.” (GROSFOGUEL, 2016, p.31).

Descartes não funda somente o “Eu” europeu universal, mas ao mesmo tempo também funda o não-ser do colonizado. Como bem observa Maldonado-Torres “penso, logo sou” tem ao menos duas dimensões insuspeitas; debaixo do “eu penso” poderíamos ler “outros não pensam” e no interior do “sou” podemos localizar a justificação filosófica para a ideia de que “outros não são” ou estão desprovidos de ser.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p.144).

É esse ser sem “resistência ontológica” como o chamou o médico e filósofo antilhano Franz Fanon, que vai ter de lidar com o poderoso ego europeu em todas suas versões imperiais, *extermino*, *conquiro*, *cogito*. Em um mundo totalmente racionalizado um ser racializado e desprovido de razão na melhor das hipóteses é corpo, portanto inferior, mera coisa. Eis a condição das mulheres, dos negros e dos índios.

Descartes fornece à modernidade os dualismos mente/corpo e mente/matéria, que servem de base para 1) converter a natureza e o corpo em objetos de conhecimento e controle; 2) conceber a busca de conhecimento como uma tarefa ascética que busca se distanciar do subjetivo/corporal; e 3) elevar o ceticismo misantrópico e as evidências racistas, justificadas por certo senso comum, ao nível de filosofia primeira e de fundamento mesmo das ciências. (MALDONADO-TORRES, 2007, p.145)

A filosofia cartesiana empreende o ocultamento do ser colonizado em detrimento do ser colonizador justificando o racismo e o sexismo em função de um pretense desenvolvimento da humanidade que estaria a cargo da Europa. Pouco tardou para que essa ideia do sujeito soberano e racional fosse espelhada no ser nacional a partir do nacionalismo romântico europeu no período de unificação de seus Estados-nação, além disso a associação à ideia de que o desenvolvimento da nação estivesse diretamente ligado à capacidade pessoal de cada indivíduo de sua população, seu caráter nacional.

A partir da perspectiva da colonialidade surge a narrativa hegemônica de que a modernidade é o auge e a evolução da sociedade humana e sobretudo no século XIX com a chegada do positivismo nas Américas as recém surgidas ciências sociais

empenharam-se em diagnosticar o motivo desta falha de nascença que era a ausência de desenvolvimento técnico e econômico moderno, a prova mais profunda da superioridade europeia frente ao restante do mundo. Para o sociólogo e professor emérito da universidade de Caracas, Edgardo Lander, esse processo é o que se pode chamar de naturalização das ciências sociais, seria:

A noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui – de acordo com essa perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. (LANDER, 2005, p.8).

Essa busca ascética cartesiana pelo conhecimento de que nos fala Maldonado Torres moverá as ciências sociais e os estudos sobre o povo no século XIX e inspirará as reformas liberais de modernização com o objetivo de alcançar a tão sonhada modernidade capitalista e que tem como uma de suas muitas consequências a necessidade de afirmação de uma identidade própria em um cenário internacional em que o concerto dos Estados-nação recém-formados reafirmam culturalmente seu poder e representação cosmopolita através da valorização de suas supostas tradições.

A identidade nacional apresenta-se como uma técnica governamental de gestão que atesta a soberania cultural sobre o território, portanto sua existência é uma questão também de segurança nacional e que, naquele período, dependeu diretamente do uso da cultura de massa através do cinema, da literatura, do rádio e da televisão como veículos promotores do sentimento de unidade da população sob o mesmo estandarte da latinidade em suas formas nacionais particulares.

A unidade através da identidade nacional torna-se o dique cultural contra a invasão estrangeira. Se no âmbito político e militar era virtualmente impossível defender-se contra a colonialidade do poder, e no ideológico e educacional defender-se tanto do desenvolvimento do método científico gestado a partir da filosofia cartesiana, como do avanço do domínio do Norte-europeu e sua revolução técnico-industrial (colonialidade do saber), pensava-se que a luta anticolonial não estava perdida na esfera do Ser ou que, pelo menos, seria possível virar o jogo nesta batalha a partir deste último ponto.

Intelectuais como o marxista José Carlos Mariátegui no Peru, ou o próprio liberal Leopoldo Zea no México, entre tantos outros que discutiram a questão da existência ou não de uma filosofia latino-americana em meados do século XX, acreditavam quase em sua totalidade na integração dos seus Estados no sistema mundial capitalista (poder),

consequentemente aderindo ao seu modo de produção e educação baseado na classe média urbana (saber), e ainda assim afirmavam a possibilidade de que a então periferia mundial, desde sua própria condição particular, teria algo a acrescentar e contribuir neste processo de expansão que estava em crise com as grandes guerras.

Esse feito não só devolveria a dignidade ao Ser colonizado como daria uma importante contribuição civilizatória ao ajudar a reorganizar a própria hierarquia da divisão internacional do trabalho, agora pautada em uma nova ética global menos racista, contra o mecanismo de dominação que pendeu sempre em favor do norte e em detrimento do sul global. Certamente este tipo de projeto universalista de unificação nacional teve grande força na América-latina ao largo do século XX e voltou a inspirar o velho sonho utópico de um só bloco de nações latinas atuando sob os mesmos interesses, mas contraditoriamente, acentuou a ambiguidade fundacional dos Estados latino-americanos de que nos fala Walsh.

Paralelamente à tentativa de defender-se do neocolonialismo do pós-guerra acabou favorecendo o surgimento de uma realidade híbrida e heterogênea entre modernidade e tradição colonial como analisaremos mais adiante. De forma otimista Enrique Dussel argumenta que é desta contradição e ambiguidade que ainda está por vir o próximo passo para fora do labirinto colonial, segundo o filósofo:

Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma “identidade” em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade. (DUSSEL, 2016, p.62)

1.2 A América-Latina como mito: o imaginário americanista

No peculiar contexto latino-americano busca-se construir uma tradição de pensamento desde o reverso da condição moderna europeia. Na América Latina o mito é reivindicado pela vanguarda modernista não somente como crítica e ruptura contra o predomínio da

racionalidade europeia em sua nova forma de colonialidade, mas como autoafirmação e construção da própria identidade desde a condição marginal em que se encontra.

Em seu estudo sobre a vanguarda da América Latina, a linguista e historiadora literária Viviana Gelado salienta que, evidentemente existem pontos de ancoragem e semelhança entre a vanguarda histórica europeia e a latino-americana, mas na América Latina não há a tentativa de rompimento com um *continuum* evolucionista, simplesmente porque não há continuidade linear em sua realidade plural; no contexto latino-americano reverbera com muito mais força a ideia de uma heterogeneidade e sobreposição de camadas temporais, elementos que não condizem com a percepção de tempo e de uma memória linear.

Mais bem há um intento de inventar uma tradição reconsiderando e revalorizando o popular de forma paródica, e não sem conflitos entre as partes envolvidas, com o objetivo de recolocá-lo dentro deste novo cenário moderno. Em seu discurso cultural apresenta-se um pensar que não se pretende racional, evolucionista e utilitário, e sim heterogêneo, disperso, polissêmico que hora adere aos valores iluministas ocidentais, assim como à herança colonial, e por vezes os renega totalmente. Gira em torno da imagem do continente criada pelos intelectuais um ideal de confluência discursiva e cultural agonística e supostamente democrática.

O discurso americanista de alguns intelectuais que vai conformando-se entre o final do século XIX e começo do século XX torna-se um arcabouço conceitual que será responsável por dar forma teórica à existência latino-americana em um novo sentido não pejorativo, ao mesmo tempo em que fortalece o papel dos letrados e ensaísta como protagonistas neste processo. Analisaremos como se deu essa construção do ponto de vista conceitual e o papel ambíguo que os intelectuais exercem na construção do mito América-Latina, além disso, como esses relatos são inseridos na mnemosfera do continente de forma privilegiada, de maneira que acabam muitas vezes por se sobrepor ao senso comum na construção de suas subjetividades e na forma de experienciar a realidade e a memória de suas populações.

O elemento mítico e religioso é parte do pensamento e da memória do continente pela própria natureza das populações que habitavam o território quando se dá a chegada de espanhóis e portugueses, sociedades que funcionavam ainda no esquema arcaico de verdade mágico-religiosa; soma-se ainda o imaginário dos viajantes que se utilizam de seu arcabouço simbólico para tentar dar conta da nova realidade que encontram; pela predominância ideológica e pedagógica inicial da igreja católica que não somente introduz novos elementos e novos mitos no horizonte simbólico da população como altera

substancialmente a relação com os antigos mitos; e por fim, pelo traslado forçado das diferentes populações do continente africano para servirem de mão de obra escravizada nos engenhos incluindo ainda mais elementos simbólicos nesta dinâmica.

Neste esquema generalista é preciso salientar que a própria ideia da América Latina enquanto coisa una é uma construção intelectual vigorosamente difundida por motivos diversos ao longo da movimentada história colonial, mas que nos serve para ilustrar uma condição que é comum à “fundação” das Américas pelos invasores europeus e que, como escreveu Gabriel García Márquez em *Cem anos de Solidão*, era um mundo tão recente que as coisas careciam de nome, que é a mitificação do imaginário sobre a América Latina.

Ao investigar sobre as origens do Realismo Maravilhoso no continente, Irlemar Chiampi destaca que o uso dos primeiros elementos maravilhosos como uma forma de explicar a realidade do novo território se deu imediatamente pelo intermédio dos cronistas viajantes que em sua dificuldade em relatar o que encontravam em suas incursões, costumeiramente se utilizavam de palavras de cunho onírico, mítico, lendário, por falta de referências de qualquer outra natureza para descrever a nova realidade, então para “suprir essa lacuna semântica, os primeiros narradores recorriam à citações de autores gregos e latinos, à comparação com coisas conhecidas e imaginadas e, principalmente, a alusão a relatos bíblicos, às lendas medievais e aos mitos clássicos.” (CHIAMPI, 1980 p.124).

Essa iniciativa de uso de um discurso mitificante deixou marcas ao longo dos séculos em que a empreitada colonial esteve em funcionamento, serviu para conformar um grande arsenal simbólico que dava conta não somente da descrição topográfica e da realidade propriamente dita aos olhos do Europeu naquele primeiro momento, essas imagens também foram legadas enquanto herança cultural, os mesmos elementos que seriam usados para reinventar o latino-americano enquanto ser histórico ao longo do século XX, agora em oposição ao ser histórico anglo-saxônico, o europeu do norte.

As idealizações em torno do continente inserem elementos míticos no imaginário e na memória geral de forma dupla, primeiramente através da ideia de paraíso perdido, na sua origem com a chegada dos viajantes, e através da ideia de que esta era a terra do maravilhoso, este segundo ato acaba por reconstituí-lo ontologicamente, ou seja, o continente é a terra do fantástico e do totalmente outro em relação ao europeu, este paraíso perdido e agora reencontrado é habitado por seres e paisagens maravilhosas, tudo o que vem daí é o essencialmente diferente, mas não necessariamente bom ou

divino, desfazer essa distinção ontológica imaginária será o alvo de diversos autores no século XX.

No futuro, esta mesma idealização mitificante servirá como marco zero no mito de fundação do continente pela palavra dos literatos e poetas que tratarão de reverter essa desvalorização inicial do Ser latino-americano. Por fim, esse gesto fundacional ainda dá conta de assegurar a ligação filogenética para com a mitologia europeia do sul, pois esta terra mítica perdida e habitada por seres fantásticos é mesclada ao longo do processo com a cultura ibérica, o que nos torna filhos e contemporâneos dos mitos gregos e latinos, portanto sua continuidade e de alguma forma sendo seus herdeiros, ou seja, são seu recomeço na terra. Ao mesmo tempo, este segundo sentido do gesto fundacional insere o elemento utópico, se somos o novo, a continuum e o recomeço, aqui o futuro pode e deve ser melhor.

É neste momento mítico de fundação que se apoiará o imaginário de alguns autores americanistas em suas reflexões que são gestadas em nome de uma tradição de pensamento própria e em defesa contra o racionalismo e o pragmatismo da nova forma da colonialidade do Ser europeia surgida na segunda modernidade.

De saída fica marcado o caráter antagônico deste discurso em relação às lutas populares e aos interesses da classe trabalhadora do ponto de vista prático e produtivo, pois estes se põem como síntese e integradores dos espólios do regime colonial e não visam, de maneira geral, à emancipação ou total mudança dos paradigmas sócio-econômicos; veremos ao longo desta pesquisa como o discurso em torno de uma fundação mítica e a continuidade da tradição latina europeia criado por esses intelectuais é uma posição de tendência unificadora e universalizante, e por isso mesmo, ainda operante dentro do marco da lógica da colonialidade, embora seja aparentemente crítica a ela.

Ainda no horizonte deste quadro geral é preciso pontuar que, o que chamamos de movimento americanista abrange intelectuais de um espectro amplamente heterogêneo que não necessariamente se organizaram em forma de uma escola ou grupo. O traço fundamental não é principalmente o fato de que tenham lutado de alguma forma pela emancipação dos territórios americanos ou tenham se oposto ao domínio estrangeiro em nome do autóctone e da particularidade latina em algum momento, pois o fizeram em conjunturas e por motivos dos mais variados, mas o fato que os une arbitrariamente sob o mesmo guarda-chuva é que comungaram e oscilaram em algum nível em adesão ao mito e à utopia “América-Latina” como um grande projeto continental de integração, muitas vezes tratando o tema da colonização em termos subjetivistas e abstratos.

Diante das ameaças do mundo capitalista de meados do século XX, estes intelectuais reafirmam a herança colonial e o valor das classes médias mestiças como o ideal da latinidade moderna, assim como reafirmaram o processo de naturalização das ciências sociais de que nos fala Edgardo Lander, a sociedade liberal ocidental como a única forma de existência possível.

A grande contradição do discurso americanista é o fato de que sua visão toma um desvio das contradições econômicas e sociais que pautam a dependência de seus países dentro do regime capitalista (colonialidade do poder e do saber) e reduz a problemática da modernidade à crítica moralista romântica da inocência perdida, lançando mão da mitificação dessa condição e trazendo para a classe letrada o protagonismo nesta narrativa. Naturalmente, ficam fora deste esquema vozes dissonantes e são ocultadas outras perspectivas sobre a origem e sobre o percurso histórico do continente embora por vezes possa haver grande valorização da cultura indígena e campesina.

Em *crítica de la razón latinoamericana*, o filósofo chileno Santiago Castro Gomez fala na criação de uma verdadeira mitologia da razão latino-americana na passagem para o século XX ao analisar tanto a ensaística do influente intelectual uruguaio José Enrique Rodó, autor do ensaio Ariel, quanto a experiência filosófica do Ateneu da Juventude no México, um grupo de intelectuais que se formou no final do regime ditatorial de Porfirio Díaz. Se nos ensaios do século XIX com Rodó e outros autores já estavam dados os elementos que colocavam o latino-americano como o excepcional mitificado, é através de José Vasconcelos e Alfonso Reyes no México que essa tendência ganha contornos e autoridade de escola filosófica.

Na obra de José Enrique Rodó a América-Latina aparece como herdeira direta do humanismo ateniense, surge a imagem da subjetividade latino-americana como um tesouro humanista que teria muito a ensinar ao Ocidente, por hora dominado pelo espírito utilitário e positivista. O uruguaio chega a defender uma continuidade étnica vinda dos gregos atenienses, passando pelo cristianismo romano ao espanhol e legado pela conquista à América latina.

Esse elemento é o ponto de partida para os mexicanos traçarem a nova mitologia da razão latino-americana aos moldes daquela de Schiller na Alemanha do século XVIII. Castro Gomez ensina que para Schiller e de maneira geral para o movimento romântico, a modernidade é marcada pelo predomínio da racionalidade em detrimento do ser humano como o fim em si mesmo, ou seja, na modernidade o ser humano passa a ser entendido equivocadamente, segundo os românticos, como um mero meio para o lucro e o avanço

técnico através da força de trabalho, desviando do ideal da sociedade grega antiga, onde, ao contrário, havia uma total harmonia orgânica entre sua racionalidade e sua sensibilidade, o bom, o belo e o justo coexistiam de forma coesa contribuindo para uma cultura pujante.

Entendia-se que entre os gregos cultivava-se a integridade do espírito humano, suas faculdades intelectuais não estavam isoladas umas das outras, embora fossem hierarquizadas já desde o pensamento platônico. Fala-se, no romantismo, em nome do espírito humano que estaria perdido depois da hiper-valorização da racionalidade e da lógica de mercado que degenerou em todo tipo de desvio moral e político.

Para nossos autores mexicanos esse espírito humanista ainda resiste na figura do latino-americano, logo esse elemento é o que o diferencia e atesta seu valor a priori e o potencial que colocará o Ocidente no rumo da síntese universal. O latino aparece como portador de uma forma de espírito perdido na decadente história da Europa. Para Alfonso Reyes, o esforço de sua época deve concentrar-se em reestabelecer a consciência geral sobre o valor dessa herança e o meio simbólico e discursivo pelo qual se expressará o espírito da raça latina deve ser a utopia, pois, atesta, segundo Castro-Gomez, que “Latinoamérica no debe su vocación histórica a la ciencia, sino a la imaginación y a la poesía. Antes de ser descubierta, América fue inventada por los poetas. Esta es la tesis desarrollada por Reyes en su famoso ensayo *Última Tule*.” (CASTRO GOMEZ, 1986, p141.).

Através da visão de Alfonso Reyes desenvolve-se a ideia de que o modelo de socialização técnico científico é incompatível com a conformação cultural que o latino-americano herdou do povo grego. Assim, a cultura geral e o plano pedagógico dos países do continente deve basear-se na tentativa de potencializar sua característica mais original dando prioridade à beleza em lugar da ciência através de uma abordagem humanista.

Por essa via romântica começa a tomar forma a crítica ao transplante de modelos prontos vindos de fora como solução para problemas internos. Na visão de Reyes, mesmo as tentativas progressistas e revolucionárias de caráter racionalista são incompatíveis com a realidade do continente; a utopia, a imaginação e a criação é a linguagem que melhor expressa o espírito clássico latino-americano. A invenção das Américas pelos poetas não é uma invenção dos poetas contemporâneos, eles são apenas herdeiros dos poetas românticos e humanistas do Renascimento quem, resgatando o mito de Atlântida, disseminaram entre os corações dos viajantes e da população a ideia da América Latina como terra da utopia e da realização.

Nota-se que o esforço romântico de Reyes não é diferente daquele dos aedos gregos que no esquema de vigência de verdade mágico religiosa eram vistos como portadores de uma verdade revelada pelos Deuses. A ideia da invenção de América pelos poetas coloca a própria classe de Reyes, que era ele mesmo, entre outras coisas, um poeta, em um ar de autoridade até mesmo em relação à cientistas, e como herdeiro dos poetas do renascimento italiano, e dá à ideia de utopia um caráter místico e redentor da realidade. Assim conclui Castro-Gomez:

El mito de la “razón latinoamericana” se encuentra, de este modo, preparado. Si la historia tiene un sentido, este no puede ser otro que el de la completa unificación de la especie humana y la realización plena de su libertad. A contrapelo del famoso veredicto de Hegel, Reyes afirma que América Latina está destinada, desde sus mismos *orígenes*, a ser el escenario de la reconciliación universal. (CASTRO GOMEZ, 1986, p.142).

Na mesma linha de interpretação, José Vasconcelos defende o surgimento de uma quinta raça, a raça de bronze que realizará a unidade da espécie humana através de uma estética do belo sob a hegemonia latina, mas aos moldes da cultura helênica em que as necessidades cotidianas e a escassez estão em segundo plano e o belo terá mais valor sobre o útil, haverá o pleno equilíbrio entre as faculdades racionais e sensitivas do homem.

Para Castro Gomez essa idealização do latino-americano empreendida por alguns intelectuais em princípios do século XX teve a mesma estrutura e funcionamento do Orientalismo denunciada por Edward Said(2007), no entanto, foi construída pelo próprio intelectual latino-americano e não pela mira do olhar europeu. Um dos primeiros pontos da crítica de Said é a ideia de que o orientalismo foi uma posição tão dominante nos discursos sobre o oriente que foi impossível agir, escrever ou pensar sobre o tema sem considerar as influências e as determinações impostas por sua visão ideológica, de tal maneira que a própria realidade cultural passou a tentar corresponder à visão intelectual orientalista.

Como vimos, esse processo corresponde ao que Maldonado Torres e Walter Mignolo viriam a chamar de colonialidade do ser, que se “refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.” (MALDONADO TORRES, 2007, p.130). O domínio do discurso Orientalista e Americanista ultrapassa a fronteira epistemológica do meramente descritivo e do método de análise da realidade circunscrita aos espaços de pesquisa (colonialidade do saber), ou ainda a forma de dominação e exploração política e

econômica através das organizações estatais e afins (colonialidade de poder); ao adentrar e consolidar-se no âmbito da linguagem cotidiana ele acaba por colonizar não só a forma como os indivíduos se veem dentro desta dinâmica social, mas também influenciam enormemente a forma como se comportam, se relacionam e se organizam, estabelecendo assim uma colonialidade da memória social propriamente dita.

Em uma leitura contemporânea sobre as relações entre o movimento modernista latino-americano na literatura e a política daquele cenário, o catedrático venezuelano Hector Jaimes(2001) defende que o discurso americanista marcou boa parte do que hoje chamamos literatura latino-americana inaugurando uma linha de produção literária que se desenvolveu ao longo de todo século XX de tal forma que era quase impossível fugir da temática identitária sem ser acusado de desvio e traição estética.

Hector Jaimes sustenta que antes de ser uma autêntica postura estética, inovadora e criativa, o americanismo se apresenta de maneira ideológica, tomando o latino-americano como valor a priori, universal e inquestionável, sem uma postura crítica. Essa tendência resgatou e apoiou-se na tradição europeia através da utopia grega da cidade ideal, aquela da república de Platão e a ideia de paraíso da matriz judaico-cristã.

Uma experiência cultural que corresponde ao processo de invenção de tradições descrito pelo historiador Eric Hobsbawn(1997), mas a partir de um colonialismo que visa excluir o próprio europeu da dinâmica estabelecida. Hobsbawn avalia o processo de criação de tradições nos territórios ao sul do continente africano que tinha por objetivo demarcar a distância entre os trabalhadores das minas de diamantes. A hierarquização através da invenção de rituais e simbologias tinham por objetivo assegurar, a princípio, a hegemonia dos trabalhadores brancos vindos de Austrália e de Europa em relação aqueles negros nativos. Esse processo garantiu não somente que os próprios nativos desejassem ser como os forasteiros, seguindo regras de etiqueta, vestimenta e comportamento em geral, mas também asseguravam que todos reconheceria sem questionar a necessidade de distinção entre os grupos, tendo em vista que era patente, deste ponto de vista colonialista, a superioridade do conhecimento e cultura do branco em relação aos demais. A coesão era adquirida pela tríplice coroa da colonialidade: Ser, saber, poder. No caso americanista essa exaltação essencialista busca distinguir o nacional autóctone do europeu e posteriormente de todo estrangeiro, mas ainda localizando esse mesmo nacional como pertencente à modernidade em via de igualdade com os agentes internacionais. De todo modo o nacional interno é visto e elogiado como síntese e

mestiçagem, dissolvendo qualquer caráter de equidade entre as diferentes etnias e ascendências dentro do grosso da população.

A partir da análise sobre o protagonismo e o poder dos intelectuais no continente feito por Angel Rama em *la ciudad letrada*, podemos situar o movimento americanista como fruto do projeto de manutenção do poder letrado sobre o território a partir de um novo momento histórico em que ainda resistem os saberes campestinos fora e em antagonismo ao novo centro urbano moderno que por sua vez, diante de pressões internacionais cada vez mais acirradas no século XX, necessita consolidar sua hegemonia. Neste processo de novo ordenamento, os elementos rurais que resistem a uma total centralização do discurso e do poder em torno da nação são hipoteticamente reconhecidos senão para serem incorporados sob o signo do poder exercido pelos literatos e intelectuais como elementos de sua escrita e impondo-se sobre a oralidade em que transitam estes saberes, um processo de racionalização que se não os destrói, os desacredita quase totalmente como saber verdadeiro.

De um saber real e vigente eles são suprimidos na forma de elementos simbólicos do passado nacional que agora aparece restaurada sob o signo de madurez dos novos tempos. Ocupam então um lugar no fio linear da mitologia da razão latino-americana. Antes uma memória ativa e produtiva em constante atualização dialética com a história, memória viva, portanto; agora hipostasiada em forma de símbolo como parte constitutiva de um suposto ser nacional idealizado. No sentido contrário do que nos ensina Enrique Dussel, essa identidade apresenta-se como substantiva, não contaminada e eterna.

1.3 A ensaística latino-americana no campo de luta pela memória

Em sua obra a memória coletiva, Maurice Halbwachs defende fundamentalmente que toda memória é coletiva em algum grau, em outras palavras, não existiria nenhuma

memória puramente individual, que seja produzida foram do alcance das relações da coletividade porque lembramos sempre ancorados em marcos comuns da sociedade e do grupo em que estamos inseridos.

Dado o caráter fugidio da memória, nos apoiamos tanto na memória de outros para complementar as falhas naturais de nossa narrativa mnemônica, mas além disso usamos de ferramentas culturais que são comuns aos de nosso grupo, de maneira que, mesmo quando estamos fisicamente a sós, fala através de nós todo o grupo. Para Halbwachs, a memória individual não está isolada e fechada, mas reporta-se sempre a pontos de referência “que existem fora [...] e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou do seu meio.” (HALBWACHS, 2006, p.54).

Baseada nesse aspecto relacional, a memória é uma construção dinâmica. Falar em memória, seja social ou individual, é referir-se a um jogo, a uma luta; há uma *dynamis* mnemônica de onde deriva a necessidade de ritos, institucionalizações, técnicas e manutenções de seus enunciados para ajustar a precisão, o valor e a veracidade de seus efeitos. Os indivíduos frequentemente recorrem a essas construções mnemônicas para situarem as próprias vidas dentro deste nexos de longo prazo que é a história, uma vez que não opera-se mais, na contemporaneidade, sob a totalidade estabilizadora da memória mítica. Logo, esse agonismo mnemônico implica em que a memória, seja em seu devir puramente subjetivo ou em seus desdobramentos sociais, pertencente a uma relação política, ela pressupõe e aponta sempre para a esfera da ação política.

Toda memória conserva em si algo de político na medida em que é construída e se constitui na relação entre os agentes que lembram e os eventos lembrados, seja nos espaços materiais ou virtuais em que se circunscrevem e sobretudo, na época em que são lembradas, sendo sempre reatualizadas. Daí a necessidade de buscar a memória ali onde ela é melhor explicitada, na ordem discursiva e na linguagem dos sujeitos que enunciam suas lembranças. Na linguagem, a memória é socializada. É preciso ter em vista a existência desta mnemosfera em que jogam os diversos atores sociais neste processo de construção das narrativas, destacando seu caráter político justamente para situar a atuação dos intelectuais latino-americanos a partir das ideias americanistas.

Se Alfonso Reyes reivindica o protagonismo dos poetas no processo educativo do continente e argumenta em defesa do humanismo latino-americano, Angel Rama alerta por outro lado, para a existência do que chama de domínio da cidade letrada em

contraponto à cidade real na América Latina, em resumo, sua tese é a de que desde o princípio do processo de colonização, a América latina testemunhou a hegemonia da classe letrada nos processos de tomada de decisão e a tentativa de controle da realidade, muitas vezes legitimada pela mitificação do continente que acabou por colocar a utopia no horizonte de realização desta mesma racionalidade.

Na perspectiva de Rama, o argumento de Alfonso Reyes, José Vasconcelos e José Enrique Rodó advogam em defesa de sua própria influência e dos objetivos particulares da classe intelectual da qual pertencem. A uma realidade dinâmica, diversificada e altamente complexa pelos elementos dissonantes que a compunham, levanta-se o desejo racionalizante da classe dominante e letrada de realizar a utopia, ou pelo menos, de justificar seu projeto de dominação como a sonhada utopia. Este projeto, segundo Rama, não escondeu nunca seu desejo de ordenamento, hierarquização e um inflamado desejo de planificação da vida, um gigantesco “esfuerzo de clarificación, racionalización y sistematización [...] respondiendo ya no a modelos reales, conocidos y vividos, sino a modelos ideales concebidos por la inteligencia.” (RAMA, 2008 p.18).

Os “Intelectuais” ou a “inteligência” torna-se um grupo hegemônico, no mais das vezes, oriundos da elite econômica, e claro, muda de caráter ao longo dos séculos. A princípio, esse grupo formado pelos próprios cronistas e padres enviados a fim de catequizar a população local, passou em momentos posteriores aos altos cargos burocráticos ocupados pelos enviados da monarquia Ibérica. Segundo Rama esse grupo fora nutrido pela consciência de exercer um alto ministério que o equiparava a uma classe sacerdotal. Assim como a monarquia absolutista da época, em que entendia-se, era empossada pela vontade de deus, estes altos funcionários eram vistos como anjos civilizadores ao serviço da divina monarquia nas terras selvagens.

Portanto, parte deste alto escalão as origens da racionalidade latino-americana, e estes foram os responsáveis por pensar e ajustar toda a realidade em seu projeto. Em um cenário de extrema desigualdade e distanciamento entre essa classe letrada e a população pobre e analfabeta, contraditoriamente, as vozes críticas a este cenário aristocrático só puderam ter voz na medida em que puderam ser aceitos por essa Racionalidade sacrossanta como parte constitutiva daquilo que combatiam.

O vazio ontológico que é a própria condição do colonizado que não é considerado gente, impôs as classes baixas e médias da sociedade colonial um profundo silenciamento. Não porque não existisse luta de resistência, o período colonial foi constantemente agitado por revoltas e rebeliões contra o domínio mítico e bélico da racionalidade ibérica, mas porquê

a imposição da cidade ideal sobre a real implicou a manutenção de uma economia de morte e o apagamento sistemático de qualquer força popular de oposição.

Rama afirma que chegado o século XX e já instaurado e consolidado o projeto capitalista, a hegemonia letrada que outrora fora totalitária, dá espaço pouco a pouco para a dinâmica democrática burguesa, com a abertura para o debate de ideias através da imprensa e o surgimento das literaturas nacionais na forma de capitalismo editorial, que embora seja ainda restrito ao pequeno público culto, assegura ainda aos intelectuais o papel de formar o que consideram o espírito moderno necessário à nação dentro da lógica da colonialidade do Ser e do Saber.

Neste contexto, já fora do regime colonial de poder ibérico, e no contexto de formação modernizante dos Estado-nação Hector Jaimes afirma que “fue en el ensayo [que o pensamento americanista] encontró el medio más directo para su expresión, previniendo que este género se desarrollara de manera libre y crítica, los dos rasgos principales que le corresponden.” (JAIMES, 2001, p.559.).

As características do ensaio facilitam não somente a circulação das ideias em periódicos e revistas pela fluidez dos escritos e pelo tamanho das publicações, mas estão também de acordo com uma forma de pensar que vai se delineando como um pensar à margem, que tanto pelo caráter de vanguarda quanto pelo caráter anticolonial busca lutar contra o cânone em favor do surgimento de algo puramente autóctone e original.

Para o venezuelano a escolha pelo ensaio se deu porque ele não submete-se a limitações quanto ao tema ou ao estilo, e pode aventurar-se mesclando elementos os mais variados gêneros sem estar fiel a nenhum deles. É uma expressão livre de criatividade, ideias e pensamento. Não há nenhum compromisso com o entretenimento do leitor, muitas das vezes exigindo algum esforço na leitura; é justamente essa capacidade ilimitada sua maior riqueza, embora o autor sublinhe que naquele período toda potência ensaística ficou submetida ao tema do americanismo.

Em sua breve história do ensaio latino-americano, José Miguel Oviedo (1991) define o ensaio como um gênero camaleônico, pois sua fluidez resiste a qualquer tentativa de definição adotando a forma que lhe convenha de acordo com tema, autor e disciplinas envolvidas naquilo que pretende investigar. O ensaio tem a função de abrir novas perspectivas seja selecionando novos temas nunca antes explorados ou ousando trazer novos elementos e experimentações para assuntos já bem desgastados com o objetivo de dar-lhes novo ânimo. Nesta perspectiva o ensaio permite um tipo de articulação do conhecimento que se distancia do rigor da razão pura positivista, e insere o elemento

subjetivo, particular, humanista. É um meio de expressão útil ao funcionamento e aos valores do imaginário mítico latino-americano defendido pelos americanistas, ou seja, a busca de equilíbrio entre as diferentes faculdades humanas.

Segundo Oviedo, em essência o ensaio é um gênero antidogmático, assistemático e até mesmo herético. Assim, contraditoriamente, a ideologia que busca dar ânimo a um novo ordenamento hierarquizante do regime colonial, assentando a ideia de nação sob o poder da elite mestiça em detrimento do poder branco europeu é a mesma que gera uma força centrífuga que vai empurrar aos poucos a ideia do latino-americano para fora do eixo da lógica colonial a partir de elementos que o compõe.

A modernização do continente não rompeu com a estreita relação e influência cultural da Europa sobre o território, é justamente em resposta às ameaças internacionais que ganha força a ideia de um continente americanista coeso e unificado, tampouco cristalizou-se como um projeto coeso, mas inseminou o imaginário modernista com seus elementos utópicos e míticos e a opção por uma via cada vez mais marginal e híbrida de expressão epistemologicamente falando.

A eterna dinâmica de trocas de influência continua por retroalimentar com novos elementos as diversas leituras sobre o continente dando um aspecto mais heterogêneo e complexificando ainda mais o labirinto civilizatório das Américas, sobretudo com a chegada das ideias de vanguarda e o marxismo a partir da década de vinte do século passado.

Embora as experiências filosóficas latino-americanas até aqui descritas, em geral não constem em manuais de historiografia das ideias porque tendem a ser interpretadas apenas como recepção do pensamento original europeu devido a seu caráter de eterna repetição e adaptação ou por sua opção pela ruptura parcial com o método lógico analítico da tradição, do ponto de vista da memória social essa produção se põe como um verdadeiro conjunto de relatos no sentido que lhe dá Ricardo Piglia em *La forma inicial*.

Segundo Piglia a história da narração é a história de certa ideia de identidade, em suas palavras “Podríamos ver a la historia de la narración como una historia de la subjetividad, como la historia de la construcción de un sujeto que se piensa a sí mismo a partir de un relato.” (PIGLIA, 2015, p.37). Embora neste trecho específico Piglia se refira ao papel do relato oral e das narrações do cotidiano na conformação do sujeito, o que vimos até este ponto de nossa investigação é uma tentativa de assimilação, mas também de apropriação e de herança das narrativas dos viajantes, ou seja, é possível perceber um aspecto de continuidade, embora a partir de outros mecanismos, técnicas e vias de linguagem que

são próprias da modernidade capitalista, entre o viajante narrador, as diversas culturas orais que compunham de forma soberana a população do continente e o tipo de discurso cultural que a intelectualidade assume neste momento histórico na primeira metade do século XX.

O que fazem os americanistas a partir de uma espécie de metanarrativa, que sem dúvidas se impõem de forma problemática, é, por outro lado, frente ao risco de uma radicalização da lógica positivista e utilitarista, também conservar os elementos ditos humanistas no horizonte simbólico e na memória do continente. Narra-se a história dessa subjetividade, pensa-se esse sujeito histórico, o latino-americano, para realocá-lo dentro da modernidade. E parte deste esforço é decidir um método e uma linguagem que esteja de acordo com os elementos que se queira transmitir.

Piglia explica que na tradição de narrativa oral, as parábolas, as fábulas e os relatos nos levam à verdade de uma maneira diferente do modo convencional, que se torna verdade através de conceitos. A narração não tem compromisso na lapidação conceitual rígida para alcançar a verdade, mas pretende dar a entender, mostrar e abrir caminhos, daí o posicionamento apenas marginal da filosofia latino-americana enquanto filosofia “pura”, e um maior destaque e protagonismo da literatura.

Frente a uma forma de pensar a verdade baseada em conceitos, os intelectuais latino-americanos tomam para si um método antagônico que se apoia na narração, em respeito a sua própria tradição e seu mito fundador e em defesa de seu próprio protagonismo histórico. É a continuidade de “la tradición de argumentar con una narración, enseñar con una narración un sentido que no está cerrado nunca”. (PIGLIA, 2015, p.38).

Se nesta tradição de pensamento a verdade e o sentido não está fechado nunca, foi apenas uma questão de tempo até que se questionasse a própria universalidade destas narrativas e que viessem se somar a elas outras versões em diferentes enfoques e diferentes graus de complexidade estética. Sendo assim, embora o processo desencadeado pela ensaística latino-americana não tenha visto a realização política de seu projeto de pretensão universalista, a materialização de sua utopia, é possível pensá-la enquanto relato historicamente localizado, que não tendo espaço nos anais da história das ideias universais porque nunca se pretendeu filosofia aos moldes europeus, sem dúvida figurariam numa hipotética memória das ideias coloniais.

A própria escolha, ou sucesso involuntário do ensaio como veículo e meio destes relatos intelectualistas, corrobora com a ideia, uma vez que a forma ensaio é a mais

condescendente com o elemento subjetivo dentre todos os gêneros textuais. Segundo Piglia:

“Cuando se cuenta una historia otro inmediatamente replica con otra historia. Es algo muy habitual en nuestra experiencia cotidiana: uno cuenta la historia de algo que sucedió y otro dice «yo recuerdo que a mí me pasó algo parecido»; una especie de cadena de relatos va construyendo la significación por afuera del sentido meramente conceptual, de la discusión o de las intervenciones y los debates. Es difícil no estar de acuerdo con un relato, la cuestión no es de ese orden sino más bien del orden de la experiencia, y por eso se le replica con otra experiencia. El saber circula ahí de otro modo, no se niega el sentido de lo que dice porque es incorrecto, no se enfrenta una significación equivocada con una significación cierta.” (PIGLIA, 2015, p. 38).

Desta perspectiva a memória das ideias na América-latina aparece como uma enorme cadeia de relatos sobre a conquista, as independências, as revoluções, radicalizando em maior ou menor grau, muitas vezes oscilando entre extremos como o ensaio filosófico e o romance. Assim já não se trata de desfazer os supostos erros ou combater a falta de rigor conceitual, mas permitir que outros relatos venham a juntar-se na miríade de relatos que compõem a mnemosfera e o horizonte simbólico latino-americano, destituindo o relato americanista de sua aura de superioridade discursiva.

Como escreve César Airá (2007), a transformação do sujeito em testemunha cria o indivíduo. Se no caso das vítimas de grandes holocaustos e da barbárie civilizatória que escrevem seus relatos atribui-se valor à sua narrativa justamente porque elas se apresentam como um valioso relato único a partir da singularidade histórica daquele sujeito, do lado oposto, trazer a figura do intelectual de volta à terra, dotando-o de carne e osso e desprovido-o de seus poderes míticos, subtraindo sua suposta universalidade e superioridade intelectual, atuamos como um contrapeso às desigualdades narrativas, mas, ainda assim, contribuindo a recompor o complexo das realidades passadas da nossa história das quais as narrativas dos intelectuais não deixam de ter seu peso de legitimidade, embora enviesadas.

2. Descolonização e fascismo: a disputa pelo mito como alternativa à colonialidade do Ser

2.1 O Uso do mito na modernidade e a necessidade de uma perspectiva crítica

Na primeira metade do século XX intensifica-se o processo de empoderamento e apoderamento desta topografia de subalternidade pelo sul global colonizado que tem entre suas influências a retórica romântica surgida na Europa do século XIX durante o processo de unificação e modernização de países como a Alemanha. Tal qual o imaginário do romantismo alemão, na América Latina há um grande elogio do assunto mítico como via de saída e subversão de determinado sentido historicista da história, além de uma intensa exaltação do espírito nacional e a busca da essência da própria identidade diante do avanço da mundialização e da expansão do mercado global capitalista sobre as antigas formas de convivência dentro dos territórios nacionais.

Em *A invenção das tradições* o historiador Eric Hobsbawm (2007) descreve o processo de invenção das tradições como uma resposta conservadora diante da perda dos velhos hábitos. Hobsbawm argumenta que no caso do País de Gales do século XIX por exemplo, existiu um paradoxo muito evidente em que ao mesmo tempo em que as velhas formas de socialização, o idioma gaélico, as crenças druídicas e todos os hábitos pitorescos que outrora caracterizaram a cultura do país haviam praticamente desaparecido diante da influência moderna inglesa, havia um extremo interesse por essas mesmas práticas, o que iniciou um profundo e amplo processo de restauração que o autor caracteriza com a renascença galesa. Como efeito colateral os patriotas e estudiosos redescobriram as velhas tradições culturais e criaram um passado que jamais existiu para substituir as tradições inadequadas aos novos tempos. Segundo Hobsbawm a mitificação romântica atingiu níveis fantásticos e marcou para sempre a história recente da região.

Dessa forma o uso do mito cumpre um papel multifacetado na cultura dos Estado-nação modernos porque dão legitimidade e um sentido de continuidade histórica a essa nova forma de organização institucional e social; em muitos casos do mundo colonializado a modernização implica a passagem de um domínio local, tribal ou monárquico a um regime democrático de amplitude nacional, marcando mudanças profundas na organização do

trabalho e no código moral daquela população e que não seriam recebidas de bom grado sem a legitimidade cultural que o Estado busca alcançar. Assim atualizam-se velhos valores a uma roupagem mais moderna.

No caso de Gales, Hobsbawn destaca que o Metodismo encabeçou esse processo de moralização e evangelização. Se por um lado o tema do mito de origem e do mito em geral reaparece enquanto uma necessidade cultural e política a partir da modernidade, por outro, o tema volta a ganhar força também como objeto de estudo antropológico nos territórios colonizados.

No século XX, a ciência do mito é revigorada por nomes como Claude Lévi-Strauss, em sua pesquisa com os povos originários do Brasil, ou mesmo Mícea Eliade, compreendendo e interpretando o mito a partir da história das religiões. Além da crítica romântica, do estudo do mito como verdade científica, soma-se a esse cenário cultural a ascensão das diversas formas de fascismo e sua simbologia; o apelo à pureza mítica de uma suposta tradição moralmente superior, que faz com que, em resposta, haja um engajamento em torno do mito como campo de disputa intelectual e simbólica. Não obstante ao fato de que os termos em que o mito é revisitado são diametralmente diferentes daquele de seu sentido original tal qual praticado pela tradição e a cultura grega antiga – de onde o termo se origina -, que em seu período arcaico operava ligado a um sistema de verdade mágico-religiosa em que o mito teve papel central.

De todo modo o mito reemerge em um campo de disputa que gira em torno ao centro da mentalidade colonial e da lógica de dominação exposta anteriormente. O mito, já desde a antiguidade com o surgimento da filosofia e a decadência do antigo regime de verdade grego, aparece como o reverso do que seria a epistemologia ocidental, se a distinção do Ser opera a dicotomia entre racional e lógico, e não-racional e instintivo, a distinção do saber destes seres gira em torno a diferença entre o Lógos em oposição ao Mythos, entre um saber lógico, científico, colonizador e outro mágico e religioso próprio do Ser instintivo colonizado, que é o caso da suposta tradição inventada pela criatividade americanista.

No entanto, em seu ensaio *mito*, o mitólogo italiano Furio Jesi (1989) argumenta que a constatação dessa marcada diferença subjetiva moderna em relação à antiguidade fez com que a ciência do mito, que posteriormente viria a tornar-se ciência da mitologia no século XX, fosse pouco a pouco desacreditando totalmente a possibilidade de

compreender essa experiência por dentro, pois nos resta apenas o rastro do mito e não a experiência mítica em si mesma.

Para Jesi, a ciência do mito tem como objeto apenas a pura palavra em sua pluralidade de significados, e apesar do interesse moderno, o acesso ao passado mítico se dá sempre por meio de discursos e não através da coisa em si, o que nos resta é a própria mitologia organizada em torno das histórias, os fragmentos da lógica simbólica implícita em suas descrições, no entanto, o acesso aquilo a que a palavra mito se refere nos está historicamente negada; em outras palavras, esse objeto, o mito, a que a palavra 'mito' se refere nos é inacessível uma vez que a subjetividade e os critérios de verdade são altamente distintos.

A experiência mítica nos aparece como uma espécie de fóssil semântico, que embora nos dê rastros do que foi, tem o fenômeno em si ocultado. Já não é possível sentir o mito, utilizá-lo como o pincel epistemológico que colore a tela do real. O que nos resta é apenas a representação feita pelos povos antigos sobre essa experiência. A ciência do mito teve de contentar-se com a análise dessas representações e dos esquemas estruturantes que perpassam essa prática sem nada ter a dizer, de fato, sobre o mito em si enquanto objeto e fenômeno real, supondo que exista como tal.

Ao percorrer o que chama de história da "história do mito", Jesi mostra como as diferentes interpretações em torno da mitologia já desde a Grécia antiga, em sua disputa com o logos, desacreditaram pouco a pouco essa experiência de mundo como fonte de verdade. Oscilando entre visões que defendiam por vezes o mito como símbolo místico que carrega uma verdade oculta em si mesmo, ou apenas como metáfora do natural como defendeu o psicanalista Erich Fromm, ou seja, o mito como mera forma de expressão análoga a questões do cotidiano, foi-se perdendo a própria capacidade de enxergar o mito no mundo, dando-se ao largo do tempo uma tendência de vitória da racionalização na produção de subjetividades. A própria existência de um desejo de cientificidade que decifrasse o mito já era o testemunho de sua derrocada, a sua redução a mero elemento formal e literário. Para o italiano:

O "estudo do mito" só pode ser moderno: a palavra "mito" (e, obviamente, suas equivalentes em outras línguas modernas), ao contrário da palavra grega "mythos", não corresponde univocamente ao objeto indicado pela palavra "mitologia" e, na medida em que corresponde, corresponde a algo que, embora seja "imediatamente dado pela representação", precisa ser estudado, não podendo mais ser simplesmente acolhido. (JESI, 1989, Capítulo 3).

Dessa perspectiva, Mythos, mito e mitologia tornam-se coisas bastantes distintas. Jesi relembra a relação ambígua e dialética entre Mythos e Logos na sociedade grega. A compreensão do Mythos como critério de verdade pertence exclusivamente ao mundo grego. A própria distinção em relação ao logos é complexa, aparece por vezes como antagônica e por vezes como complementar. Houve ao longo da história dos gregos antigos um processo de desuso do Mythos em detrimento do Logos como discurso verdadeiro.

Mythos remete à experiência inacessível para nós hoje em dia, é a palavra mais originária para nomear aquela experiência primitiva do comportamento, emoções e sentimentos do povo grego em relação ao que seria a verdade, a realidade, os deuses e etc, e tem a plenitude de sentido apenas naquele contexto. A mitologia aparece para nós como a representação deste sentimento, como a produção artística em torno do mundo mítico, assim como a arte sacra ocidental pouco tem a dizer sobre a essência do deus cristão, embora esteja embebida de sua inspiração mais devota.

Por sua vez, a versão latina que aparece para nós, o mito, e que foi legada ao mundo pós-colonial latino-americano via tradição Ibérica, a esse respeito poderíamos dizer, parafraseando Platão, que seria uma espécie de cópia da cópia. Possui apenas uma relação filogenética com o Mythos, apontando para a possibilidade e inacessibilidade de sua existência. A gradual tomada de consciência pelos estudiosos ocidentais dessa distância, faz do mito ou do estudo do mito, apenas a história da “história do mito”, como argumenta Jesi, a ciência do que (já) não existe. Como destaca o italiano, o mito ou o estudo do mito, acrescido do sufixo logia (lógos) presente em mitologia é, por si só, contraditória em relação ao que fora o Mythos em seu sentido original, uma vez que o sentido pleno do uso do Mythos antecede ao logos.

Uma mitologia organizada é sintomática da crise do Mythos em sua plenitude, além disso pode-se perder de vista o fato de que o corpus mitológico, organizado e documentado como a obra de Homero e Hesíodo não corresponde à vastidão do conjunto de crenças e mitos em torno dos deuses pulverizados entre as camadas populares. Em uma sociedade aristocrática como a grega, apenas os melhores (aristoi) recebiam educação formal e tinham acesso à leitura destes corpus, sendo o mythos real muito mais heterogêneo do nos faz supor a organização das teogonias.

Jesi relembra que para Platão a mitologia nada mais era que a capacidade de articular o discurso e produzir representações sobre os deuses e seu mundo, a mitologia, sendo da

ordem da *poiésis*, é uma arte, uma artesanaria, que nada teve a ver com o sentido moderno em que buscou-se encontrar e entender de forma sistemática as curvas do nó górdio por trás do fenômeno divino. Mythos e Logos só podem significar um conjunto de contrários a partir desta perspectiva moderna, a perda de seu sentido original ao longo século acentuou essa contradição e apagou a complementaridade dos dois termos, fazendo da mitologia o único ponto de acesso ao mythos, e mesmo assim somente de forma precária. Diante desta enorme limitação autoimposta à ciência da mitologia, busca-se retirar de cena o ímpeto metafísico das análises em torno do tema, fica cada vez mais difícil cientificamente a justificativa do mito como linguagem primordial e ponto de retorno ao cosmo e aos deuses. Em contrapartida e de forma concomitante os estudos sobre o mito entre o século XIX e XX são responsáveis por aparar também a outra aresta, retirando da linguagem mítica a alcunha de mera fabulação poética.

Se não é mais possível “sentir” o mito, ainda é possível explicar seu funcionamento enquanto linguagem. Apesar desta suposta derrocada metafísica do mito no meio acadêmico, vimos que no meio político essa tendência parece ganhar força a partir do nacionalismo emergente do século XIX até a ascensão das diferentes formas de fascismo no século XX. É lícito supor que a afinidade dos Estados-Nação recém-criados com os temas da origem, das linhagens supostamente divinas e da retomada do paraíso perdido com a fé no progresso capitalista, além do potencial de coesão e catarse coletiva nos momentos de crise, dão força ao tema; somando-se a isso a pujante sociedade de massas, a relação com o comportamento religioso torna-se ainda mais dinâmico do que aquele friamente dissecado pelos intelectuais.

Para o historiador das religiões Micea Eliade a inexorável e essencial relação com o sentimento mítico não pode ser superada pela modernidade, pois esse sentimento surge da relação do ser humano com a natureza, sendo sua lógica um esquema de adaptação da psiqué humana diante da realidade e, por suposto, da história. Para o romeno o elemento fundamental de diferenciação entre arcaico e moderno é o advento da história. Segundo Eliade:

A mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. (ELIADE, 1992, pg.8.)

Eliade defende que a experiência mítica tem o poder de trazer de volta o tempo da criação em momentos de crise, a catarse gerada pelo epifenômeno mítico tem o poder libertador de reestabelecer a ordem primordial através dos rituais e cerimônias. Eliade trabalha com a ideia da existência de arquétipos míticos, que em suas próprias palavras, seriam “modelos exemplares” que são representados miticamente, maneiras pré concebidas de lidar com a tragédia da existência como forma de amenizar os horrores da história e que por isso mesmo perduram no horizonte do comportamento humano apesar da confiança contemporânea no método científico, no progresso e na historiografia. O mito como experiência mais originária do ser humano é o contrapeso a um suposto horror que a perspectiva histórica nos abriria.

Ressaltando a ligação de Eliade com o movimento fascista romeno, Furio Jesi argumenta que sua postura anti-moderna coloca o cidadão comum do Estado-Nação em uma situação extremamente passiva diante da história, chocando-se contra qualquer perspectiva progressista, pois do seu ponto de vista a ideia de liberdade da modernidade é ilusória, no contexto da sociedade de massas e da política representativa do Estado, ao contrário do que prega o imaginário liberal dominante, o sujeito livre como protagonista de seu tempo é tão impossível quanto o fim do sofrimento existencial humano.

Logo, diante desta passividade perante a história imaginada por Eliade, fica totalmente descartada qualquer possibilidade de organização e mobilização coletiva em defesa de interesses comuns. Para Eliade o sofrimento causado pelo devir histórico suplanta qualquer esforço de realização, os arquétipos míticos servem para trazer consolo. Diante desta impossibilidade de liberdade real, esses arquétipos irropem e resistem nas camadas populares, pois a forma mais natural do humano suportar a dor de existir é através da catarse mítica.

A prova desta relação fundamental dos humanos com o divino, segundo Eliade, é a universalidade da expressão religiosa nas mais diversas sociedades em todos os tempos. Somente através do “retorno do mesmo”, da prevalência dos arquétipos comportamentais e da repetição do tempo do mito é possível recomeçar. A verdadeira liberdade para Eliade reside nos arquétipos porque reconectando-se com o divino e revivendo simbolicamente a criação do cosmo, é possível apagar qualquer tragédia e qualquer sofrimento, renovando a existência. Eliade defende que:

“ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele [o homem] é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem.” (ELIADE, 1992, p.14).

Ser livre reside na possibilidade de sempre poder recomeçar, apesar do mal. Para Micea Eliade isso não é possível através da perspectiva histórica. Assim como Pierre Nora reclama a morte da memória social “viva” na França contemporânea, Eliade poderia ser lido no sentido de apontar para a ideia de que a existência do historicismo, ou o acento no devir histórico linear, numa relação causal de eventos, ocasiona necessariamente no sufocamento da memória mítica, dita “viva”, da tradição.

O mito, especificamente o mito cosmogônico e de origem, operam como uma força de “saúde” da memória porque produz o esquecimento como efeito potencialmente benéfico. A memória social mítica é retroativa em duplo sentido, no que diz respeito ao sofrimento é preciso relembrar o passado em direção à origem, aos primórdios cosmogônicos a fim de conectar o “mal” atual com a força curativa das origens.

Reviver a origem por meio dos rituais significa reafirmar a realidade e refundá-la baseado nos princípios do poder mágico religioso dos heróis, deuses e ancestrais. Esse processo religioso de rememoração permite reconstruir o mundo não importa quantas vezes seja destruído. Em um outro sentido a memória mítica é um manual de como existir de maneira que a realidade se preserve em ordem, tal qual está. A mitologia contém tudo aquilo que deve ser aprendido para que o antigo possa agir de acordo em qualquer situação.

Se existe uma “mobilidade da origem do mundo” para a mentalidade mítica antiga, como defende Eliade, pois ela se repete ao infinito, sendo, por isso, sempre móvel, de forma contrária observamos que em relação ao comportamento, à moral, ao hábito, há uma rigidez bastante inflexível com o objetivo de manutenção do status quo; somente os feitos considerados heroicos, de apenas alguns indivíduos, são passíveis de atualizarem o cânone. Há, assim, um enfoque na relação de homens com o mundo natural, perene, cíclico e estável, e uma negação da relação dos seres humanos consigo mesmos, com sua dinâmica social e, portanto, histórica. O mundo fala aos homens, lhes confere o dom da linguagem para que falem entre si, aos outros homens. A relação entre indivíduos se dá mediada pela natureza imutável, logo a ordem social deve obedecer a essa “lei natural”.

“O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo "aberto", embora "cifrado" e misterioso. O Mundo "fala" ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos. [...] O Mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos.” (ELIADE, 1972, cap8, p.101).

É bastante marcante no pensamento de Micea Eliade a tendência metafísica em que fundamenta a constituição da realidade, a linguagem que emana da natureza, o Mythos, é experienciada e projetada pelo ser humano em forma de suas mitologias e seus mitos; conforme escutam, eles vão cifrando esse dialeto e cristalizando-o em arquétipos que fundamentam a própria realidade e dão as diretrizes para o futuro e para a maneira como se relacionam.

Segundo Furio Jesi, apesar de Micea Eliade ser um intelectual vinculado à cultura fascista da direita reacionária europeia, sua obra está situada em uma linhagem de reflexões que a partir das décadas de vinte e trinta do século XX, ainda que de forma enviesada e problemática, sugere como método “beber da fonte” de onde emanam os mitos em lugar de explicar seu funcionamento.

Em resumo seria a adoção de uma postura intelectual em que se permite experienciar o mito para acessar seu núcleo a partir da própria experiência. Uma tentativa de sobreposição de subjetividades bastante complexa, que, como exposto anteriormente, torna-se bastante limitante do ponto de vista científico. Em maior ou menor grau, implica-se sempre em uma ontologia de perspectiva metafísica e na manutenção de relações de poder aristocráticas, violentas e baseadas numa política de morte e sacrifício.

A partir de outra abordagem, desmitificada, ou seja, que retira de suas interpretações qualquer tentativa de alcançar o núcleo e a essência do mito, Lévi Strauss apoia-se também na ideia do mito como linguagem, no entanto, para o francês essa linguagem não surge como um dom divino necessariamente extraído da relação homem/natureza.

Em Lévi Strauss a universalidade do mito, das religiões, do totemismo, etc, surge da própria capacidade humana de interpretar o mundo a partir da linguagem simbólica, habilidade que torna-se a estrutura autônoma ou o sistema de onde surgem os mitos e todo o esquema da nossa linguagem representativa. É dessa característica universal entre seres humanos que perpassa sua relação também com a natureza, mas, além disso, com a sociedade, sua cultura e consigo mesmo enquanto indivíduo ativo no mundo.

Não haveria então, uma essência do mito, nem mesmo uma essência humana, o que resta seria uma predisposição humana a expressar-se em linguagem simbólica e a criar, lapidando essa mesma estrutura simbólica em forma de cultura, de geração em geração. O mito é natural na medida em que surge desta multifacetada e complexa relação que se constitui em diferentes níveis, muitos dos quais, inconscientes para o próprio indivíduo.

Naturalmente, a partir desta perspectiva, o antropólogo francês rejeita qualquer tentativa de universalização das religiões antigas em um único esquema homogêneo aos moldes positivistas, que apoiavam-se na ideia de que as sociedades simples ou arcaicas, estariam evolutivamente um passo atrás das sociedades ditas modernas. Seriam, portanto, uma etapa antecessora de um movimento uniforme rumo ao progresso. Qualquer tentativa de universalização da experiência mítica ocorre apenas como uma mera redução uma vez que os temas, os símbolos, as intenções e tudo mais que gira em torno dessa experiência varia enormemente mesmo dentro de um mesmo território. O que é universalizante neste caso, é a capacidade humana de erigir complexos sistemas simbólicos a partir de sua linguagem.

Furio Jesi aponta que o antropólogo rejeita inclusive, abordagens puramente materialistas em torno do tema. Os mitos não surgem e correspondem unicamente à dinâmica social e de suas instituições, a necessidades imediatas ou afetivas, nem à luta de classes, mas justo o contrário, é devido à existência de uma estrutura simbólica que antecede o indivíduo e as instituições, que elas vão sendo organizadas ao longo do tempo. É a cultura quem faz a diferença aqui ao dotar o indivíduo das ferramentas necessárias para agir e expressar-se no mundo.

Os mitos seriam apenas a forma de expressão mais básica de manifestação deste potencial simbólico que é perene, porém adaptável. Reconfigurando-se ao longo do devir e sempre dentro deste esquema, o ser humano é determinado em larga escala pelos esquemas simbólicos que herda das gerações anteriores. O fato de que o mito encontre correspondência ainda no século XX é mais por uma compatibilidade com o potencial simbólico do ser humano do que por um dom divino e telúrico como supôs Eliade.

Furio Jesi chamou de “máquina mitológica” esse eterno girar em círculos em torno da essência do mito feito pelos inúmeros teóricos sobre o tema. Essa máquina produtora de mitos, ou de discursos sobre o mito, tem a capacidade de estimular a produção em torno de um tema “inexistente” ou “inacessível” criando um longo repertório que se autorreferencia no embate das diferentes doutrinas. E não somente, a esses autores é

necessário assumir uma postura ideológica que consiste, segundo Jesi, em assumir ou negar a essência do mito.

Seja com Eliade, para quem a substância mito existe e tem a capacidade de manter a ordem natural da realidade e do cosmo, ou para Levi-Strauss para quem a essência é inacessível, e no entanto, o autor “nos instiga a circunscrevê-lo epistemologicamente e reconhecê-lo como a essência-inexistência da natureza humana.” (JESI,1989, Cap. 5.3, p.89) ou seja, nos é cientificamente impossível reconstruir todo o percurso de construção da estrutura simbólica que fundou e atualizou a linguagem mítica desde os primórdios, no entanto, é possível assegurar que esse processo de longo termo tem origem na própria capacidade humana de estabelecer relações e produzir significados sendo produzida e reproduzida ininterruptamente, fato que é observável ainda hoje, considerando nossa própria experiência cultural.

A filósofa Maria Mercedes Ruvituso explica que a originalidade da ideia da máquina proposta por Jesi em relação às inúmeras doutrinas sobre o mito que o autor analisa, consiste na ideia de que:

“La máquina mitológica [...] llama la atención sobre su propio modo de funcionamiento, es un estudio de las mitologías como productos específicos de la máquina. Y si este modelo es provisorio y no se presente como el único objetivamente verdadero, su único componente ideológico — dado que no existe modelo que no lo posea, advierte Jesi — consiste en “la voluntad de indagar, en primer lugar, *cómo* funciona la máquina mitológica y no la existencia o no existencia de su presunto (y quizás negado) contenido enigmático”. (RUVITUSO, 2014, P.111)

Desta forma entra no jogo simbólico de discursos em torno do mito o elemento oculto pela máquina, e que Jesi saca à luz do dia, que é justamente o elemento ideológico destes estudos. A missão do mitólogo italiano torna-se então, não somente denunciar a intransponível distância moderna e dos estudos do mito em relação à suposta essência do mito, mas pôr à consciência a inevitável consequência desta distância, a necessidade de uma escolha ideológica ocultada, talvez até mesmo aos próprios autores, seduzidos pelo funcionamento da máquina mitológica.

Para Andrea Cavalletti a Máquina mitológica caracteriza-se por ser um dispositivo que, segundo Jesi, “fabrica mitologemas, narrativas historicamente verificáveis, e imprime efeitos concretos sobre o real. Aludindo porém a uma fonte secreta, à existência de um *quid* (o mito) [...] incognoscível por definição.” (in JESI, 2011, p.12).

A consciência de Jesi dessa problemática, e a clareza pessoal de sua própria postura ideológica nos permite um passo atrás ao analisar o mito na tentativa de recolocar o objeto contaminado ideologicamente antes de prosseguir qualquer análise. Neste sentido o modelo de Jesi, como defende Ruvituso, é provisório, pois não postula nenhuma verdade sobre o mito, é movido pelo desejo de “indagar como funciona a máquina” que media o acesso ao próprio mito. Jesi mostra que diante deste problema aparentemente insolúvel opta-se, em geral, por uma postura ideológica e evasiva, até mesmo à esquerda do espectro político, como é o caso de George Sorel, que viria a influenciar enormemente o pensamento do peruano José Carlos Mariátegui.

Neste esquema pouco importa explicar a existência ou não do mito propriamente dito, o interesse gira em torno de seu potencial de mobilização e os valores comunais compatíveis com o movimento revolucionário trabalhador, ou ainda Lukács, que segundo Jesi, opta por negar a existência da substância mito puramente devido a seu ateísmo e a tentativa de defesa do humanismo racionalista do qual é partidário.

Retomando o caso de Lévi-Strauss, embora o antropólogo tenha sido inimigo feroz do positivismo, do historicismo e do humanismo racionalista, e tenha em grande medida reestabelecido o valor do pensamento selvagem, como ele mesmo o chama, como saber verdadeiro diante do racismo ocidental, a própria noção de estrutura ou sistema simbólico acabar por se impor sobre os indivíduos não permitindo brecha para nada fora dela; essa abordagem não somente tangencia a questão posta por Jesi sobre a origem, logo colocando-se como um novo mito produzido pela máquina mitológica, como também, tende a ocultar as relações de poder e conflitos imanentes que sustentam esses sistemas como verdadeiros.

Ao criticar o cientificismo ocidental, o estruturalismo acaba por valorizar o mito para logo impor-lhe um novo regime de dominação racionalista, atualizando a hegemonia epistemológica para uma visão mais compatível e moderna das premissas universalizantes do iluminismo francês que comporte de maneira renovada a pluralidade de povos humanos. Assim a máquina mitológica denunciada por Jesi, segue em pleno funcionamento ao longo do século XX, inclusive no contexto de retorno ao mito operado pelo pensamento latino-americano.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2007), em ensaio sobre as ideias de Jesi, chama atenção para a possibilidade de que a máquina seja vista como um paradigma epistemológico para o autor. Ela não se resume somente a um estranho objeto de conhecimento pelo qual Jesi volta o olhar curioso e abandona o mito em si mesmo. Ela é

simultaneamente objeto e modo de conhecer. Portanto, não há uma separação objetiva e científica do pesquisador, e em sentido mais amplo, do sujeito (ego) para com o objeto de conhecimento, trata-se de reconhecer que ela é imanente ao próprio indivíduo que conhece, é a estrutura mesma do sujeito cognoscente.

Em um exercício comparativo poderíamos dizer que sim, Jesi e Lévi-Strauss parecem concordar com o caráter simbólico, linguístico e socialmente construído do mito, pois o mito para Jesi é um agir desprovido de transcendência, uma operação em palavras e imagens ², no entanto, Jesi vai além em sua análise ao recolocar o caráter político dentro da reflexão pretensamente neutra e científica. Seguindo a pista dada por Agamben podemos observar que o próprio sujeito que conhece é questionado enquanto mito contemporâneo, ou ainda, enquanto a máquina mesma, na sua eterna “dramatização ou teatralização a duas vozes” de sujeito escindindo, desprovido de essência, substância ou universalidade, que em posse do mito de si mesmo enquanto coisa una, mito alçado ao posto de verdade transcendente por meio da força e da barbárie e da retórica cartesiana, observa e questiona o mundo e atribui valor e hierarquia ao outro.

2.2. O Mito Grécia: sobre a ideia do Mythos em seu sentido tradicional

Conforme nos ensina Furio Jesi a palavra latina mito e sua subsequente racionalização que é a mitologia, pouco tem a nos ensinar sobre o original Mythos grego. A mitificação da origem europeia e a ideia de que a história europeia é a continuadora ou herdeira direta do mundo grego pouco tem a ver com o próprio mundo grego. Assim como a ideia de que a América Latina seria a continuadora da cultura Ibérica pouco tem a dizer sobre a realidade concreta desta relação, é uma mera abstração.

A arbitrariedade destas construções imagéticas tem como problema fundamental o fato de que a cultura posterior eleita como “continuadora” de sua antecessora não aparece

² CARNEIRO, Davi, Entre Jesi e Pavese: Tempo festivo como ato de resistência *in* Dossiê Furio Jesi, Boletim de Pesquisa NELIC, v. 14, n. 22, 2014.

objetivamente como uma tentativa de manutenção do antigo modelo, na verdade aparece como uma formação social totalmente nova. O mundo colonial Ibérico não reproduz a totalidade do mundo Ibérico, ou seja, sua organização, sua língua materna de forma preservada, sua conformação étnica, suas dinâmicas sociais de produção de riqueza, religiosa e cultural em geral. Assim, o mundo colonizado, a princípio, surge apenas de um único aspecto deste mundo Ibérico que é a imposição do poderio militar e tecnológico, como obra do *ego conquiro* colonial. Da mesma maneira este ego moderno se apodera dos Mythos grego apenas parcialmente e de forma reduzida.

Baseando-se na leitura da obra de Enrique Dussel, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016) relembra que a expansão do mundo colonial Ibérico só foi possível a partir de outros eventos históricos internos: a chamada Reconquista espanhola que retoma os territórios de Al-Andalus do domínio árabe, o estabelecimento do mercado escravagista em África e a caça às mulheres com a Santa Inquisição.

O mundo colonial é a fundação de uma nova forma de socialização baseada no conhecimento operacional destas experiências anteriores, mas com uma finalidade nova, a exploração econômica. De maneira que a América-latina não é uma continuidade e uma expansão da civilização, é a implementação da barbárie para que a civilização em território europeu se fortaleça, a normalização e modernização da América latina surge indiretamente, como efeito colateral a partir das necessidades práticas inerentes a essa lógica de produção.

A este estado de exceção que se implementou nos outros continentes sob o julgo europeu Maldonado-Torres (2007) chama de uso da não-ética da guerra. A ética cristã que rege a ordem social em Europa entra em crise e flexibiliza-se na lida com os novos povos colonizados.

De forma similar a relação entre Europa e Grécia antiga é reivindicada mesmo sendo uma formação social infinitamente diferente. Separadas por mais de mil anos de história, pouco resta do modelo grego original em relação à Europa moderna de princípios do século XX. Assim como para Jesi o Mythos é uma experiência subjetiva absolutamente distante, o uso do mito em sua forma neo-latina acaba por fundar os diversos mitos em torno do Mythos. Mas de que forma?

A palavra mito adquiriu um amplo campo semântico ao longo de tantos séculos de uso, de maneira que na contemporaneidade tornou-se um termo pouco preciso, geralmente

associado à fabulações literárias ou até mesmo à mentira. A ciência do mito, se por um lado não alcança seu núcleo, por outro nos dá uma prova lógica desta descontinuidade cultural predominante. Se ela não pode definir o mito, ainda é capaz de nos apresentar o cenário em que esse jogo epistemológico se desenrolou na antiguidade e como esse regime de verdade se articula com seu universo de origem, marcando a diferença primordial deste nosso mundo para com aquele. Vejamos como o Mythos aparece para o grego arcaico como um paradigma epistemológico que começa a ser rompido ainda no período antigo, de maneira que a modernidade longe de apresentar-se como continuidade apresenta-se como um rompimento revolucionário deste mesmo paradigma.

O mito do Mythos é o apoderar-se do mundo grego pelo novo paradigma moderno que quando não o toma para si como objeto de exaltação em seu próprio mito de fundação, o interpreta como mera fabulação, metáfora, analogia ou mentira; em comparação com o paradigma epistemológico cartesiano antes exposto é possível perceber uma profunda ruptura e não sua continuidade.

Entre suas formas de exaltação do mito naquela mesma linha de interpretação feita por Micea Eliade destaca-se a ideia de uma essência mítica que remete a uma suposta relação primordial entre o ser humano e a natureza, e que estabelece por meio deste dom telúrico o marco fundacional da linguagem, da cultura e do ser humano mesmo enquanto tal, ou ainda o mito do Mythos como marco zero da espécie humana que se choca e se funde com aquele do milagre grego, que postula a filosofia como o ponto arquimediano da racionalidade.

Nesta perspectiva o pensamento grego ergue-se como o único pensamento verdadeiro, e não somente, ele ocorre pelo gênio único do povo grego como signo de sua superioridade intelectual sem quaisquer relações dialéticas externas. Enquanto a filosofia torna-se de forma restrita o sinônimo de pensar por excelência, todo pensamento não filosófico é rebaixado ao que se considera a sua forma anterior e inferior, o mito; contraditoriamente não se considera a relação íntima entre mythos e lógos e seus atravessamentos concomitantes para o próprio povo grego.

Por outro lado, se o Lógos filosófico é a única forma verdadeira do pensar, o mythos, transfigurado à sua forma latina mito, torna-se paradigma e a régua com a qual sociedades ditas arcaicas são medidas em sua relação com o divino e com o pensamento de forma mais ampla. Essa distorção provinciana não somente desconhece qualquer

relação entre os intercâmbios culturais dos diversos povos e sua contribuição indireta para o surgimento da filosofia grega, como subverte formas originais de pensamento, memória e tradições culturais a meras expressões tardias, deformadas e persistentes do Mythos quando pensadas a partir de uma visão historicista, linear e de causalidade empobrecida.

No entanto, um olhar mais detido sobre a sociedade grega mostra o Mythos como um discurso cultural do povo grego ou ainda como sua epistemologia mais originária, fruto de uma subjetividade específica e um sentimento em relação ao mundo que originalmente nada tem a ver com os fins políticos e imperialistas a que esteve relacionado posteriormente. O Mythos atinge seu ápice de valor, para nós, enquanto veículo de memória de um mundo arcaico que já não existe, enquanto o retorno ao mito da modernidade só tem lugar enquanto discurso ideológico.

Examinar o conceito de Mythos e sua imbricada relação dentro do léxico grego não com o objetivo de buscar sua essência ou fundamentar uma suposta existência objetiva, visa compreender sob quais dinâmicas essa ideia esteve assentada dentro da heterogênea materialidade da Grécia antiga, ou seja, o mito deve seu sentido ao mundo objetivo no qual foi criado e posto em circulação. A historiografia contemporânea não mostra que viver no mundo pagão da Grécia arcaica significa ter existido em uma experiência de vida que não separava o âmbito religioso de qualquer outra esfera da realidade, todo o cosmo operava na imanência do divino, ou seja, para a sociedade grega os deuses não eram entidades externas à natureza e que os observava passivamente enquanto criadores que contemplam suas criaturas.

O historiador francês Jean Pierre Vernant argumenta que os deuses gregos são parte constitutiva do funcionamento do cosmo como forças operantes, agindo sobre as coisas e sobre os homens. Para os antigos o sagrado estaria em tudo, logo “há algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades” (VERNANT, 2006, p.5) Eles não se separam como dois domínios opostos.

Essa compreensão traz consequências importantes do ponto de vista da organização social e dos critérios de verdade que regem toda ordem, pois a verdade está balizada pelo religioso, pela crença, e não pelo rigor do método científico; a verdade se ampara em um conjunto de regras e canais de enunciação específicos, onde o enunciador detém a verdade e a revela como um meio, um veículo operacional sob a influência do divino.

Além disso, o religioso penetra toda esfera da vida não por mero dogmatismo, mas por que é a única fonte e critério para a verdade empiricamente testado desde tempos imemoriais, a adesão aos costumes (*nómoi*) e à fé é baseada na memória, na tradição e no seu uso.

A religião ampara a moral, a lei, os costumes e as próprias instituições. Nas palavras de Vernant a Grécia era ordenada sob uma religião cívica, “ali o religioso está incluído no social, e reciprocamente, o social em todos os seus níveis e na diversidade de seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso.” (VERNANT, 2006, p.7). Esses deuses estão presentes não enquanto persona, mas enquanto força, são temidos por sua natureza implacável, e admirados por sua perfeição, são parâmetro para a boa vida. Neste tipo de ordem a memória social tem papel fundamental porque a manutenção do *status quo* se dá pela continuidade obrigatória, pela hereditariedade e pelo costume.

A vida torna-se previsível e o conhecimento é passado de forma automática, de geração em geração. É vivendo e usando-a no seu dia a dia que se vive a religião, que se apreende o mundo e os sentidos ocultos de cada rito. Essa fidelidade ao modo de vida assegura a existência porque agrada aos deuses, e vice-versa, sabe-se que agrada aos deuses porque a roda da existência permanece como sempre foi, em serena estabilidade. Mas qual a função do mito nesta estrutura simbólica do mundo grego? Um traço marcante da sociedade grega arcaica e diferente da moderna é a descentralização, o aspecto agonístico e heterogêneo de suas manifestações sociais. Segundo Vernant:

“Essa tradição religiosa não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem clero especializado, sem Igreja, a religião grega não conhece livro sagrado no qual a verdade estivesse definitivamente depositada num texto. Ela não implica nenhum credo que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além.” (VERNANT, 2006, p.13).

A religião está em relação direta com a realidade concreta, sujeita a transformações e interpretações e novos sentidos sem a obrigatoriedade de estar assentada sobre um cânone restrito. Em religiões de tradição oral, na ausência de uma relação institucional centralizada e mais bem fundamentada, que funcione como suporte necessário para a manutenção dessas narrativas da tradição (*mýthoi*), o papel de passar adiante esses saberes é operado pela via oral mais simples através dos mais velhos da comunidade, sobretudo as mulheres no caso grego e continuado e fortalecido pela atuação dos poetas.

“Ouve-se o canto dos poetas, apoiado pela música de um instrumento, já não em particular, num quadro íntimo, mas em público, durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e os jogos. A atividade literária, que prolonga e modifica, pelo recurso à escrita, uma tradição antiquíssima de poesia oral, ocupa um lugar central na vida social e espiritual da Grécia. Não se trata, para os ouvintes, de um simples divertimento pessoal, de um luxo reservado a uma elite erudita, mas de uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo.” (VERNANT, 2006, p.15).

A filóloga portuguesa Maria Helena da Rocha Pereira, em sua introdução à República³ de Platão, explica que a escrita esteve em pleno uso na Grécia desde pelo menos o século VI a.C. e possuiu um comércio importante de livros já no século V a.C., no entanto, a hegemonia no processo de formação dos cidadãos estava nas mãos da poesia oralmente transmitida, seja pelos rapsodos, que iam de cidade em cidade recitando e cantando poemas, sendo o mais ilustre, Homero; ou ainda, pelo trabalho dos atores dramáticos que tiveram sua forma mais acabada no teatro trágico.

É o filósofo Platão que pondo palavras escritas na boca de Sócrates inicia um verdadeiro embate contra a tradição oral grega que fundamentou a educação através dos mitos e da poesia. Mas para Platão não se tratava de uma recusa pura e simples, a inúmera quantidade de mitos e alegorias utilizadas em seus diálogos mostra que havia um sentido mais profundo que a simples exclusão deste elemento lúdico. A Grécia do século V a.C., de Platão, passava por um momento de crise cultural do qual o próprio filósofo era um crítico.

Neste momento se deu paulatinamente a passagem da tradição oral decorada para outra diferente, estava em disputa a hegemonia sobre o saber na formação pedagógica grega. Segundo o historiador helenista Marcel Detienne, a questão da verdade vai tornando-se cada vez mais premente na medida em que as mudanças sociais vão ocorrendo ao longo dos séculos. Enquanto a Grécia arcaica se viu bem estabelecida sob a influência dos poetas, ocorre no período clássico um acentuado processo de racionalização que põe em disputa essa hegemonia.

A Verdade (aletheia), herdeira de uma marcada tradição religiosa vai ganhando novos contornos e usos até chegar no nascimento da filosofia tal qual a conhecemos hoje com a tentativa de total separação em relação à poesia, entre Mýthos e Lógos. Detienne chama

³ PLATÃO, A República, 13ª edição, trad. Maria Helena da Rocha Pereira – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

atenção para o fato de que ao aparecer pela primeira vez como um termo filosófico nos poemas de Parmênides, a palavra Aletheia está justamente em um poema, atuando em uma espécie de contradição performativa.

Nos primórdios da filosofia da qual Parmênides é um importante representante, ainda não está nítida esta separação, e seus fragmentos têm em sua linguagem um marcado teor alegórico, mítico e religioso. Enquanto expressão linguística da religião grega, o mito não pertence a um campo específico, e não é possível pensá-lo fora da sua imbricada relação entre as inúmeras dualidades conceituais complementares que compõem o léxico grego.

Marcel Detiene reforça o fato de que sistemas de verdade não ocorrem estanques na mente das populações, todo sistema de verdade está associado às condições materiais e sociais particulares. Durante todo o período arcaico da Grécia antiga os poetas foram portadores da verdade de uma forma peculiar, antes mesmo da verdade ser associada à racionalidade e ao pensamento filosófico, e isso só foi possível devido à função religiosa que estes aedos exerceram naquela tradição oral.

Estes poetas que em geral tinham habilidades muito além da nossa moderna concepção, acreditava-se, atuavam como um elo, uma passagem; seus corpos eram pontos de transição entre o natural e o sobrenatural. Ocupavam o espaço de uma pequena engrenagem no todo do cosmo, como um instrumento por onde o saber e a palavra dos deuses era enunciada aos homens, um ponto de acesso imediato ao divino.

A palavra cantada era uma manifestação dos deuses por meio da qual se expressavam os mitos e o saber do qual o poeta era testemunha e porta-voz. Segundo Detienne, “a palavra do poeta, tal como se desenvolve na atividade poética, é solidária a duas noções complementares: a *Musa* e a *Memória*. Essas duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à Alétheia poética sua significação real e profunda.” (DETIENNE, 1988, p.15).

O historiador francês Jacques LeGoff exalta essa divinização da memória como um marco da importância das técnicas de memorização no sistema de saber grego, a memória exerceu um papel fundamental na sustentação da verdade mito-poética, embora a essa altura ainda não fosse vista enquanto mnemotécnica. Ambos autores relembram não só a existência da deusa memória (Mnemosyne), como sua extensa genealogia continuada por suas filhas, as musas, que eram sempre evocadas antes de recitações e representavam características específicas de onde derivava a mnemotécnica do fazer poético grego.

As musas eram a representação divina da palavra cantada, da palavra ritmada, dos cantos de louvor, e acreditava-se possuírem os aedos no momento de suas recitações.

segundo LeGoff, “O poeta é pois um homem possuído pela memória, o aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro; e a testemunha inspirada dos “tempos antigos”, da idade heroica e, por isso, da idade das origens.”(LEGOFF, 1990, p.414).

A correlação entre poesia, memória e verdade torna-se, então, bem demarcada, e o mito aparece como o veículo linguístico que transporta essa verdade, que lhe dá materialidade fonética. A memória transcende os indivíduos e traz à tona os mistérios do além na forma de mito. Na organização epistemológica em que impera a verdade mágico-religiosa não há o compromisso com a História, ou pelo menos, o saber historiográfico não está posto no horizonte conceitual como algo distinto e preciso como compreendemos hoje.

O objetivo deste tipo de memória não é relembrar fatos tal como ocorreram, também não se trata de uma memória comum da qual compartilham todos os humanos ou a memória com a qual a historiografia busca reconstruir o passado baseando-se em relatos, testemunhas, registros e etc. Para os gregos a verdade (aletheia) não se opõe à mentira, mas ao esquecimento (léthe), o que está em jogo não é a precisão, mas a dignidade do fato, o poeta que enuncia a palavra mágico-religiosa é aquele que determina aquilo que merece ser lembrado, não por vontade própria, mas por um dom divino. É pela boca dos poetas da Grécia arcaica e aristocrática que fixa-se na memória geral as façanhas dos grandes guerreiros, as origens das coisas do mundo e sua relação com o mundo dos deuses e as lições que devem ser passadas adiante.

A memória em que baseia-se a verdade assertórica dos poetas da Grécia arcaica orienta-se, segundo Detienne, pela máxima presente na *Ilíada* de Hesíodo, busca dar conta do “que é, o que será, o que foi”, ou seja, é uma memória que por estar descolada da história enquanto historiografia, orienta-se por uma temporalidade metafísica, sobre humana, fechada em si mesma. Como visa a preservação e continuidade do costume, a memória mítica tende a compreender o tempo de forma cíclica.

Ao estruturar a história da memória desde a pré-história, Jacques Le Goff sustenta que em sociedades sem escrita, a memória coletiva ordena-se, em geral, em torno de três temas fundamentais: a idade coletiva do grupo, os chamados mitos de origem, o prestígio de famílias dominantes que se exprime pelas genealogias e que tem papel importante na manutenção do poder em sociedades aristocráticas, e o saber técnico “que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa.” (LEGOFF, 1990, p.407).

Esse modelo de sociedade, é o que outro historiador francês estudioso da memória social, Pierre Nora, chamou de *sociedade-memória*, um modelo de sociedade em que não

há a ruptura entre memória social e história. Não há a ideia de memória enquanto algo a ser lembrado ativamente simplesmente porque a memória é experimentada e presente na forma da tradição estabelecida, não há a consciência da necessidade de uma mnemotécnica, a memória e aquilo que é lembrado é uma dádiva dos deuses. A memória mítica organiza o passado, o presente e o futuro no agora, mantém estável, como um eterno retorno do mesmo, sempre igual, não há utopia possível. Os deuses, os heróis, e seus ensinamentos vivem em planos entrecruzados da realidade e podem ser acessados a qualquer momento.

Esse parâmetro de verdade mágico religiosa amparada pela memória não é exclusividade dos poetas, é vista também nos adivinhos que preveem o futuro, nos reis que julgam e executam as leis, além dos poetas que adivinham o passado. Esse caráter mântico, adivinhatório de aletheia, tanto em relação ao passado quanto ao futuro repete-se como um padrão sempre que é preciso dar peso de verdade a algo.

Aletheia equipara-se na tradição tanto à mnemosýne quanto à justiça (díke). Equipara-se à memória pois certamente seria impossível a legitimidade de qualquer coisa considerada verdadeira sem o apelo da memória, a capacidade de lembrar é o fundamento da linguagem e de tudo mais que possa decorrer daí. Essa dádiva foi divinizada pelos gregos na forma da deusa mnemosyne, portanto ela é equivalente a aletheia, existem em uma relação complementar, não existe verdade sem memória, e se a memória é divina então ela é verdadeira.

Além disso se a memória é verdadeira e divina ela é também justa, portanto é complementada por Díke, a justiça; essas potências existem necessariamente nesta relação dialética. Seja em um julgamento ou em um recital, a verdade que opera ali é divina. Há uma consulta aos deuses onde aletheia é revelada. Os julgamentos, em geral, envolviam provações, rituais em que os deuses mandavam os sinais sobre o ocorrido e orientavam sobre a culpa ou não dos envolvidos, assim como o adivinho dependia dessas iluminações para revelar o futuro, geralmente em sonho, e nisso baseava-se muitas vezes tomadas de decisões políticas. Todas essas experiências tinham um caráter transcendental em que aquele que porta a verdade tem um acesso privilegiado aos deuses, capacidade inerente à sua função social.

Ainda que a verdade de caráter mágico religioso tenha tido seu ápice na Grécia arcaica, é importante destacar mais uma vez que esse não foi o único modelo de verdade. Embora a noção de Aletheia tenha sua origem no pensamento religioso, o surgimento da filosofia e a passagem do saber oral para o escrito pôs em disputa a hegemonia dos aedos. Não

somente houve concorrência entre esses mestres da verdade, mas também pelo menos desde Hesíodo há a compreensão para os gregos de que a verdade é a adequação entre objeto e pensamento (homoiosis), no entanto essa dimensão da verdade tem um sentido muito mais prático ligado à ontologia e as discussões em torno do Ser, sendo assim abandona seu caráter adivinhatório ligada ao Mýthos; está associada ao Lógos filosófico, termo igualmente complexo que traz em si uma série de relações entre Ideia, Linguagem, Saber, Razão. Nos fragmentos do poema de Parmênides encontramos as bases da separação e disputa entre mythos e logos como o fundamento de aletheia e a hierarquia que se estabelece, em filosofia, entre opinião (doxa) e verdade propriamente dita, e que será desenvolvida a partir daí.

2.3. Mito desobediente como novo paradigma: A necessidade de pensar a decolonização também desde Europa.

A construção intelectual Ocidental em torno da ideia de mito a partir de sua separação primordial entre Mythos e Logos é a base epistemológica tomada como herança e justificativa para a fundamentação da identidade latino-americana no enfrentamento ao poderio teórico do ego cogito cartesiano. No entanto, como vimos até aqui, ambas abordagens, tem o mesmo vínculo genético e partem de uma abstração que pouco explica ou apresenta soluções para o problema da colonialidade.

Como nos mostra o funcionamento da máquina mitológica de Jesi, a mito da unicidade do sujeito moderno pretende apagar qualquer vestígio de mito de sua estrutura interna, quando a análise dos primórdios grego e do surgimento do ideal de Alethea filosófica mostra que na verdade esse mesmo ego é devedor do Mythos como sua pré-história epistemológica. Ao mesmo tempo, o ideário americanista, ao escolher o mito como lugar de luta e enfrentamento ao ego cogito cartesiano, reestabelecendo essa suposta fratura originária, na verdade apenas repete mais do mesmo, é a outra face imediata da mesma moeda colonial. Seu mito não reestabelece o Mythos grego, apenas renova o mito modernista.

Interpretando de forma crítica essa construção e de uma perspectiva ainda mais ao Sul, o argentino Walter D. Mignolo (2008), nos fala sobre a necessidade de aprender a desaprender como prática decolonial, com o objetivo de fundamentar e fortalecer a desobediência epistêmica necessária para o início da construção de um saber não-imperial.

Nos mesmos termos de Jesi, Mignolo denuncia o funcionamento de uma espécie de mecanismo apotropaico, afirmando que “A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados.”(MIGNOLO, 2008, p.293), e como efeito desta racialização amparada nas ambiguidades modernizantes segue-se que “hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas *exterioridades*, quer dizer, o *exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial.*” (MIGNOLO, 2008, p.291).

Podemos dizer que é este nosso caso, a exterioridade da identidade latino-americana acabou por ser construída desde o interior da colonialidade. O que Furio Jesi parece denunciar já desde a Europa, é justamente o primeiro movimento no tabuleiro da barbárie civilizatória da razão imperial a partir desta primeira distinção que foi a separação Mythos/Logos. Poderíamos dizer que Mignolo enfatiza que o funcionamento da máquina mitológica, exportada como máquina imperial ao restante do mundo, é a fundação/fundição das duas faces da mesma moeda.

Quando delimita-se o Logos em vista da busca por um fundamento epistemológico do real, inaugura-se a delimitação e sobretudo, o rebaixamento do Mythos. É justamente nisso que reside seu caráter apotropaico, àqueles que operam na face externa da máquina, no mito, jamais poderão aceder ao Logos. Aqui, fora de Europa, podemos observar que a máquina gira ao contrário como num jogo de espelhos e numa macabra engenharia reversa. Para nós o núcleo inacessível é o Logos que produz categorias que rotacionam em torno de uma essência racionalista que nada diz de si, apenas dos outros na forma de discurso moralizante.

A categoria rebaixada mito, a princípio sem maior utilidade doméstica continua servindo em escala global no processo de racializar populações inteiras estimulando a visão de mundo histórica linear, vazia e homogênea onde, em um primeiro momento, o Logos supostamente supera o mito, em consequência, essa sociedade fortalecida após este processo dialético, munido do Lógos puro, ultrapassa a fase anterior e conquista as outras. Fecha-se o roteiro: da criação do Lógos, cria-se paralelamente o mito, o processo

de racialização imputa o status de mítico, de atrasado, em relação ao processo supostamente linear, e imputa o selo de pré-científico aos outros, os primitivos.

Assim a perspectiva imperial só pode valorizar a própria fase mítica na medida em que ela aparece superada e idealizada, pois somente a etapa mítica da criação, da origem, pode atestar a qualidade superiormente divina do Lógos soberano, remetendo a uma retórica da autoridade que é auto-determinada e fundamentalmente de interesse político. O pujante caráter mítico e doutrinário de máximas filosóficas da recém-chegada modernidade por volta do século XVI tem constrangedora semelhança com a figura do orgulhoso jovem adulto que retorna dos perigosos ritos de passagem, no caso, a passagem do mito à razão pura.

O “Penso, logo existo” de René Descartes, que imediatamente subentende, como defende o filósofo Enrique Dussel, o fato de que há pessoas que não pensam e que portanto, não existem ou existem de forma errada, justificando a imprensa colonial como dom, um presente aos menos favorecidos. Ainda o “Saber é poder” postulado pelo filósofo inglês Francis Bacon, que privatiza e transforma o conhecimento do *ego conquiro* europeu em ato de dominação legítimo, ambos contrapondo-se aos não iniciados na sabedoria racionalista.

Diante disso, e não sem sobressaltos, vai se construindo nas margens de Europa, e portanto, também na América latina, a opção decolonial que Walter Mignolo nos apresenta como uma desobediência diante da epistemologia imperial ocidental. Decolonial como o ato de “pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade.” (MIGNOLO, 2008, p.304).

Na tentativa de superar os esquemas em que “os pensadores europeus já esclareceram que há uma co-relação entre certas idéias, certas regiões do mundo e certos tipos de pessoas”. (MIGNOLO, 2008 p.301). A interpretação Ocidental do mito caracteriza-o, em geral, como linguagem que visa a conservação e renovação do mesmo, apoiando-se nas próprias características rígidas das estruturas sociais antigas.

Inaugura-se daí uma série de outras dualidades, como, por exemplo, racional/irracional, antigo/moderno, liberal/conservador, etc. Desta perspectiva a memória social expressa pela forma mito é sempre interpretada como conservação. Resulta que a mera conservação como acumulação, preservação, memória estática, também opera em afinidade com a máquina mitológica, reduzindo as possibilidades do eu e desconectando a memória de sua forma viva e criativa.

Debatendo-se contra a visão corrente do historicismo de meados do século XX, vejamos o caso das reflexões de Walter Benjamin. Seu pensamento nos dá elementos para refletir sobre essa fissura a partir do conceito de Redenção. Benjamin é um pensador vítima deste mesmo sistema de exclusão devido à sua tradição cultural judaica, que foi uma das mais perseguidas por esta lógica colonial e fascista em território europeu, inclusive sendo o motivo pelo qual o autor acabou tirando sua própria vida. Mas também intelectualmente o filósofo alemão compartilha desta exterioridade, porque é um pensador do mito contemporâneo, e mesmo entre os marxistas, muito pouco ortodoxo.

Benjamin cunhou a expressão “tempo vazio e homogêneo”, imagem que cria no desenrolar de sua crítica ao historicismo, visão da história que teve crescente protagonismo na modernidade a partir das obras de Kant e Hegel e ainda bastante dominante em princípios do século XX, quadro que começaria a mudar com a decepção frente as experiências das grandes guerras, do holocausto e da guerra fria.

As chamadas Filosofias da História surgem a partir do questionamento cristão acerca do sentido e da finalidade da história, seu *télos*. A visão teleológica começa a surgir em contraposição à visão cíclica dos mitos pagãos baseadas no princípio de que Deus, ou a Razão transcendental que rege o cosmo teria motivos ocultos e um desenvolvimento necessário por trás dos fatos e que nos levariam a um *télos* inelutável de realização, à salvação no caso cristão; na modernidade se desenvolvem os grandes sistemas filosóficos em sentido laico, sem Deus como paradigma e que tentarão explicar filosoficamente as engrenagens que supostamente dão movimento, sentido e essência à história.

Sua versão historicista menos elaborada como ideologia corrente, defendeu, em resumo, que a história seguia um curso linear de desenvolvimento estando a Europa na ponta de lança deste processo, o passado não seria nada mais que degraus neste curso homogêneo, e, apesar de qualquer infortúnio, o sofrimento se justificaria como sacrifício a um objetivo maior; soma-se a isso um otimismo cego e o desejo pelo progresso vazio, puramente técnico.

Para Benjamin, essa visão é a verdadeira barbárie instaurada, pois em nome do progresso, esse verdadeiro delírio conceitual, naturaliza-se a violência e o extermínio em massa, a exploração e o sofrimento de comunidades inteiras. Benjamin denuncia que dentro dessa lógica o progresso técnico implicará sempre em retrocesso humano, logo, contra a visão historicista muito corrente tanto a partir da social-democracia burguesa, quanto a partir da esquerda mais vulgar em sua crença na revolução como caminho

natural da história, Benjamin reorganiza a relação mito e história através da ideia da existência de uma estrutura metafísica de caráter messiânico pautado no agora, o autor pensa a história como um constante 'em aberto' a uma nova possibilidade de futuro. Para o filósofo alemão nos "resta apenas libertar o futuro de sua forma presente desfigurada."(BENJAMIN, 1986, p.151).

Segundo a poeta e filósofa portuguesa Maria João Cantinho, Walter benjamin "denuncia o absurdo de toda a teodiceia imanente à história, obrigando o pensamento a confrontar-se com a perda de sentido de uma visão cumulativa e quantitativa da história, no sentido de uma perfeição final."(CANTINHO, 2011, p.179). Num gesto de desobediência epistêmica desde as margens da Europa, Benjamin subverte a dualidade tradicional racionalista entre *mythos/lógos*, e fiel à tradição judaica da qual faz parte, inova opondo mito e história. A filósofa Jeanne Marie Gagnebin explica que para o alemão:

"O mítico e o mito não designam uma época da humanidade definitivamente superada pela racionalidade, mas sim um fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando estas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não sobre decisões tomadas por sujeitos que se arriscam a agir histórica e moralmente." (GAGNEBIN, 2020 p.1941).

O mito aparece como efeito colateral do *lógos*; aonde quer que se instale a racionalidade imperial como sua visão de progresso e de linearidade histórica, seus encapsulamentos universalizantes e sua reprodutibilidade fria, há o esvaziamento da experiência humana e o enfraquecimento qualitativo das relações. Como efeito colateral irrompe-se o mito como "fundo de violência". Frente a este problema Benjamin nos abre a perspectiva do seu messianismo revolucionário como possibilidade de redenção desta condição.

Em lugar de um mito voltado ao passado, que paralisa e determina, Benjamin defende uma utopia que nos abre o futuro "como a modalidade do seu acontecimento *possível* a cada instante de tempo. No modelo de um tempo aleatório, aberto a todo o momento à erupção imprevisível do novo, a realização eminente do ideal torna-se pensável, como uma das possibilidades oferecidas pela insondável complexidade dos processos históricos". (CANTINHO, 2011, p.180).

Como lembrado por Gagnebin, essa redenção de nossa condição burguesa implica a necessidade de agir "histórica e moralmente", ou seja, é do comprometimento com a possibilidade de redenção que ela se faz possível, para tal, seria preciso superar a relação política passiva que terceiriza os avanços técnicos e democráticos ao Estado

burguês e que são utilizados em favorecimento ao lucro, processo legitimado pela cultura dominante e vazia.

É preciso antes de mais nada, certa melancolia e descrença nesta visão corrente historicista para que ela possa ser destruída e superada; a motivação para isso é a abertura desta nova possibilidade utópica a cada novo agora, a cada instante uma nova possibilidade de se inserir, contra a linearidade histórica pretendida, um momento que vá fazer virar os rumos do futuro. Ao contrário do que se pretendia justificar através da visão linear, para Benjamin o passado não é um estágio superado, pois as consequências do que acontecera persistem como elementos estruturantes do presente, determinando-o, mas também, a memória deste passado, em geral, catastrófico, construído sobre as ruínas, os corpos e os escombros dos derrotados se levanta diante de nós na forma de um compromisso ético para com aqueles que esperam, ainda que derrotados e mortos, a redenção do próprio sacrifício. A ideia deste compromisso aparece na segunda de suas teses sobre o conceito de história onde o filósofo explica:

“O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção [...] existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre a terra. Então, foi-nos dada, como todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito.” (BENJAMIN, fragmento II, 2016).

O mito pode, e nesse caso deve, derivar de sua forma conservadora e abstrata, para a via de sua possibilidade de realização, agora como utopia, mas como utopia possível, concreta. Consequentemente, seu caráter revolucionário abre a possibilidade não somente de superar o historicismo e o racionalismo vazio de sua forma metanarrativa, como recoloca a própria noção de ego que apoia-se nesta oposição *mythos/logos*, operando como uma chave que abre a possibilidade de novos rumos para a história, uma outra valorização da memória, principalmente dos vencidos, outra compreensão do ser humano, outra régua ética que não passe pelo crivo da lógica binária em torno da racionalidade burguesa.

Fazer despertar a consciência geral para a compreensão da possibilidade de superação dessa condição e semear o sentimento de adesão a essa possibilidade é a função pedagógica desse novo mito, agora aberto ao futuro e a outras possibilidades. Como defende Furio Jesi, é preciso superar a cultura, e destacamos, a memória, como essa sombria “religião da morte” aristocrática e autoritária que elogia não somente a própria

morte em seu caráter sacrificial em favor de um suposto bem comum, mas que sustenta ainda o culto dos mortos exemplares em detrimento de outros mortos que não tem mais valor do que o carvão que mantém a fornalha capitalista ardendo.

O mito messiânico, retomando junto a Jesi, como este ato sem transcendência, este agir em palavras e imagens, e que no caso de Benjamin, neste movimento, vai se descolando da própria ideia de mito em seu sentido tradicional, acaba por sustentar a utopia que nos aparece como a utopia da saída da máquina. Eis um mito que contraditoriamente profana a sacralidade da existência, pois tem como prognóstico não a repetição da criação, não a manutenção do presente, não o colecionismo de datas e monumentos do passado que glorificam o presente ou que opera num movimento perpendicular descendente do ideal rumo às nossas cabeças, a memória santificada e pura.

Ao contrário, um mito que defende sua própria destruição enquanto tal, ao inserir a ideia de ato e com isso pressupor o movimento para frente e não para trás como elogiava Eliade, para frente não rumo ao novo e moderno como uma nova etapa do mesmo, mas rumo ao desabrochar do tempo total em que coexistem o presente como abertura, o futuro como possibilidade e o passado como o ainda aqui presente, o agora de que nos fala Benjamin.

Em seu prefácio ao livro *Cultura de direita* de Furio Jesi, Andrea Cavalletti responde à possibilidade de saída deste esquema de dominação com um categórico “deveríamos realmente nos mover”, e o movimento para fora deste esquema é político. Se trata de não ceder à sedutora cultura da memória de que nos fala Andreas Huyssen (2000) e para qual o discurso em torno do mito é uma ferramenta poderosa, pois compactua com a cultura da memória a tendência a musealizar e ritualizar o mundo à sua volta; aquela, a máquina mitológica, pode se utilizar desta cultura para manutenção e expansão de relações de poder, enquanto a cultura de memória contemporânea, pensando-a como uma derivação da própria cultura de direita, por medo do futuro cada vez mais acelerado e incerto no mundo pós-moderno, apega-se ao passado como remédio aos constantes fracassos do projeto contemporâneo.

As diferentes formas de fascismo unem o sentimento de medo com a vontade de poder e o mito é a linguagem deste casamento fúnebre, a linguagem das ideias sem palavras de que nos fala Jesi. Ideias secretas que tomam corpo através do comportamento e de todo um arcabouço simbólico veiculado através da cultura e que alimentam e irropem como violência em momentos de crise, que são entendidos sem a necessidade de serem ditos. O mito tal qual posto por Jesi e Benjamin operam neste sentido de abrir um espaço ativo

e produtivo no imaginário geral com objetivo de combater a cultura de morte dominante. Vejamos agora como o pensamento mexicano pós-revolucionário tentou caminhar no terreno movediço da colonialidade modernizante ao longo da primeira metade do século XX no sentido de superação desta condição.

3. La mexicanidad como mito fundador

3.1. O problema da unidade: uma breve contextualização histórica sobre o Porfiriato e a Revolução

Dentro do contexto de modernização dos Estados Latino-americanos o caso mexicano chama a atenção porque se dá paralelamente à luta armada que inaugurou-se no recém-iniciado século XX com a chamada revolução mexicana. Embora o retorno ao mito de origem e o tema da identidade possa ser localizado dentro de um contexto mais geral, a partir da atuação das vanguardas culturais e em resposta à modernidade Ocidental como investigamos até aqui, e possamos compreender o México como um caso mais entre as muitas expressões da latinidade em sua situação de ex-colonizados, é preciso investigar os elementos internos que agitaram esse debate, pois reduzir cada caso particular de cada Estado-nação do continente a uma mesma expressão da latinidade em geral acaba por minimizar a problemática, uma vez que essa homogeneização empreendida pela retórica americanista reduz todo o complexo da realidade ao problema do latino versus o estrangeiro, ou seja, a uma unidade negativa, reduzida somente a aqueles problemas que se assemelham entre as nações, que é principalmente o problema do imperialismo internacional, e que embora seja de grande magnitude, não é o único.

Conforme a argumentação exposta no primeiro capítulo, baseada no pensamento de Catherine Walsh, o projeto de Estado moderno operando a partir de sua contradição fundacional, e em sua gana de unidade e pacificação, mostra-se atento ao problema do imperialismo internacional e o risco à soberania nacional, enquanto por outro lado, passa ao largo do debate sobre o colonialismo interno e a consequente desigualdade social que ele mesmo gera ao estar ligado aos problemas da exploração capitalista, além disso os efeitos da herança colonial de má distribuição de terras e a situação de subalternidade da população camponesa, indígena e trabalhadora que eram dominantes em número naquele contexto das primeiras décadas do século XX.

A partir da história do período do *Porfiriato* – período do governo ditatorial de Porfírio Díaz que durou de 1876 à 1910 - e que desemboca na revolução mexicana, estudaremos como os liberais ganham o protagonismo político e discursivo em torno da memória do

país e da própria revolução. As reflexões sobre a identidade e o retorno ao mito não poderiam ser pensados apenas abstratamente, como um tema geral da filosofia latino-americana, sem que se entenda melhor a base material que dá origem ao debate.

O tema do mexicano ou da mexicanidade é fruto do fervor cultural revolucionário iniciado em 1910. Análises sobre o ser mexicano vinham sendo discutidas desde o século XIX por intelectuais de diversas áreas e no momento em que a nova geração de intelectuais mexicanos retomam o debate em finais da década de 1940, já dispunham de vasta bibliografia sobre o tema e que serviria de base para suas análises.

A historiadora mexicana Ana Santos Ruiz (2015) explica que esse esforço de autoconhecimento permitiria discernir que tipo de projetos de futuro poderiam ser construídos pela sociedade mexicana sem atentar contra sua própria ontologia. Além disso tinha por objetivo identificar os problemas dos mexicanos para desenvolver suas máximas performances. No entanto, esses problemas visados não eram diretamente sociais ou políticos, mas subjetivos e psicológicos.

Esta perspectiva predominantemente moralizante tinha como ponto de partida os trabalhos de um grupo de intelectuais chamado Ateneu da Juventude, grupo de estudos filosóficos fundado no início do século XX. Os intelectuais ligados ao Ateneu viriam a exercer grande influência no México do século XX, não somente por meio de seu trabalho investigativo que possibilitou aos mexicanos os primeiros contatos com as novas correntes filosóficas vinda da Europa, como a fenomenologia por exemplo, mas também por sua atuação política; destacam-se os nomes de José Vasconcelos que foi ministro da educação, reitor da Universidade autônoma do México que carrega ainda hoje uma frase sua como lema: “por mi raza hablará el espíritu”. Vasconcelos chegou a ser candidato derrotado à presidência da república.

E também o poeta Alfonso Reyes, que além de sua influência cultural como literato, ocupou o cargo de embaixador do México, inclusive no Brasil, e teve uma larga produção na primeira metade do século XX. Ambos nutriam o otimismo romântico nas potencialidades dos mexicanos como ponta de lança da história rumo à unidade universal na forma da quinta raça de bronze.

Historicamente essa verdadeira obsessão sobre uma suposta ontologia própria derivou das experiências libertárias do século XVIII e XIX em que foram importadas e utilizadas diferentes filosofias com o objetivo primário de libertar-se da Espanha e, posteriormente,

liberta-se da herança do período colonial e que ao final das contas não alcançou o fim desejado. A questão da identidade nacional tornou-se ao longo do tempo um tema vital para as elites políticas e intelectuais do México.

Na perspectiva do filósofo mexicano Leopoldo Zea, o tema da identidade hispano-americana surge do corte abrupto das relações coloniais. A luta armada no processo de independência e, em suas palavras, a “anarquia política” decorrente disso, levou a uma tentativa de completo rompimento com o passado colonial, um rechaço do passado ibérico diante da constatação de que não bastava libertar-se da colonização política, pois uma vez livre desta, houve a substituição dos velhos tiranos por novos algozes nacionais. Veio a constatação de que de alguma forma o país ainda era colonizado no âmbito das ideias e da vida.

A racionalidade imperial espanhola estava impregnada nos cidadãos, essa visão compartilhada por intelectuais positivistas e liberais de diversos países foi largamente analisada e endossada por Zea na obra *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* de 1949, que ganhou outras duas edições ampliadas sob o título de *El pensamiento latinoamericano*, a última em 1976. No século XIX, o positivismo parece ser a solução para o problema da identidade, se torna a principal ferramenta utilizada num grande esforço institucional de contrapor as particularidades nacionais às influências estrangeiras e construir uma nação moderna e, sobretudo, com traços próprios.

É a partir dessa contraposição entre a ideia de que o México colonial dominado pela cultura espanhola era um ordenamento social alheio, atrasado e imposto de forma violenta e irracional, sendo visto como o grande inimigo invasor e a ideia de uma nação liberal forte e desenvolvida, que age de forma autônoma e soberana que germina e cresce pouco a pouco o nacionalismo e as condições sociais que nutrirão o tema da *mexicanidad* em meados do século seguinte. Para compreender esse contexto é preciso olhar para a história mexicana do século anterior, a partir da instauração da república.

Após sua independência da coroa espanhola em 1821, implantou-se um período curto de monarquia que durou até 1823 e o que se viu em seguida após a implementação da República foi uma luta interna das elites pelo controle do país. Uma luta pelo poder, pelo passado e pelo futuro; um conflito entre os burgueses liberais e as velhas elites *criollas* que desejavam manter seus privilégios e a hegemonia conquistada no período colonial.

O predomínio conservador durou toda a primeira metade do século XIX, os liberais, somente puderam derrotar as velhas forças e assumir o estado definitivamente em 1867, após a intervenção francesa que durava desde 1862 e que levou a um conflito armado que acabou com o fuzilamento do até então novo monarca mexicano, o arquiduque austríaco Fernando Maximiliano entronado pelos franceses.

Neste momento, após as primeiras tentativas de emancipação pós-colonial, já havia a noção de que para implementar uma república era preciso derrotar os conservadores também no campo ideológico, para isso, seria utilizada a filosofia positivista⁴ de Comte no campo da educação. Dessa forma tem início uma verdadeira cruzada contra as populações indígenas que eram vistas como entraves ao progresso, pois impediam a comercialização das terras e retinham a mão de obra no trabalho comunitário das próprias comunidades e não como mão de obra assalariada.

Em seu estudo introdutório sobre o período revolucionário mexicano, o historiador brasileiro Carlos Alberto Sampaio Barbosa (2010), argumenta que algumas das medidas dos liberais que foram alvo de conflito com os militares e a igreja foi o fim dos tribunais eclesiásticos, ou seja, em caso de crimes os membros do clero seriam julgados em tribunais civis; a criação de um Estado laico, isto é, o fim do catolicismo como religião oficial, assim como a implementação do casamento civil e a proibição da posse de terras pela igreja a fim de dar celeridade à reforma agrária; no que diz respeito ao exército, o fim de prerrogativas jurídicas e o exercício puramente civil da presidência da república.

O presidente Benito Juárez levou adiante o projeto de modernização que na opinião de Zea, partia de um liberalismo utópico, que pretendia solucionar todos os problemas do país simplesmente implantando um novo modelo de governo. A imposição de um projeto político e econômico “alheio”, como o definiu Zea, levou a uma postura reacionária das massas, e de certa forma a democracia não vingou.

O fracasso foi o mesmo para a população rural, formada também de comunidades originárias que não conheciam nem a constituição, nem os ideais liberais, muito menos viram a grande reforma agrária prometida. As reformas estruturais favoreceram muito

4 O introdutor e um dos principais teóricos desta corrente filosófica no México foi o médico e filósofo Gabino Barreda, que era membro da comissão instaurada pelo presidente Benito Juárez com o objetivo de buscar uma orientação própria ao Estado mexicano separando-o da escolástica e do catolicismo espanhol. Adepto à filosofia de Comte e com o objetivo de modificar a mentalidade dos mexicanos, Barreda buscou conciliar o positivismo como ferramenta de educação, com o liberalismo, valorizando a liberdade de expressão política e organização. Sua adaptação tinha o lema “liberdade, ordem e progresso” e foi a diretriz educacional até a subida ao poder de Porfírio Díaz. Sobre o tema ver VARGAS LOZANO, p.6.

mais a pequena população urbana e a classe média, perpetuando as injustiças que massacravam os trabalhadores rurais como os maus tratos e a prática do *peonaje*, sistema de assalariamento baseado na servidão por dívidas em que o senhor da terra adianta certo valor em dinheiro ao trabalhador de maneira que ele jamais possa pagá-la, muitas das vezes essas dívidas eram herdadas aos filhos, ou pagas por outros senhores de terras a quem esses trabalhadores ficavam novamente atados.

Pelo lado das elites, continuava havendo muita resistência política por parte da Igreja, que foi a mais afetada com as tendências laicizantes do novo governo, além de políticos conservadores e militares que perderam status institucional na chamada República Reformada de Juárez, composta basicamente por letrados e especialistas.

Faltava a desejada unidade ao país, apesar de alguns avanços econômicos, científicos e a democratização da imprensa, a chamada “pacificação” da república se tornaria uma questão chave para todos os governos sucessores. Contra a ideia de pacificação atuavam a ambição política dos militares, a luta por autonomia das comunidades locais e as influências do caudilhismo que fazia girar toda uma economia da violência. Um dos muitos e recorrentes motins deu visibilidade e protagonismo político ao General Porfirio Díaz, que subiu ao poder iniciando a segunda fase do liberalismo mexicano no século XIX onde esteve no período conhecido como *Porfiriato* até 1910, e que somente teve fim com a revolução mexicana no século seguinte.

Centralização política e econômica era a ordem do dia em seu governo, além de proteção ao capital dos investidores para fazer o país crescer, Díaz seguia uma tendência latino-americana de surgimento de regimes oligárquicos com líderes reformadores que tiveram início como caudilhos e seu auge como ditadores personalistas, sempre trabalhando em defesa dos interesses dos grandes latifundiários e da burguesia comercial e reprimindo manifestações políticas e movimentos sociais.

O regime oligárquico de Díaz, instaurado pelo sucesso de sua segunda tentativa de golpe, foi a consolidação do México moderno, seu governo alcançou por meio da força, ao longo dos seus mais de trinta anos a estabilização institucional e econômica no país. Em seu governo já não existiam os conflitos com as velhas forças coloniais; depois de meio século de luta aberta, as forças políticas conflituosas oriundas das diversas camadas da elite haviam encontrado seu lugar na república, e embora tenham perdido poder com a

centralização, naquele momento estavam satisfeitas com o retorno econômico dado pelo regime.

A extrema estabilidade de seu governo resultado de seu autoritarismo lhe renderam o apelido de “presidente-imperador”, seu lema era “pouca política e muita administração”, postura que fez com que se aproximasse no decorrer de seu longo governo de certa camada da elite intelectual urbana. Enquanto o exército, que sustentou a implantação da ditadura foi perdendo protagonismo nos cargos do Estado em detrimento dos chamados “*científicos*”, estes eram cerca de cinquenta pessoas, burocratas entre 30 e 40 anos que se tornaram a elite governamental de Díaz por volta de 1892.

Segundo Barbosa, “Se agregarmos a ele [este grupo] um par de bispos, poetas e um pintor (José María Velasco), pode-se considerá-lo a elite cultural do país. (SAMPAIO BARBOSA, 2010, p. 37). Sob sua influência o Estado tornou-se eficiente e poderoso burocraticamente.

Essa nova elite intelectual responsável pelo progresso do país tinha que atender a uma demanda urgente nesse processo que era a questão da integração do povo mexicano, tipicamente rural de forte tradição indígena e católica. A criação e ampliação do mercado interno, da mão de obra e o redimensionamento das terras produtivas passava pela questão indígena, assim como a resolução dos conflitos no campo.

Essas questões fizeram com que essa elite voltasse os olhos para o povo com o objetivo de compreender quais traços culturais, quais características eram empecilhos ao progresso almejado no país. Se tratava de conhecer para traçar estratégias para a implementação de práticas higienistas, tanto educativas, políticas, como morais que acelerassem a integração dessas camadas da população ao sistema para, por fim, colocar o país no mundo contemporâneo. O historiador mexicano Ricardo Pérez Monfort relata que:

Apoiados em uma ilusão de conhecimento científico, muito em voga, estes setores assumiram a tarefa de observar, descrever e analisar as condutas dos que se identificava como *populacho*, *plebe* e *pueblo bajo*. É justo dizer que as classes dirigentes atribuíam o possível atraso civilizatório do país a estes setores majoritários que padeciam de, *patologias sociais intrínsecas*, as quais era necessário combater para poder impulsionar a modernização. (MONFORT, 2008, p.59).

Esse tipo de estudo era muito mais representativa da régua moral com que essas elites analisavam a população do que de um parâmetro técnico que traduzisse a realidade do país. É a partir deste prisma que surgem os primeiros estudos sobre o mexicano, não com a intenção de valorizar ou resgatá-lo culturalmente, mas para combater a partir de um nacionalismo positivista, ou nas palavras de Monfort, “organicista” com a intenção de “purificar” e “curar” a nação dessas patologias, visando o progresso⁵.

Os relatos eram basicamente apoiados em preconceitos que caracterizavam esse *pueblo bajo* com características animais, de impulsos selvagens e deturpados, em oposição ao cidadão de bem. Os hábitos sexuais, a alimentação e até a cordialidade apareciam como sintomas de algum problema moral. Segundo Monfort:

Em resumo, a nota geral nos anos finais do Porfiriato foi, sem dúvida, a de identificar o chamado “*pueblo bajo*” com os extratos mais perigosos e menos educados da sociedade mexicana, quer dizer, com aqueles que podiam ter tudo menos uma cultura. Os setores dirigentes e estudiosos da sociedade mexicana atribuíam a esse *pueblo bajo* um tom melancólico, sofrido, resignado, desconfiado, apático, quando não violento e criminoso. Esse *pueblo bajo* era antes de tudo “sofredor”. (MONFORT, 2008, p.68).

Esse tipo de julgamento não ficava restrito somente às populações indígenas, os chamados mestiços, pessoas de ascendência indígena, praticamente a maioria esmagadora da população urbana e que ocupavam boa parte dos postos de trabalho industrial e do setor de serviços eram vistos como herdeiros diretos desse caráter desprezível.

De forma geral o mexicano era definido como um bom sofredor. Sem força para a atuação política, se sujeitava facilmente, estava acostumado a seguir e obedecer. Seus supostos traços violentos vinham do fato de que não sabiam discernir conceitos universais como cidadania, não davam o devido valor à república e aos direitos próprios e dos outros. Este discurso era dominante, havia uma forte crença no chamado Darwinismo Social, ou seja, disseminava-se a ideia de que havia uma ordem natural de domínio dos mais fortes,

5 No governo de Díaz a orientação ao positivismo de Comte dá lugar à vertente Spenceriana. Essa vertente adaptada à especificidade mexicana via o Estado como um organismo natural em evolução tal qual Spencer, mas focado no papel do político como motor do progresso, a evolução desse organismo se daria a partir de sua integração política. Acreditava-se que com a integração do país os indivíduos seriam mais livres e gerariam leis justas de acordo com o bem comum e orientadas para a verdadeira liberdade. Como no caso mexicano não havia integração, a liberdade das leis gerava anarquia. Concluiu-se que no México seria necessária uma ditadura para criar as condições que possibilitariam a integração futura e o progresso. *La ideología de la revolución mexicana* (CÓRDOVA, 1973).

identificados como os mais ricos e detentores do poder científico, que seriam os mais desenvolvidos, sobre os mais fracos e menos adaptados, os pobres.

Por isso a elite, sobretudo a ilustrada, tinha o dever de liderá-los e decidir qual o melhor caminho para o país. A grande massa apenas subsistia atada ao passado e às suas tradições, alheias ao progresso e à alta cultura. Há disputa entre historiadores sobre o fundamento teórico do governo Porfírio Díaz, seu governo era personalista, girava em torno de sua imagem de “estadista infalível”, de suas capacidades políticas e a imagem de herói de guerra; mas era, ou positivista ou cientificista quando lhe convinha.

Díaz nutria certo desprezo pelas letras e em geral censurava fortemente os intelectuais e a imprensa, mas usava de seus ideólogos para legitimar suas ações e o próprio programa de governo. Essa tradição positivista⁶ ligada a Porfírio se empenhou, segundo o historiador mexicano Arnaldo Córdova, em demonstrar que a história do México havia sido um caos que demandava alguma ordem social, sendo o povo mexicano atrasado e débil, não havia outra saída senão um “governo forte”.

Todos esses intelectuais ocuparam cargos públicos, como ministros, reitores de universidades, alguns sendo centrais no governo. Enriqueceram e se tornaram também parte da elite econômica do país, ideólogos do regime com forte atuação política. Pareciam acreditar que estavam cumprindo uma missão histórica, emergida do próprio seio da natureza, como uma lei científica, tal qual preconizava o positivismo. Exerciam de maneira exemplar o poder e a influência ideológica que Angel Rama descreve em sua crítica *La ciudad Letrada*.

Na virada do século XIX para o XX os abusos da política de privilégios tanto no campo como na cidade começaram a incomodar de maneira insustentável, tanto uma parte da nova classe média letrada que surgiu a partir das condições criadas pelo governo do próprio Porfírio Díaz, e que era massacrada pelo autoritarismo do regime, assim como aos trabalhadores que se politizavam cada vez mais a partir das organizações trabalhistas e do contato com os Estados Unidos; somado a esses setores, ainda os militares, nacionalistas, que haviam mais uma vez ficado fora do centro político.

6 Cabe ressaltar que a tradição positivista mexicana é heterogênea e possui várias nuances. A escola positivista implementada por Gabino Barreda e continuada por Justo Sierra e outros intelectuais foi um foco de resistência científica contra a Igreja que a via literalmente como o diabo encarnado, e pelos conservadores como corruptor das novas gerações. Segundo Gabriel Vargas Lozano, houve durante todo o Porfiriato um embate entre o Positivismo como fundamento e orientação educativa oficial do Estado e o cientificismo preconceituoso dos *Científicos* de Díaz, derivado de um positivismo mais radical e conservador. Neste sentido o autor destaca Justo Sierra como um verdadeiro defensor do ensino e da cultura mexicana, embora fosse muito próximo do ditador e homem forte do seu governo. Sobre o tema ver *El Ateneo de la juventud y la revolución mexicana* (LOZANO, 2010).

Então “surgiu um sentimento nacionalista motivado pela discriminação interna e externa e pelo nascimento de uma consciência de classe. [...] Em setores como o ferroviário, a mineração e a indústria petrolífera, todos com forte participação internacional, todos os melhores postos e salários eram reservados a estrangeiros”. (SAMPAIO BARBOSA, 2015, p.52).

Neste momento o nacionalismo ganha um novo viés: em contraponto a um nacionalismo elitista, positivista, organicista, naturalista do século XIX, vai surgindo outro cada vez mais popular, num movimento de reapropriação do estado pelo povo, discurso que seria muito explorado pela parcela da elite liberal que viabilizou a revolução e inflamou o povo à luta.

A velha distinção entre espanhol invasor e mexicano cada vez mais se generaliza e toma forma como estrangeiro invasor versus o mexicano, legitimamente nacional e popular. Devido ao controle do Estado os trabalhadores não podiam se organizar em nível nacional, as revoltas camponesas embora disseminadas pelo território, não passavam de revoltas locais que eram fortemente combatidas. A insatisfação popular era grande, mas não encontrava correspondentes em longo alcance.

Além disso faltava um contra argumento que combatesse o fundamento cientificista em voga naquele momento. Segundo Córdova, a missão de dar uma cara nacional às insatisfações populares acabou nas mãos da classe média urbana, principalmente através da militância dos jornalistas livres, mas essa liderança intelectual foi sendo construída aos poucos até estourar a revolução, em um processo que durou quase duas décadas.

Essa situação começa a mudar no ano de 1900, o estopim foi a fala do Bispo de San Luís de Potosí em um congresso católico em Paris em que denunciava a separação entre Estado e Igreja como algo violento e contra a natureza; além disso afirmava que a Igreja avançava apesar das restrições impostas pela reforma liberal de Juárez. Esse discurso foi destacado pela imprensa independente gerando uma reação do Partido Liberal, que convocou uma reunião na própria cidade de San Luís de Potosí.

Vários clubes liberais enviaram representantes a essa reunião que tinha por objetivo convocar o partido a lutar contra o retrocesso conservador que ameaçava sepultar os avanços conquistados com a chamada Reforma de Juárez. Foi um movimento contra a Igreja considerada inimiga da nação e perturbadora da ordem e contra os abusos da tirania de Díaz.

Os manifestos do Partido Liberal pela primeira vez eram destinados ao povo, nele entravam todos os mexicanos, assim como pela primeira vez se discutia os problemas das massas, como a reforma agrária. Aí já estava o embrião nacionalista da revolução, a descoberta de parcela da elite de que existia um povo mexicano que estava disposto a lutar contra o regime de opressão e poderia ser fator determinante para derrubar a hegemonia do ditador.

Neste processo vai se construindo a narrativa revolucionária herdada e restaurada no pós-guerra, na década de cinquenta. A exaltação da classe média mestiça e liberal, da força vital indígena representada pela insatisfação popular, a exaltação do nacional contra o estrangeiro. Em 1903 surge a primeira menção ao passado, a uma tradição libertária mexicana através de um manifesto do Grupo Liberal Ponciano Arriaga. O manifesto “evoca os nomes de Cuauhtémoc, Juárez, Ramírez, Arriaga, Lerdo de Tejada, Ocampo, Prieto, Gómez Farías, Altamirano, e chama os mexicanos a lutar pela ressurreição das instituições liberais que estes lhes haviam legado.”(CÓRDOVA, 1973, posição 1574).

Desta forma o discurso revolucionário se põe como continuador da tradição liberal mexicana e coloca Porfirio Díaz como traidor dos interesses da nação e deste passado que se busca resgatar. Este é um ponto peculiar da revolução mexicana, uma revolução que não busca romper totalmente com o passado e fundar um mundo novo, mas uma revolução que se volta contra o presente em defesa do passado, pelo menos de parte dele.

Há marcadamente um retorno do liberalismo que agrada à classe média através de seu discurso de liberdade individual, inexistente no regime de Díaz e aos camponeses e trabalhadores urbanos ao pregar justiça social e reforma agrária. A campanha do Partido Liberal acabou polarizando a população mexicana com a aproximação das eleições de 1909, quando discutia-se o fim das reeleições para evitar a continuação da ditadura numa disputa entre reelecionistas e os anti-reelecionistas.

Mas apesar das críticas e da insatisfação geral o ditador não só se candidatou como mandou prender seu opositor Francisco Madero, acusando-o de sedição antes mesmo das eleições enquanto o candidato fazia um giro em campanha pelo país. Com Madero fora do caminho, Díaz teve vitória fácil nas eleições, no entanto Madero foge de sua prisão domiciliar e atravessa a fronteira para os Estados Unidos, que embora não o tenha apoiado abertamente fez vista grossa às articulações revolucionárias em seu território.

Do exílio o candidato escreve um manifesto convocando o povo à luta contra a tirania de Díaz, reforçando os ideais do Partido Liberal e agendando a revolução para as 18 horas do dia 20 de novembro de 1910, o que ficou conhecido como o Plano de San Luís Potosí. Após a derrubada e o exílio de Díaz na Europa, Madero se torna presidente; o novo regime continuaria lutando anos a fio pela coesão e unificação do país, combatendo dissidentes e assassinando opositores nos vários governos que se sucederam.

Outras intervenções ocorreram ao longo do processo, inclusive no governo do próprio Madero que foi assassinado em um golpe militar orquestrado por militares com apoio dos Estados Unidos em 1913. Sem nunca ter desaparecido de todo, o tema da *mexicanidad* retoma força na década de 1940 logo após o fim deste desgastante processo de luta armada.

No governo de Miguel Alemán, quando as disputas se institucionalizaram e voltaram ao campo da política e o agora Partido Revolucionário Institucional, PRI, limpa a ideologia comunista de suas bases e assume definitivamente o viés liberal que mantém até hoje, governando o país praticamente em um regime monopartidário ao longo de todo século XX.

3.2. A agonia de Hipérion: entre modernidade e tradição

Em a *A metrópole e a vida mental*, Simmel afirmara em princípios do século XX que “o problema mais grave da vida moderna deriva da reivindicação que faz o indivíduo de preservar autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica de vida.”(Simmel, 1973, p.11). Na constatação do sociólogo alemão à época, a vida organizada dentro de uma metrópole era um fenômeno inteiramente novo naquele momento, e que merecia atenção porque modificara a *psyché* e autocompreensão do indivíduo determinando uma nova sociabilidade diferente das antigas formas de organização, sobretudo a rural.

A especialização do trabalho através da divisão social do trabalho causou mudanças sociais que paralelamente possibilitaram mudanças também na subjetividade dos trabalhadores, tanto psiquicamente, através de uma identidade ímpar, como do ponto de vista do próprio trabalho, devido a especialização.

Como resultado, segundo Simmel, surge uma contradição: essa nova liberdade moderna por um lado acelera o processo de individuação mas ao mesmo tempo sufoca o indivíduo através da massificação. Desequilibra a “equação entre o conteúdo individual e supraindividual da vida.” Essa nova subjetividade urbana moderna torna-se cada vez mais – e por necessidade - racional, calculista e impessoal.

Simmel observa que devido a própria necessidade humana de contato, socialização e enraizamento, ocorre um processo de ensimesmamento – da qual não poderíamos ignorar as figuras do *ego cogito* cartesiano como arquétipo desta imagem - em que o indivíduo se volta para dentro, tornando sua identidade algo profundamente íntima, necessária e pessoal.

Diante disto ocorre um processo de defesa psíquica contra o dinamismo e a aceleração da vida na cidade, é o surgimento do indivíduo *blasé* como uma tipologia comum da época; assim, somado às praticas racionalistas da economia monetária, para o indivíduo blasé todas as coisas se igualam em valor, despoja-se de valor o mundo objetivo. Na visão de Simmel, isso ocorreria porque há uma atrofia dos nervos e da percepção nesta nova forma de socialização, tudo e todos são reduzidos ao preço. Essa atitude blasé no mundo leva a uma espécie de niilismo onde a realidade aparece num tom fosco e plano destituído de substância.

Não só Simmel alertava para os efeitos colaterais destas novas relações; desde o século XIX, Karl Marx chamaria atenção abertamente em seu *manifesto comunista* para o fato de que a modernidade promovia uma reificação das relações humanas, seu rebaixamento ao nível das coisas, e não sua elevação, dignificação e emancipação. Em Nietzsche, a modernidade aparece como uma época de decadência, a revolta escrava na moral que promove um dramático processo de pasteurização do tipo humano enfraquecendo sua capacidade de produção de sentido e significação da vida. Tanto Simmel quanto Nietzsche acusam a proliferação do niilismo do sujeito urbano moderno.

Em várias leituras da modernidade a dissociação da realidade e o distanciamento é a forma metropolitana mais característica e moderna de socialização. A dissociação da realidade e dos outros nos põe a necessidade de repensar seus fundamentos. Acelerar processos de produção e reprodução, encurtar distâncias, modificar relações e processos de socialização implicam em crises na vida prática, nas formas de sentir e agir e se relacionar.

Em um contexto de modernização racionalista/capitalista forçada, como foi no mundo colonizado, o tempo pode dissociar-se do espaço de maneira bastante radical em um

curtíssimo período. Se pensarmos na condição dos povos originários sul-americanos, em que muitas vezes sua cosmovisão implica em uma ontologia da terra, ou seja, a terra é, está viva, é um ente que faz parte da totalidade do cosmo e tem relação direta e mítica com os fundamentos de suas sociedades, mudanças com finalidades instrumentais como é o caso da Reforma ocorrida no México no século XIX, geram conflitos que não passam somente por interesses de ordem econômica e institucional, desarticulam os alicerces espirituais que sustentam a existência desses indivíduos de forma profunda.

Ao analisar a relação dos processos de modernização com o tempo, o sociólogo alemão Hartmut Rosa defende que “a modernização não é só um processo multifacetado *no tempo*, mas primeiramente e sobretudo, uma transformação estrutural e cultural extremamente importante das próprias estruturas e horizontes temporais” (ROSA, 2019, p.8).

Neste ponto devemos que lembrar que também é bastante simbólico o dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*. O ego temporalizado, ou seja, que pensa, existe no tempo, versus a coisa extensa que não pensa, existe no espaço e não dura, se decompõe. É também sintomático que a modernidade tenha sido a inventora das utopias, sociedades imaginadas no não lugar (*tópos*), fundadas no âmbito temporal etéreo da razão.

Diante desta constatação podemos esboçar um quadro geral em que, primeiramente, a modernização promove a dissociação do indivíduo que se torna blasé em sua relação com a sociedade e com a realidade. Em seguida, dessa dissociação decorre a necessidade de uma nova fundamentação teórica em torno de si e desses conceitos que tornam-se obsoletos diante da nova realidade altamente móvel e dinâmica.

Assim, existe uma dupla dimensão da dissociação do tempo/espaço: por um lado ela é promovida pela própria dinâmica da socialização moderna acelerada. Por outro, é inventada teoricamente pela própria dialogia eurocêntrica. Quer dizer, o pensamento moderno impulsiona e acelera não só o sistema estrutural que promove a dissociação baseado em necessidades puramente utilitárias, como também, a partir de sua base conceitual e epistemológica, produz a narrativa e a interpretação que fundamenta tanto sua crítica quanto sua justificação.

Esse ambíguo e multifacetado processo modernizador empreende uma aventura de ruptura que visa o futuro, tentando o total distanciamento e superação do passado e das relações arcaicas com o espaço, mas preservando minimamente a dimensão simbólica e espiritual humana. Diante dos avanços da técnica e das ciências os pensadores da

modernização mexicana ficaram encarregados de pensar um novo México moderno, mas que não fosse aquele vinculado à terra e ao espaço. Científico, objetivo, racional, global, mas ainda preservando a singularidade humana, ou pelo menos, aut centrado nessa humanidade.

De forma ambígua a luta pelo tempo é uma luta tecnocientífica, ideológica política e econômica, mas, ao mesmo tempo, uma luta fáustica contra a brutalidade dessa dissociação. O ser/tempo do capitalismo tardio é uma abstração em tantos aspectos que distanciado do corpo, da memória e do espaço perdemos cada vez mais a capacidade de ser afetados e de lembrar.

É neste contexto que o titã Hipérion foi resgatado por alguns filósofos mexicanos influenciados pelas correntes de pensamento europeias que chegaram ao país com a tímida abertura cultural que Porfirio Díaz propiciou nos anos finais de seu regime, e posteriormente pela influência do filósofo espanhol José Gaos, exilado no México a partir de 1938 em decorrência da Guerra Civil Espanhola.

Na mitologia grega, Hipérion é filho de Gea ou Gaia, a abóbada terrestre, e de Urano, a abóbada celeste. Na leitura dos mexicanos, Hipérion foi considerado aquele que “olha de cima” ou que “vive em cima”, filho da terra e do céu, do concreto e do universal. Este olhar de cima, na compreensão do grupo, é similar à posição do filósofo que contempla o mundo desde a altivez de sua sabedoria.

Os jovens filósofos tomaram para si como principal missão equacionar essa complexa dissolução entre particular/universal, concreto/abstrato, modernidade/tradição. O grupo filosófico foi formado por alunos⁷ da Universidade Nacional Autônoma do México – UNAM, em 1947, e esteve em atividade pública entre 1948 e 1952, sendo o mais velho e seu líder o filósofo Leopoldo Zea, que até então era um jovem professor de Filosofia da História nesta mesma universidade. Atualizados pelo seu mestre espanhol sobre as principais novidades filosóficas da Europa, sobretudo o existencialismo de Heidegger e de José Ortega y Gasset, mentor de Gaos, os jovens pensadores se reuniam inicialmente no formato de um grupo de estudos sobre fenomenologia e o existencialismo, cuja difusão e conhecimento no México era ainda escasso.

Em julho de 1948 o grupo saiu do anonimato e passou à vida pública em um ciclo de conferências sobre o existencialismo francês com o apoio da embaixada da França, da

⁷ Além de Leopoldo Zea o grupo foi formado por Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luís Villoro (1922-2014), Ricardo Guerra (1927-2007), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Salvador Reyes Nevares (1922-1993) e Fausto Vega (nascido em 1922), estes dois últimos alunos da faculdade de Direito.

reitoria da universidade e da direção da faculdade de filosofia. Com o sucesso da primeira aparição, em outubro daquele mesmo ano faziam outro ciclo de conferências sobre “Os problemas da filosofia contemporânea” desta vez contando com a atenção de nomes da elite intelectual da capital mexicana à época, e da imprensa local.

Desse ponto em diante começam sua trajetória para se tornar referência como a vanguarda do pensamento filosófico no México naquele curto período e alçam o já fatigado tema do Mexicano ao estatuto de problema filosófico, consolidando um novo objeto de estudo e uma nova metodologia voltada exclusivamente para questões particulares de sua gente.

Os membros do Hipérion tinham também como meta fugir das análises abstratas que partiam do ser humano em geral e que pretendiam se impor à realidade mexicana e que quase sempre recaíam em um determinismo pejorativo nas análises das culturas particulares e periféricas. Buscavam escapar do que consideravam análises eurocêntricas e provincianas feitas pelos existencialistas europeus.

O grupo Hipérion se impôs uma missão verdadeiramente titânica, pois ao mesmo tempo em que afirmavam-se pertencentes ao projeto moderno Ocidental, ou seja, viam a nação mexicana às portas da modernidade, em pés de igualdade com as potências capitalistas internacionais, por outro lado queriam de todo modo preservar a singularidade cultural de seu povo; em outras palavras, defendiam a abertura do México para a integração ao mundo capitalista, mas sua postura nacionalista não estava disposta a acatar as dissoluções internas promovidas pelo processo de modernização.

A atuação do Hipérion se propôs a promover a justificação conceitual e ontológica para a abertura do regime democrático burguês ao capital, por outro apresentou a crítica e o suposto remédio do mesmo sistema que abraçava politicamente. Como coloca poeticamente Octavio Paz em seu ensaio Labirintos da solidão, o grande problema era como lidar com a “câmara de espelhos da racionalidade” que multiplica e eterniza o sofrimento, ou seja, achar um meio de preservar a identidade e a humanidade diante da racionalização alienante da modernidade. Em um modelo social em que tudo é dissolvido, a saída nacionalista foi abstrair e essencializar essa identidade.

A memória social que outrora operou no vínculo com o espaço e com os indivíduos de forma dinâmica, agora é totalizada e alçada ao “mundo das ideias”, a um espaço idílico, romanesco, estésico e estático da memória. Não afirmamos com isso que as antigas relações mnemônicas são extintas, mas elas são postas em segundo plano ou atravessadas por uma memória hipostasiada que exaure e fiscaliza a antiga potência

criativa e simbólica da esfera mnemônica fazendo com os efeitos da colonialidade ameacem avançar sobre a memória social se não forem postas em uma relação democrática de pertencimento.

A filosofia de Heidegger e o existencialismo em que se apoia o Hipérion operam neste sentido ao postular o ser humano como um ser histórico, como um projeto para o futuro. Heidegger leva essa posição ao limite ao afirmar que Ser é sinônimo de tempo⁸. Essa historicização do ser no tempo ajuda por um lado a flexibilizar a rigidez do pensamento tradicional europeu que via o humano como uma razão unívoca dotada de essência, mas, por outro lado, ainda opera com um dualismo implícito, a separação entre tempo e espaço.

O Ser/tempo é relativo e (des)espacializado, desvinculado. Maldonado Torres, baseando-se na leitura que fez sobre a obra de outro filósofo de tradição judaica, Emanuel Lévinas, relembra que o filósofo francês via a filosofia de Heidegger como uma filosofia do poder, cúmplice da violência, não somente pela adesão de Heidegger ao Nazismo, mas justamente porque a pergunta fundamental posta por seu pensamento era a pergunta ontológica sobre o Ser como filosofia primeira e acima de qualquer coisa, ou seja, repetia-se a justificação ontológica da superioridade do ser humano em sua racionalidade e virava-se o olhos do problema maior do século que era problemática relação com o outro dentro do regime capitalista. Limitação ética que, segundo Torres, Levinas tentou superar, tendo seu pensamento exercido grande influência na obra de Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação de forma geral.

Aprofundando um pouco mais sua crítica, Torres defende que sua ideia de ser humano, que Heidegger chama de *Dasein*, o ser-aí, um indivíduo solto no mundo desprovido de essência em constante construção dialética, essa estrutura ontológica ao ser promovida ao estatuto de condição universal de existência pelo filósofo alemão, deixa de lado o fato de que a condição dos povos coloniais não cabem nela, mais uma vez a condição dos não Ocidentais é deixada de fora da definição de humanidade e essa impossibilidade de adesão se dá, segundo Torres, porque Heidegger não concebe a existência do mundo colonial como violência.

Para o filósofo alemão, a subjetividade do *Dasein* se forma a partir da angústia gerada na relação com o *Uno*, que Torres traduz como as massas, seu povo, o grupo. A individuação de si mesmo se faz necessária para o *Dasein* porque a existência exclusivamente como

8 Heidegger, M. O conceito de tempo, trad. Marco Aurélio Werle, Cadernos de tradução n.2, USP/São Paulo, 1997.

parte do uno, que se apresenta como uma determinação alheia e externa não lhe basta, é angustiante.

Então o vislumbre da possibilidade da morte é o motor que impulsiona a busca pela própria autenticidade e identidade. “La muerte, para Heidegger, es un factor individualizador singular. La anticipación de la muerte y la ansiedad que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del “uno” y determinar sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de ex-sistencia.” (TORRES, p. 142,2004).

No entanto, como estudamos até aqui, é possível observar que no caso da periferia do mundo capitalista a violência é parte constitutiva desse ser colonizado. A alta propabilidade de serem mortos, sobretudo a população indígena e negra, e a presença constante da barbárie naturalizada pela não-ética de guerra, decorrente da dinâmica violenta herdada do domínio colonial através da ambiguidade fundacional do Estado é a marca constitutiva desse ser.

A angústia do Dasein, no caso latino-americano, não seria, na leitura de Torres, a perda da individualidade que é engolida pela totalidade do Uno, aliás como vimos até aqui, luta-se ainda no século XX, justamente pela construção mínima desta totalidade a fim de garantir direitos e mais democracia. No caso latino-americano a angústia é gerada pela total ausência de Uno e a presença constante da morte.

Enquanto o Dasein europeu (*ego conquiro*) abraça a morte e a batalha como motivação para criar, o Dasein latino-americano deseja o Uno contra a certeza da morte, mais uma vez numa relação contrária com a máquina mitológica colonial. Finalizando, para Torres, “Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. El aspecto colonial del ser, esto es, la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, alcanza un punto patológico extremo.”(idem).

A obra de Heidegger terá importante impacto no México devido à influência de José Gaos, tradutor de sua obra mestra *Ser e Tempo*, lida tanto por Octavio Paz quanto pelo grupo Hipérion. Em outra ponta do cenário existencialista, temos a perspectiva filosófica de Sartre que abraça a tradição do humanismo europeu e a crença na unicidade do sujeito, sustenta-se a ideia de que a única realidade possível é a realidade gerada pela consciência sensível do ser humano; ao me deparar com o mundo, me relacionando e agindo, eu o construo como minha realidade possível a partir de minha própria consciência individual, portanto, em minha microesfera sensível eu sou responsável por

todos os seres humanos, uma vez que o ser humano que sou é o arquétipo de ser humano em geral que levo nesta minha realidade própria.

Essa escolha filosófica imputa ao indivíduo certa responsabilidade por suas ações, pois ele mesmo é o exemplo universal de seu próprio mundo individual, mas, por outro lado, impossibilita parcialmente o vínculo social porque nesta visão a minha realidade é alheia à realidade dos outros. Sempre que me lembro do outro, ou falo do outro, não faço senão uma abstração. Somente quem define a si mesmo é o outro a partir de sua realidade própria, e mesmo esse, só alcança a definição de seu próprio ser ao fim da vida, com a finalização do projeto de Ser que é o indivíduo mesmo. Em seu pensamento opera-se a existência a partir de uma relação incomensurável e unívoca da razão em relação aos demais.

Bastante influenciado pela filosofia existencialista, em geral para Leopoldo Zea a mexicanidade se afirma também de forma incomensurável, mas na relação direta com as instituições do Estado, nos moldes da democracia moderna. A superação desta incomensurabilidade entre os indivíduos deve ser alcançada, em sua filosofia, através do conceito chave para o autor que é a ideia de responsabilidade. É através da mediação das instituições estatais democraticamente legitimadas que se conserva a mnemosfera da mexicanidade.

Para Zea afirma-se cada vez mais o próprio ser mexicano conforme o sujeito assume a responsabilidade de que deve contribuir com a construção e manutenção da sociedade e das instituições que resguardam o próprio mexicano. Uma vez resguardada este espaço de existência comum, o indivíduo pode afirmar sua mexicanidade livre das influências e riscos externos que atuam contra sua própria ontologia. Tão mais livre e autêntico é o mexicano quanto mais bem consolidado for o projeto social do Estado.

Em suas análises sobre os efeitos da colonialidade na Índia, o cientista político contemporâneo Partha Chatterjee argumenta que o nacionalismo anti-colonial divide “o mundo das instituições e das práticas sociais em dois campos: o material e o espiritual. O material é o do exterior, da economia e do estatal, da ciência e da tecnologia, um campo em que o Ocidente ratificou sua superioridade [...] O espiritual, pelo contrário, é um campo interior, que suporta os aspectos essenciais da identidade cultural.” (CHATTERJEE, 2008, p.93).

O nacionalismo pretende impulsionar o âmbito material (Colonialidade do poder e do Saber) preservando a particularidade do âmbito espiritual (Colonialidade do Ser), e essa era também a missão do Hipérion. Assim as sociedades imaginadas, como sugere

Anderson (2008), e as tradições inventadas, de Hobsbawn (1997), estão na esfera dessa tentativa neocolonial de domínio. Em ambas as abordagens, imperial ou anti-colonial, promove-se a dissociação e aceleração, e altera-se a ideia de tempo e de humano. Como consequência a própria capacidade de lembrar e produzir memória coletivamente altera-se.

A agonia de Hipérion é uma das contradições que marcam a modernidade periférica: tempo colonizado, memória cindida, e espaço desenraizado. A necessidade de todas essas abstrações e cisões em torno da existência leva à separação entre memória individual e cultural, como nos ensina Aleida Assman (2011). Como a memória cultural é também artificial e regida por políticas específicas, está sujeita a todo tipo de reduções, deformações e instrumentalizações.

A ambígua experiência do grupo Hipérion em sua tentativa de erigir uma memória cultural única desde o discurso filosófico, nos ensina que talvez o papel da filosofia contemporânea no campo transdisciplinar de luta pela memória não é tanto dizer o que ela é, ou como deveria ser, mais frutífero seria atuar ajudando a desorganizar as bases conceituais que a capturaram ao longo do tempo permitindo que ela se organize por si mesma de forma mais orgânica e democrática.

3.3. Filosofia da História Mexicana: A saída racionalista de Leopoldo Zea

Vejamos mais a fundo de que forma Leopoldo Zea, o principal nome do grupo Hipérion, lida com essas questões a partir de sua filosofia da história. O filósofo organiza os elementos da história segundo uma lógica dialética, porém abstrata; como efeito, embora os seus argumentos estejam encadeados em um sistema lógico, as premissas em que se apoiam são aquelas do discurso americanista analisado na primeira parte da pesquisa, ou seja, está repleta de elementos mitificados e sem suporte material concreto que permita uma leitura adequada da realidade.

O filósofo divide o continente em duas grandes experiências em relação a modernidade, uma racionalidade anglo-saxã, que ele chama de Ocidental, que tem como maior exemplo os Estados Unidos, e a outra a racionalidade Ibérica, hispano-americana ou latino-americana, que comporta todos os países latinos, inclusive o Brasil, embora este seja um caso particular em sua leitura⁹.

Cada um desses dois grandes blocos, herdeiros da tradição europeia, adotaram uma postura diferente em relação ao projeto moderno, cada qual com suas particularidades, e possuem de maneira intrínseca uma dialética própria como resultado dessa postura frente a modernidade. Na leitura historicista de Zea, o ser humano é claro, e antes de tudo, um ser histórico, portanto vive dentro de uma tripla dimensão, passado-presente-futuro, essa é a estrutura ontológica que nos define.

A dimensão histórica de nosso ser é a estrutura que compartilham todos os seres humanos na face da terra. É a partir da história que se compreende o ser humano em geral, analisando os padrões e similaridades que se repetem aqui e ali; mas, sobretudo, através da história se reconhece o ser humano particular, que vive dentro de determinada cultura, que possui e compartilha determinada experiência de mundo com sua

9 Para Zea houve um processo de ruptura na América hispânica que contrapôs o passado espanhol como algo nocivo, isso fez com que os hispano-americanos ficassem cindidos entre um futuro que almejavam e que não lhes era próprio e um passado próprio que não reconheciam como seu. No caso do Brasil essa passagem do período colonial para o período moderno foi mais suave, graças a adesão ao ecleticismo de Cousin no período imperial. No Brasil não houve uma ruptura como na antiga Nova Espanha e que tenha levado o país à desagregação, à luta armada e à crise de identidade que imperou na América espanhola. O próprio período imperial brasileiro foi um sintoma dessa passagem mais linear e gradual do Brasil rumo à independência e a modernização. O autor analisa o tema em *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: editora Ariel, 1976.

comunidade e que recebeu uma educação específica daquele povo, diferente das outras, possuindo sua própria acidentalidade.¹⁰

Em sua visão existiriam três posturas diferentes dessa forma de ser histórica, “existem homens ou grupos de homens, que acentuam o passado, subordinando o presente e o futuro. Outros pelo contrário, o presente, ao que subordinam o passado e o futuro. E outros, o futuro, para o qual o passado e o presente não são senão trechos que são necessários percorrer para sua realização.” (ZEA, 1976, p.6). Então, diante dessas possibilidades um povo ou busca conservar o passado, ou fica passivo esperando o futuro, ou ainda busca incessantemente a mudança constante no futuro.

Na América herdou-se dois modos de ser a partir do conflito iniciado no velho continente, que trouxe a uma terra virgem de história dois projetos que queriam se afirmar frente ao outro. A Racionalidade Ocidental, moderna, que legou aos norte-americanos o acento no futuro. Os Estados Unidos surgem como o projeto de realização de um sonho, um mundo novo, pelo qual alguns homens lutavam por fazer surgir e que fosse diferente da velha Europa monárquica. Buscaram superar e absorver o passado e o presente, e fazer do futuro uma utopia permanente, em que o progresso fosse sempre o ponto onde se quer chegar.

A racionalidade Ibérica, de Espanha e Portugal, representavam a velha Europa e seu acento no presente, na reafirmação e solidez daquilo que já eram, apoiados no projeto de preservação de sua tradição política, religiosa e social, representados por todas as colônias da América-latina. Assim, uma América “lutava pela ordem que havia recebido e tratava de conservar, e a outra de criar uma nova ordem cuja fortaleza haveria de crescer no futuro.” (ZEA, 1976, p.6).

Então, neste movimento o problema não está tanto na herança, como pensavam os positivistas do século XIX, pois estas são apenas duas formas de ser no mundo. A dificuldade mexicana e latino-americana de se desenvolver está na postura adotada frente a essa herança, afinal os Estados Unidos também foram colonizados e alcançaram o ideal de desenvolvimento.

10 A ideia de pensar o Mexicano como uma acidentalidade é postulada por Emilio Uranga, segundo Ruiz: “Uranga recuperou a noção de Acidente de Aristóteles [...] pois, assegurava, esta era a constituição ontológica que aflorava frente ao sentimento radical de insegurança e mudança “que afeta todas as nossas coisas” [...] Uranga revela, um tanto abruptamente, que o mexicano é acidente por não ser substância, por não ser índio ou espanhol. Daí decorre que o mexicano sinta que algo lhe falta, precisamente a consistência ontológica do índio e do espanhol, e que busque preencher o vazio mediante atitudes inautênticas, como o querer ser espanhol (*malinchismo*), europeu (europeísmo) ou indígena (indigenismo).” (RUIZ, 2015, p. 1698). Para Uranga, no caso do mexicano o acidente se essencializa, o que justifica sua postura efêmera perante a vida.

O filósofo relata que, por seu acento no futuro, a dialética Ocidental se realizou de fato, permitindo que as colônias do norte atravessassem naturalmente as mudanças, porque seu ser esteve sempre orientado para o futuro, naquilo que poderiam ser a partir do que fizessem com o passado e o presente, ou seja, por sua postura pragmática frente a realidade. Esse é o modo de ser da “América saxã, que fez de seu futuro o único futuro possível, e de seu passado, o passado europeu, um simples degrau do que agora é, e tem possibilidade de ser amanhã. Um povo que se sabe herdeiro da cultura ocidental, e por isso, expressão de seu mais alto desenvolvimento.” (ZEA, 1976, p.7). Esse modo de ser expressa a perfeita conjunção entre a tríade ontológica, passado-presente-futuro.

Já a dialética Ibérica herdada pelos latino-americanos, sofreu um colapso após o processo de independência, pois a passagem do passado colonial para o presente pós-colonial e o projeto de futuro não aconteceu de forma limpa, linear e natural. Diante da constatação do atraso Ibérico em relação às novas potências econômicas, passou-se a negar o próprio passado espanhol, e a desejar um futuro alheio, um futuro anglo-saxão, nos moldes de Inglaterra e Estados Unidos em vez de buscar uma síntese dentro da própria tradição herdada.

Essa postura deixou os povos latino-americanos presos a uma dimensão de expectativa, pois seu acento expectante no presente impossibilitou qualquer ação pela construção de um futuro diferente sem um passado que os apoiasse. Segundo essa leitura, a “necessidade” de aderir a um futuro alheio foi uma imposição da própria realidade. A escolha entre tal ou qual projeto não se deu por mera preferência, o México perdeu cerca de cinquenta por cento de seu território e teve setores vitais de sua economia sendo dominados por empresas norte-americanas, portanto essa adesão era uma questão de sobrevivência frente a um gigante que crescia a seu lado. Dominar a técnica moderna se fazia necessário para enfrentar esta ameaça.

Para Zea, os Estados-Unidos habitavam uma dupla dimensão no imaginário latino-americano, por um lado eram o exemplo, como uma nação forte, berço da liberdade e do desenvolvimento; por outro, havia o ressentimento com o imperialismo e o desrespeito à soberania dos povos latinos, e sobretudo, com a recusa em reconhecer o mundo ibérico e negro, como humano. A filosofia de Zea buscava, a seu modo, justamente esse ajuste.

Em *El Occidente y la conciencia de México*, o pensador mexicano explica a situação marginal que seu país vivia até aquele momento, onde a racionalidade europeia de

maneira geral se recusava a reconhecer os povos periféricos ao seu centro de poder como humanos através de seu universalismo, onde se fala do homem a partir de uma ideia específica de humanidade que exclui qualquer outra que seja inadequada às suas regras. “Os homens que formam os povos às margens da cultura que originou a filosofia ocidental ficam postos entre parênteses, sua humanidade é vista de maneira suspeita.” (ZEA, 1953, p.11).

Esse foi sempre o caso desde os gregos, que viam os não gregos como bárbaros, esse tema o autor abordaria mais profundamente décadas mais tarde em *Discurso desde la marginación y la barbarie*. No caso do México, essa postura imperial europeia chegou com os espanhóis; Ramón Grosfoguel (2016) nos apresenta o debate entre Sepúlveda e Las Casas no século XVI sobre a existência da alma indígena e de sua humanidade.

A leitura inicial de Sepúlveda era de que os indígenas eram animais e por isso deveriam ser escravizados e utilizados segundo as intenções do povo espanhol. E mesmo no caso Jesuíta representado pela figura de Las Casas, que defendia a humanidade dos povos nativos, sua humanidade era vista como desviada, algo ainda por se realizar com a conversão ao cristianismo, acreditava-se que os povos das Américas certamente pagavam por algum pecado original perante Deus, e por isso sua situação de sub-humanidade. As missões jesuíticas tinham por objetivo ajudar esses povos a se redimirem perante Deus.

A humanidade latino-americana, desde a conquista será sempre barganhada com a racionalidade europeia, sem nunca ser reconhecida por completo. Após a conquista e a realização nas Américas do modelo Ibérico de ser humano, através do longo processo colonial, quando os latinos pareciam estar à altura dos Europeus, este modelo caiu em desuso na Europa. Veio a modernidade científica pondo o mundo Ibérico à margem, com seu ideal de desenvolvimento:

A América em geral será vista como um continente inferior, mas ainda mais a América hispânica e lusitana. A discriminação é agora em nome da ciência; a ciência física, a ciência experimental. A inferioridade da América e de seus homens tem agora uma origem física, natural. É a terra e a raça destes homens algo imatura, ainda germinal. (ZEA, 1953, p.21).

Daí a tentativa de se livrar desesperadamente do passado Espanhol, cristão e escolástico no século XIX, pois esta herança não estava mais à altura, e reforçava o sentimento de inferioridade dos latino-americanos, que, destaca o autor, se apoiava fortemente na questão racial. A distinção racial era o principal elemento constitutivo do ideal de homem ao qual antagonizavam os selvagens. Primeiro houve a raça indígena, pecadora, sub-humana, depois o povo mestiço, imaturo, filho de um solo débil e improdutivo, difícil de domar. São aqueles que, por sua infantilidade não entendem a técnica moderna, herdeiros do obscurantismo espanhol e da selvageria indígena. Esse racismo existirá tanto fora como dentro da América Latina e como vimos será a base que dará legitimidade às investidas Ocidentais em território latino.

Então a Filosofia da História de Leopoldo Zea pode ser compreendida a partir de dois movimentos dialéticos principais: um externo, representado pelas disputas das matrizes europeia de racionalidade Ocidental e Ibérica, que sendo impostas aos povos locais, apoiadas no racismo imperialista, funcionaram como “estímulo” como define o autor.

Este estímulo, atçou um suposto Ser nacional mexicano, que buscava se realizar e que estava adormecido. Esta é a fonte do segundo movimento, interno, em que o povo, ainda sem consciência de si como tal, vai lutando e reagindo aos estímulos imperialistas sem se auto reconhecer como mexicano, dá respostas apenas parciais ao problema do colonialismo.

A consciência de sua condição só alcançará sua plenitude na revolução mexicana, cada momento anterior de luta na história mexicana é uma reação de um dos elementos constitutivos deste Ser às forças estranhas. Esses elementos da matriz racial são, os *criollos*, os indígenas, e os mestiços que atuam, cada qual, a seu modo de ser dentro do espectro do ser mexicano. Sobre esta tipologia, explica Zea:

Sua diversa educação ou formação cultural dará origem a diversos modos de sentir a realidade e de atuar sobre ela. Estes modos de atuar e enfrentar a realidade mexicana transcenderão a pura diferenciação racial para converter-se em formas de ser próprios do mexicano em diversas etapas de sua história. Em cada uma destas etapas o mexicano irá tomando diversa consciência de sua realidade, lutando, em cada caso, por libertar-se das imposições externas que lhe são conscientes. (ZEA, 1953, p.48).

No período colonial o país foi dominado por uma minoria branca e espanhola, os metropolitanos, espanhóis vindos diretamente a mando da coroa para dominar o território. Esses indivíduos deixaram descendentes, os *criollos*, brancos descendentes diretos que pouco a pouco foram ficando insatisfeitos com a hegemonia metropolitana. Sendo mexicanos, ou seja, sendo locais, entendiam que eram herdeiros diretos dos privilégios políticos, mas eram sempre preteridos pela monarquia, em detrimento dos enviados pessoais do rei.

Esse conflito muito mais político que social ou econômico, uma vez que os *criollos* eram parte da elite, gerou o ímpeto revolucionário que culminou na libertação do colonialismo espanhol em 1810. Queria-se a liberdade política e os *criollos* lideraram a colônia na luta, apoiados pelos indígenas que lutavam pela liberdade desde a chegada do primeiro espanhol às suas terras e também pelos mestiços, filhos de espanhóis e indígenas que sendo considerados parias, bastardos, jamais alcançariam qualquer posição de destaque na sociedade colonial. Esse foi o primeiro ímpeto de libertação do ser mexicano na leitura de Zea, mas não foi suficiente, porque os *criollos* queriam apenas a transferência do poder metropolitano para si mesmos, não promovendo nenhuma mudança social que favorecesse o indígena e o mestiço. Trocou-se um tirano por outro.

No século XIX, são os mestiços que promovem a luta pela chamada Reforma, contra a invasão francesa e a hegemonia das forças conservadoras. Segundo Zea, sendo inadaptados por natureza, sem algo a que apegar-se, pois não fazem parte nem da tradição indígena, nem da tradição espanhola, o mestiço tem o espírito muito mais receptivo aos novos ideais modernos e ao ímpeto empreendedor liberal, vendo nas mudanças da Europa a inspiração para, finalmente, mudar a situação social em que vive.

Unidos aos indígenas, comandam a luta contra o dogmatismo *criollo* que desejava perpetuar a dependência colonial, assim como os liberais europeus derrubaram o poder absolutista em seus países. Mas neste momento os mestiços, representados pelos liberais e positivistas, que tem seu auge no regime de Porfírio Díaz, cometeram um grande erro, que foi tentar eliminar parte constitutiva do ser mexicano em nome do progresso, considerando o indígena como selvagem e o passado espanhol e *criollo* como ultrapassado. Não puderam ver que o destino do Ser mexicano era a síntese entre todas as partes e a realização do México moderno em sua totalidade.

Portanto, uma modernização unilateral, no sentido de eliminar as outras partes elementares no processo dialético e não as assimilar, não poderia ser um projeto viável. Para Zea, o erro da elite burguesa mestiça mexicana neste momento foi perpetuar o racismo em relação aos indígenas, e insistir na importação de modelos prontos da Europa, que eram utilizados como uma espécie de panaceia. Era o caso do modelo democrático liberal europeu e o positivismo, friamente impostos à população. Ficou em evidência neste processo, a postura expectante Ibérica que tornou-se intrínseca ao ser mexicano, porque fora herdada do passado espanhol.

Naquele momento esta realidade não havia sido superada, persistia a dependência mental em relação à Espanha, o mal estar por não sentir-se herdeiro e dono do passado europeu e o forte sentimento de inferioridade ainda presente. Para o filósofo, estes são todos sintomas que vão desembocar no que classifica como uma utopia milenária presente na sociedade, pois o Ibero-americano “Parecia desejar algo distinto do que era e do que havia sido. Era um passar de uma sequência histórica, a que havia herdado, a outra sequência que considerava como alheia, ainda que necessária.” (ZEA, 1976, p.8).

O latino-americano vai vivendo a história em saltos, sem que possa superar o próprio passado colonial, ditatorial, arcaico, pois estes elementos não se cristalizam como verdadeira história, estão sempre presentes, voltando uma vez e sempre para desestabilizar o presente e impossibilitar um novo futuro. A eterna sobreposição de correntes filosóficas, problemas e soluções importados da Europa impedem que não só o México, como todo o continente, avance rumo ao progresso devido a esse “peso de todo o passado em nossa epiderme”. Mal resolvido o problema da colonização e já se impôs a necessidade da democratização, da revolução, do desenvolvimento científico sem que a região tivesse sido verdadeiramente nada disso, sem que essas “soluções” tenham surgido de acordo com problemas objetivos de nossa própria realidade.

Do erro mestiço surge o derradeiro esforço do Ser mexicano em se auto realizar como uma Nação mexicana. E essa resposta ao estímulo do domínio da nova elite burguesa mexicana vem do indígena, que esteve ao lado dos vencedores em todas as lutas libertárias, mas nunca teve seu valor reconhecido e sua condição melhorada dentro dos regimes que se sucederam.

O governo de Díaz foi o ápice do retrocesso da condição indígena que perdeu suas terras depois que o ditador nacionalizou e presenteou as terras comunais e boa parte das terras

da Igreja às companhias estado-unidenses e aos grandes latifundiários. A igreja era a principal responsável pelas demarcações e manutenção das terras comunitárias desde a conquista. As populações nativas perderam a proteção da última barreira que ainda impedia o avanço total sobre sua cultura. Assim, “os grupos indígenas, envolvendo toda a nação, encabeçariam a nova revolução, a de 1910, lhe dando esse caráter nacionalista que agora tem uma multiplicidade de formas de nossa cada vez mais consciente cultura.” (ZEA, 1953, p.64).

Segundo essa narrativa, o indígena foi responsável pela união das forças nacionais em um único corpo que reivindicava a reforma agrária pendente desde a invasão espanhola, a soberania nacional, a independência em relação às potências estrangeiras e o direito do povo mexicano de usufruir livremente das riquezas do próprio território sem a mediação de terceiros. Todas essas questões estavam cristalizadas na figura de Porfírio Díaz e de sua elite mesquinha.

Mesmo os *criollos* e mestiços, outrora opressores por sua visão nebulosa da realidade da nação, a partir do brado da massa indígena, agora se uniam pela primeira vez em um só coro. Segundo o filósofo, “em todas as partes, em todos os campos e cidades, a até ontem pacífica República se estremeceu com o movimento desses homens que brotavam de todas as áreas. Pela primeira vez o México inteiro parecia unificado por uma onda de violência como expressão de um surdo descontentamento.” (ZEA, 1953, p.68).

Essa virada é decisiva para Zea, porque essa união implica ao mexicano a descoberta de sua verdadeira condição, é o momento em que o povo começa a abandonar a postura expectante, presa à utopia milenária, e passa a ser ativo na história, finalmente toma-se as rédeas e passa a exigir que a solução de seus problemas venham do seio de sua própria realidade.

Além da descoberta de si como nação, como cultura particular, toma-se consciência do fracasso do pensamento Ocidental como possuidor da verdade e como matriz e referência máxima do conhecimento. Segundo a teleologia de Zea, a figura “cansada e estoica” do índio, de um só golpe, mobiliza e une toda a nação que estava apática diante de sua realidade, união nunca antes conseguida na história; Ela questiona as bases da hegemonia epistemológica europeia; exige uma nova ordem social derrubando as oligarquias política e econômica e promove, o que talvez seja sua mais alta realização, o fim do racismo no México, racismo que era a base de toda discriminação.

Reverenciados por artistas plásticos, ensaístas, poetas, romancistas e cineastas “sua cor escura se tornou a cor preferida [...] para expressar o que é considerado mais próprio do México”. (ZEA, 1953, p.70). O indígena passa a ser visto como a força do mexicano, como aquele que resiste a toda e qualquer tentativa de dominação externa, como o berço da nação e seu alicerce. “Ao tingir com sua cor a nova etapa de nossa história, pôs, de fato, fim a essa separação discriminatória que a conquista e a colônia haviam estabelecido e que não haviam podido apagar as diferentes revoluções. O índio deixou de ser índio, como expressão discriminatória, para se converter sem mais, em povo. (ZEA, 1953, p.70).

Então a raça já não importava, na leitura empolgada de Zea o que ficou latente a partir da revolução eram as discrepantes diferenças sociais que existiam dentro da nação mexicana por seu atraso, culpa de séculos de sujeição às nações estrangeiras. Dificuldades que agora, a partir de um país unido, conseguiriam finalmente superar.

O mais curioso é que mesmo com toda a exaltação do índio de sua interpretação indigenista, o filósofo ressalta que não é uma época de domínio indígena, que aquele ainda era o tempo dos mestiços que deram sentido próprio ao país, criando inclusive àquela exaltação do índio, ou seja, ainda era o tempo da classe burguesa mexicana. O ímpeto era indígena, o grande responsável por se fazer notar os problemas da nação, forças das quais “já não se podia ignorar”, mas a liderança ainda cabia aos mestiços urbanos, que haviam errado em sua primeira tentativa de modernização, mas que agora seguiam o rumo dos interesses próprios da Nação, pois escutaram a reivindicação do povo revolucionário.

O que havia no imaginário do filósofo mexicano era a união entre as bases materiais criadas pelos mestiços e a orientação nacionalista inflamada pelo espírito indígena, ambas constitutivas do ser mexicano. A revolução seria a grande responsável pela fusão das raças, pela chegada ao ideal mestiço anteriormente anunciado por José Vasconcelos e o fim do racismo que trouxe tantos problemas à nação; por outro lado acabaria também com a sujeição das classes dominantes aos interesses das potências estrangeiras. Agora a burguesia trabalharia pelo seu próprio povo, pelo desenvolvimento do país e pela manutenção de sua integração ao sistema mundial.

De forma bastante precoce o filósofo anuncia o fim da luta contra a discriminação e a chegada do tempo de paz e de progresso onde as armas não eram mais necessárias,

realizava-se a total integração racial e cultural do país. Desta forma a filosofia da história de Leopoldo Zea buscou resolver as tensões que presentes na sociedade mexicana desde a independência.

Buscava a solução para a pacificação do país, a integração dos diferentes grupos étnicos presentes no território, redirecionar a delicada relação do país com os Estados Unidos fixando o que seria o Ser mexicano em contraposição ao Ser Ocidental, e a superação do problema do atraso material em relação aos outros países através da defesa do regime liberal democrático recém-estabelecido apoiando-o em um nacionalismo cultural.

O objetivo era se pôr à altura das potências europeias e dos Estados Unidos, e não rechaçá-las. A afirmação do próprio significava dizer sim ao capitalismo ocidental, mas sem atentar abertamente contra os interesses das diversas camadas da sociedade já fatigadas pela luta armada desde a primeira década daquele século. Tentou-se criar um sentimento de pertencimento ao projeto de uma nação moderna que anunciava de forma otimista seu desabrochar.

Certamente seu pensamento neste período de juventude de sua produção é carregado de um profundo teor político, objeto de crítica de seu mestre José Gaos¹¹, que achava que essa postura poderia desvirtuar o pensamento não só de Zea como de todo o grupo Hipérion do caminho estritamente filosófico. Zea foi fortemente influenciado pelo ímpeto e pela ideologia do período revolucionário, afinal nasceu e cresceu naqueles tempos de luta, fez parte da classe média letrada, dos mestiços, como ele próprio os classificava.

É das primeiras gerações deste grupo de intelectuais, jornalistas e militantes liberais que surgem as primeiras críticas ao governo porfirista na última década do século XIX. Não a toa o grupo Hipérion se colocará como herdeiro dessa tradição, surgindo nos finais dos anos 1940 como defensor do regime que se consolidava após as décadas de luta. Repetindo o papel dos pensadores porfiristas, acreditavam que o regime que testemunhavam surgir no pós-guerra era o melhor que a nação mexicana poderia apresentar; era a realização da teleologia que tivera início nos tempos da luta contra a coroa espanhola como primeiro passo no devir do Ser mexicano.

É importante reforçar que o pensamento de Zea, não era uma filosofia de gabinete, como bem lembra o filósofo contemporâneo Guillermo Hurtado, ou seja, seu pensamento não foi desenvolvido propositada e exclusivamente para legitimar o governo pós-

11 GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Cidade do México, DF: Alianza editorial mexicana, 1980.

revolucionário como uma espécie de ideologia de Estado, mas Zea foi fortemente influenciado por aquele momento, e este mesmo momento foi solo fértil para o crescimento de uma filosofia neste molde.

Para Ana Santos Ruiz, houve um entrecruzamento entre o ideário do regime do presidente Miguel Alemán, no final da década de 1940 e a filosofia do Mexicano, ou seja, uma não ditou o discurso da outra parte de maneira unilateral, mas ambas se alimentaram do momento e se apoiaram entre si a partir de uma narrativa nacionalista herdada da revolução. De todo modo sua atuação filosófica é compatível com a agitação intelectual europeia encabeçada por Sartre e seu existencialismo, apesar da clara divergência ideológica entre eles, já que Sartre militava entre os comunistas. Mas esta influência era abertamente admitida por Zea e seu grupo, que eram favoráveis à figura do intelectual engajado.

Derivado disso, havia a intenção de superar a dialética ibérica diagnosticada pelo próprio filósofo mexicano, em que se define seu ser nacional como uma figura expectante, que sofre de uma utopia milenária. Nesse sentido seu engajamento busca superar esta apatia geral que, em sua visão, acometia a sociedade.

4. O mito Octavio Paz

4.1. O surrealista tardio: de encontro às raízes românticas da mexicanidade

Octavio Paz nasceu em 31 de março de 1914 em Mixcoac, arredores da Cidade do México, em vésperas da eclosão da primeira guerra mundial e no auge da revolução mexicana; pode-se considerar que Paz também é um filho da revolução não somente pela época em que nasceu, mas também porque seu avô, Irineu Paz, foi um militar liberal de forte atuação política e cultural na época do governo de Porfírio Díaz, e seu pai, o advogado Octavio Paz Solórzano, foi um fervoroso revolucionário Zapatista que entregou anos de sua juventude à causa do povo campesino até sua acidental e trágica morte.

Entre idas e vindas, Octavio Paz começa seu percurso intelectual como um dos jovens poetas que aparecem na revista literária *Taller* no final dos anos trinta. Em sua introdução à obra do poeta mexicano, Alberto Ruy Sanchez (2014) comenta que desde o princípio, estando ligado a este grupo de jovens poetas havia uma preocupação profunda sobre o papel da poesia em sua relação com a história, não se podia dar as costas aos acontecimentos históricos daqueles tempos agitados, mas por outro lado não se podia fazer da poesia uma refém destes temas. Havia o desejo de fazer uma poesia que não fosse reduzida somente à temas sociais, muito menos uma escrita que fosse vazia e fundamentada somente por temas estéticos. Esses foram os primeiros anos de experimentação poética e de sua formação política.

Paz esteve vinculado como aluno a escolas ligadas aos movimentos campesinos, teve contato com a militância anarquista e participou vivamente dos movimentos estudantis de seu tempo, apoiou a luta de resistência da guerra civil espanhola desde o México e quando em território espanhol, em meados dos anos trinta, teve os primeiros contatos com o pensamento teórico marxista, com a intelectualidade europeia e com os horrores da realidade do conflito armado da guerra civil em Espanha.

Seu contato com a Europa se mostraria fundamental para o desenvolvimento de seu pensamento a partir de uma perspectiva mais ampla e cosmopolita sobre os problemas do México, fugindo do labirinto da retórica nacionalista que dominava o cenário mexicano em sua obsessão pela mexicanidade. Foi-se enriquecendo e amadurecendo o pensamento do autor sobre a relação entre o tempo, a história, a poesia, os problemas sociais e as opções de sua atuação enquanto poeta e pensador de sua época.

No período que passou nos Estados Unidos em 1943, financiado pela fundação Guggenheim, Ruy Sanchez conta que Octavio pôde aprofundar sua compreensão da tradição poética de língua inglesa, assimilando influências das obras de Ezra Pound e T.S. Elliot com sua estratégia de introduzir elementos prosaicos, históricos, na poesia e os tornando poéticos, e na França tornou-se adepto do surrealismo de André Breton fascinado por seu poder de rebeldia e expressão. De fato, Paz se tornaria um ávido defensor da absoluta liberdade do fazer poético diante das pressões políticas, sobretudo após seu rompimento com o comunismo após da revelação da existência dos campos de trabalho soviéticos.

Sua ida aos Estados Unidos em 1943 acabaria por ser o início de uma longa jornada, de uma década, por terras estrangeiras e atendendo à carreira diplomática, o que coincidiu com a maturidade de seu pensamento e com o período dos mais profícuos de toda sua trajetória. Embora sua poesia continue dando frutos ao longo do tempo, é nessa janela entre meados dos anos quarenta até os anos sessenta que Paz vai lapidando sua visão poética através de sua produção ensaística e fiel à tradição do americanismo daqueles tempos.

O primeiro esquema do que seria, no futuro, sua principal obra, *El arco y la lira* publicada em 1953, aparece em um ensaio da juventude chamado *poesía de soledad y poesía de comunión* (PAZ, 1971). É interessante observar que o surgimento do mito Octavio Paz como grande poeta mexicano e pensador nacional com a publicação de *O arco e a lira* e o poema *Pedra do sol*, são possíveis apenas depois de superado o provincianismo nacionalista do problema da mexicanidade que tem praticamente como marco final seu livro, *O labirinto da solidão* em 1952.

Ao denunciar a existência do labirinto, Paz aponta para uma possível saída, sintetizando os mitos do México revolucionário em um novo mito contemporâneo que nos orienta para a pós-modernidade e abre as portas do país para a busca de um sentido de comunhão

universal. Certamente devemos considerar o fato de que Octavio Paz inaugura um novo momento do pensamento mexicano e de que sua contribuição neste período de sua produção, em princípios dos anos cinquenta, de certa forma encerra o ensimesmamento crônico em torno do tema da mexicanidade.

Neste ponto é preciso ter em mente que o pensamento do poeta ainda opera aderido àquela ambiguidade fundacional do Estado e da mentalidade pós-colonial, também sob o auspício do domínio letrado em seu país e seu retorno abstrato ao mito sempre acaba se justificando em nome da liberdade do fazer poético, sem qualquer compromisso com a verdade mais objetiva. Por outro lado, como ponto positivo, Paz aponta no sentido da superação, ou no mínimo em nome da síntese das dualidades redutoras da modernidade e suas cisões retóricas, contra o domínio do ego cartesiano da racionalidade pura e busca pôr fim à oposição binária e maniqueísta em que se operava até então, opondo o mexicano versus o estrangeiro.

Diante deste parêntese e retomando nosso percurso, pudemos perceber ao longo do caminho que a recepção da crítica romântica nestas terras exerce importante influência na construção da crítica anticolonial que ao final do século XIX começava a tomar forma de maneira mais vigorosa em torno da ideia do Ser latino-americano. O próprio Octavio Paz viria a reconhecer que o México teve seu próprio romantismo com José Vasconcelos e Alfonso Reyes, no Ateneu da Juventude.

Segundo o sociólogo brasileiro Michel Lowy (2002), o romantismo tem em seu mais alto grau de importância a busca, por vezes desesperada, pelo reencantamento do mundo. Conforme vimos anteriormente, no primeiro capítulo desta pesquisa, esse é o cerne do romantismo americanista: a busca de uma certa totalidade do ser humano para além de suas faculdades racionais utilitárias e a luta contra a redução da experiência humana às leis de mercado empreendida pela sociedade capitalista.

Deve-se lembrar que parte da estratégia romântica de reencantamento passa pela mitização da realidade, não somente em sua forma expressiva, lançando mão de símbolos, mitos, alegorias, mas além disso, em sua própria essência filosófica. Nas palavras de Lowy, o mito é usado no romantismo como uma visão não-religiosa para reencontrar o sagrado. É justamente porque deixou de ser aquela experiência mágico-religiosa tradicional e ainda porque não é – e não quer sê-la - esta experiência puramente lógico racionalista positivista, que o mito romântico permite e propõe a abertura rumo a um novo sagrado emergido das profundezas do ser.

É este o cerne, segundo Lowy, do mito novo presente na obra do filósofo, poeta e crítico alemão Friedrich Schlegel, pensador da primeira onda do romantismo alemão que defendera a necessidade de criação de um mito humano-universal.

“[Schlegel] sonha com uma mitologia nova que não seria apenas uma pálida imitação da antiga, [...] enquanto a primeira se ligava de modo imediato ao que havia de mais próximo e mais vivo no mundo sensível, a segunda deve constituir-se, ao contrário, a partir das "profundezas mais íntimas do espírito"”(LOWY, 2002, p.24).

Segundo Anatol Rosenfeld (1969), essa postura influenciada pela filosofia do filósofo alemão Johann Fichte, apoia-se na existência de um Eu supremo que atua de forma transcendental ao indivíduo. Este eu transcendental é o princípio de individuação de toda a realidade, uma entidade ativa, pura, livre e absoluta, que embora seja mítica e sagrada não é religiosa, portanto não é o deus cristão, é apenas a força primordial do universo que rege e impulsiona toda a criação.

Esse mito humano universal defende que somos todos perpassados por essa essência divina e temos acesso a ela através de nossa intuição intelectual. Em resumo, esse Eu transcendental produz o mundo sensível segundo suas próprias regras “divinas” apriorísticas e sobre individuais, das quais não temos acesso imediato. Assim, o mundo sensível aparece à nossa consciência como autônomo, independente e ao mesmo tempo limitante ao acesso do potencial transcendental que nos é componente.

Dessa forma o espírito individual que permanece preso às coisas sensíveis e mundanas desvia-se de sua verdadeira essência que secretamente aponta para o eu absoluto; o desejo do Eu absoluto é que superemos essa barreira sensível e nos reconectemos em uma síntese universal. Rosenfeld explica que, no caso de Fichte, é a moral quem vai educar o espírito individual no caminho interior rumo ao espírito absoluto, no caso dos românticos posteriores é a arte, sobretudo a literatura. Criando uma obra de arte o eu individual acessa e dá ânimo às forças inconscientes adormecidas em seu próprio âmago.

“a ideia é que o gênio ou poeta (donos da intuição intelectual) penetre e participe da imaginação produtora do Eu absoluto, tornando-se por sua vez "produtores", mercê do espírito chistoso da ironia ou da visão onírica ou mesmo da alucinação. Graças a esta participação revelam ou até constituem mundos mais verdadeiros, mais poético-filosófico-científicos do que os da experiência ordinária, mediante formas apriorísticas mais essenciais do que as do senso comum.” (ROSENFELD, 1969, p.162).

Somando a isso a filosofia da identidade de Friedrich Schelling, que de forma geral defendia que o princípio deste movimento rumo ao reencontro com a natureza e com o espírito absoluto baseava-se na unidade e na identidade, encontramos a total harmonia entre a ideia posta, a linguagem mítica e a realidade, pois a realidade predominantemente composta por contradições, tensões e dualidades pode ser traduzida e apreendida na forma expressiva ambígua e ao mesmo tempo sintetizadora por natureza, o mito, a realidade é ambígua e mitificante e o mito é o meio que traduz essa mesma realidade fugaz.

Em A visão romântica, Benedito Nunes (2020) separa o romantismo em duas categorias: o romantismo histórico, aquele movimento artístico e literário datado entre o século XVIII e XIX e o Romantismo psicológico, que diz respeito ao modo de sensibilidade romântico.

“dirigida pelo *amor da irresolução e da ambivalência*, que separa e une estados opostos - do entusiasmo à melancolia, da nostalgia ao fervor, da exaltação confiante ao desespero - , contém o elemento reflexivo de ilimitação, de inquietude e de insatisfação permanente de toda experiência conflitiva aguda, que tende a reproduzir-se indefinidamente à custa dos antagonismos insolúveis que a produziram. Pelo seu caráter conflituoso interiorizado, trata-se, portanto, considerada assim, de uma categoria universal.” (NUNES, 2020, p.52).

Tanto Nunes quanto Lowy ressaltam a encruzilhada romântica em que confluem diversas influências estéticas, escolas filosóficas, religiosas e múltiplas tradições, abrindo-se um veio mítico e mágico, um poderoso arsenal simbólico que se punha a serviço do espírito europeu da época tanto como referência poética, literária, como para o estudo erudito do mito ou ainda na tentativa de criar um mito novo.

Dessa forma, o modo de ser romântico anima o tema mítico em suas diversas possibilidades, tanto para o bem quanto para mal. Embora o romantismo histórico tenha sido naturalmente deixado para trás pelo devir do tempo, o espírito romântico, inquieto e insatisfeito, estendeu suas raízes por boa parte do século XX justamente porque o solo em que floresce é o capitalismo burguês, a máquina de produzir contradições por excelência como apontara Marx.

Como observa J. Guinsburg a ampla influência de inspiração romântica contribuirá, por exemplo, para a germinação do nacionalismo moderno, da ideia de nacionalidade, como por outro lado, o romantismo social dará as bases para o socialismo utópico de Saint-

Simon. Esse estado de espírito moderno que é o Romantismo parece estar sempre envolto em “nebulosas mitopoéticas”, sempre além do atual, do aqui e agora.

Insatisfeito, pode oscilar buscando o eterno retorno do mesmo ou o futuro utópico. Através da obra de Furio Jesi temos a denúncia da existência da distorção mais sombria desta inclinação que é a religião de morte fascista, mas refletindo desde a perspectiva marxista, Michel Lowy nos lembra de seu caráter revolucionário presente desde o mito novo de Schlegel, em que “esta interioridade mitopoética saída das profundezas não pode aceitar os limites impostos pela razão racionalizante” (LOWY, 2002, p.24). Assim, ao situar a idade de ouro no futuro e não no passado Schlegel transfigura o mito em energia utópica e abre as portas para a transformação do futuro através do poder mágico da mitopoesia.

No século XX as vanguardas europeias serão fortemente movidas por esse espírito insatisfeito e inquieto dos românticos, e os surrealistas encarnarão fortemente a chama utópica do mito novo, aderindo ao protesto cultural contra a civilização burguesa capitalista moderna típica de todo esforço romântico; se inspirando em valores do passado pré-capitalista, no entanto aspirando a uma utopia revolucionária nova e recusando-se a ceder os mitos aos “mitômanos fascistas”; para Lowy “a importância do mito para os surrealistas deve-se também ao fato de que ele constitui (com as tradições esotéricas) uma alternativa profana à dominação religiosa sobre o não racional.” (LOWY, 2002, p.25).

Assim como o Romantismo não se resume a uma escola ou uma forma estética, pois é tudo isso e ao mesmo tempo um fato histórico e um estado de espírito que acabou por se desdobrar em várias outras expressões culturais, o Surrealismo aparece não como uma escola literária ou um grupo de artistas, é um movimento de revolta do espírito, uma tentativa subversiva de reencantamento do mundo contra a racionalidade limitada e o espírito mercantilista da civilização burguesa. Baseia-se na aspiração utópica e revolucionária de mudar a vida reintroduzindo elementos vitais esquecidos como: a poesia, a paixão, o amor-louco, a imaginação, a magia, o mito, o maravilhoso, o sonho e a revolta.

Ao situar o surrealismo dentro dos movimentos de literatura de vanguarda do século XX, Peter Burguer (1993) explica que desde o romantismo, a arte representa um protesto contra a sociedade burguesa em desenvolvimento. A vanguarda, por seu turno, constrói essa crítica de uma perspectiva mais ampla, não se colocando mais como arte no sentido estabelecido, mas criticando a posição assumida pela arte nesta mesma sociedade.

Em geral a vanguarda se posiciona contra a destruição da tradição artística pré-capitalista, tenta reverter a separação entre arte e vida que a autonomização da arte promoveu, a perda de sua aura como nos ensina Walter Benjamin. Portanto, longe de fundar apenas uma nova abordagem estética ou de gerar uma mera novidade para a demanda do mercado artístico, a vanguarda pretende operar contra a situação atual das coisas através de um discurso cultural de tendência universal e que ataca os fundamentos da própria sociedade, daí seu caráter potencialmente revolucionário; é este também o caso do surrealismo.

Os movimentos de vanguarda, neste contexto, são comumente associados a um processo de autocrítica e ruptura com os processos históricos de conformação da arte e da literatura dentro da sociedade burguesa europeia. A utopia surrealista aparece como uma defesa irrestrita da liberdade humana, Andre Breton e seus companheiros denunciam a irracionalidade da lógica que exerce total domínio sobre os indivíduos, reduzindo a experiência humana ao pragmatismo do mundo sensível. Já em seu primeiro manifesto, de saída Breton sustenta um contundente elogio da imaginação e da loucura, ato constantemente mal interpretado como a defesa de um irracionalismo primitivo, mas que na realidade tem por objetivo expansão da consciência humana de retorno ao seu estado original, a libertação de um eu profundo recalcado.

Peter Burguer reforça que no surrealismo de Breton o tema do automatismo psíquico presente desde o primeiro manifesto não se trata apenas da reivindicação pela libertação da criatividade do artista com o fim de obter uma obra de arte mais livre ou de uma técnica literária mais apurada, o objetivo é a libertação do inconsciente de forma geral e em consequência disso o fim da literatura e da arte nos moldes burgueses. Afirma a compreensão de que a mudança efetiva do estado das coisas nesta sociedade, a arte como mercadoria, não é sustentável a partir de uma mudança parcial; sua perspectiva busca cortar o mal pela raiz, almeja a mudança radical da subjetividade capitalista.

Mas sua utopia não visa nem a total entrega da racionalidade à loucura e ao devaneio onírico, nem pretende o descortinamento dos métodos e dos meios de funcionamento da imaginação para que a racionalidade usufrua de seu máximo potencial, na verdade, a pretensão de Breton, assim como nos românticos é a síntese, daí a ideia de surrealidade, um mundo em que sonho e realidade confluem em uma realidade absoluta.

Essa postura crítica afiada, a tentativa de reencantar o mundo através do mito, o recurso à literatura e as artes como expressão máxima e a crítica à unicidade do sujeito contemporâneo vão de encontro aquilo que estudamos anteriormente, ou seja, servem

como um elemento a mais de inspiração na construção da crítica do colonialismo e nas experimentações do projeto modernista de construção da própria identidade latino-americana.

No referente à Octavio Paz, em seu ensaio *Poesía de soledad y poesía de comunión* de 1942 (PAZ, 1971), o poeta inicia apresentando o problema da realidade exatamente em termos românticos e surrealistas. Segundo o mexicano o problema humano frente a realidade é que não podemos conhecê-la em sua totalidade. O conhecimento contemporâneo opera uma redução da realidade a princípios lógicos que visam a técnica e o poder sobre a natureza, não é a realidade mesma que conhecemos através desse método, mas somente um fragmento, somente a parte que se permite reduzir a princípios utilitários. Mas essa não é a única postura possível frente a essa realidade, pois por outro lado é possível a contemplação inútil, o ócio desinteressado de fins. E aquele que assume essa postura, movido pela fascinação e o horror diante desta magnífica realidade busca um retorno, o desejo de se unir ao seu objeto, é acometido pela nostalgia da origem e pela carência por um retorno às suas raízes.

A manifestação imediata dessa postura é a religião, a posição do sacerdote prostrado diante de deus, que é a natureza divinizada, a religião é vista pelo poeta mexicano como a busca do êxtase místico e nela constrói-se uma relação de amor com o criador. Por sua vez, a relação dos poetas com o absoluto é similar, uma fascinação e um diálogo com o desconhecido que opera em duas situações extremas: a comunhão e a solidão.

Ambas, religião e poesia, partem da solidão originária da separação do cosmo, de deus, do absoluto rumo à comunhão, à sua inocência perdida, ao retorno, ou pelo menos, movidos por esse desejo. Para Paz o conservadorismo da religião estabelece ritos, dogmas e estruturas fixas de socialização para acessar esse divino sagrado da natureza, enquanto a poesia promove uma experiência individual, à margem da sociedade e por vezes contra essa mesma sociedade.

A religião revive essa relação a partir da perda da inocência, do pecado, pela culpa gerada pela separação primordial com o divino, enquanto a poesia reafirma a eterna inocência em uma ordem que não é a do pensamento lógico, mas de outra absolutamente livre que cria suas próprias leis e sua própria realidade, a poesia permite a experiência originária livre de toda tentativa de ordem imposta; a experiência mística religiosa é uma imersão no absoluto, mas a poesia é uma expressão do absoluto, um deixar fluir. Ela opera para além dos domínios da moral, da estética, da razão, do bem e do mal.

Simplesmente se expressa como solidão ou comunhão, como o desespero da separação ou o gozo da contemplação e do retorno.

Na visão de Octavio Paz o problema da contemporaneidade é que o poeta torna-se marginal em uma sociedade que prioriza a razão, a lógica e o ordenamento e onde a religião, relação predominante com o divino, trabalha com o objetivo de canalizar, organizar e utilizar essa força espiritual, logo, a atividade poética não beneficia essa sociedade. Diante desta força mítica, diz Octavio Paz, “el poeta no solo la descubre y se hunde en ella: la muestra en toda su aterradora y violenta desnudez.” (PAZ, 1971).

A poesia recobra a consciência da finitude do indivíduo que vive no tempo histórico, permitindo que eles vivam em sua verdadeira autenticidade, ela os liberta das reduções hierarquizantes para promover a experiência da inocência no presente e não no futuro do progresso, nem no futuro do pós-vida, do além-mundo da religiosidade cristã. A poesia opera para que estejamos livres para criar e nos tornarmos o que somos verdadeiramente.

Em inspiração Nietzscheana, Paz critica a sociedade moderna em seu desejo de estabilidade e conservação. Aqui mostra os primeiros vislumbres que marcariam sua posição dialética entre mito e história em *el laberinto*, desviando-se de uma visão essencialista da mexicanidade.

O mito que reivindica é aquele dos românticos, do retorno e comunhão com o absoluto, e seu método é o surrealista, de desvelamento e defesa da existência de uma realidade mais originária e ampla que compreende também o suprassensível, o irracional, o mítico que deseja libertar-se e manifestar-se através do humano. Paz prega a busca existencialista pela autenticidade, mas não puramente pelo vislumbre da morte como Heidegger, e sim pela contemplação de sua própria finitude e pequenez como parte ínfima do cosmo mítico.

Aponta ainda para aquela ideia que vimos no capítulo dois, através da obra de Walter Benjamin, sobre a coexistência de várias camadas da realidade em um mesmo tempo, embora para Paz não esteja em foco, como para o alemão, que essas determinações sejam puramente materiais e factuais. Seu pensamento mitopoético inclina-se também para Lévy-Strauss através da ideia de que há mitos e formas simbólicas de manifestação do humano que atualizam-se, traduzem-se e coexistem em um mesmo tempo, tema que voltaremos mais adiante.

Nessa ótica a função do poeta é dar vazão a essa força vital, buscar disseminar a experiência da união entre consciência e inocência como um tônico da vida. É dessa

experiência, dessa forma de viver e ver e mundo que é possível para o autor alcançar um nível superior de sinceridade, a autenticidade tão almejada pelos mexicanos que, ao contrário do que acreditaram alguns de seus conterrâneos, não está numa forma fixa de ser no mundo, mas é o eterno jogo de criação de si mesmo a partir da consciência dessa comunhão originária e o exercício da própria inocência criadora, o mito de Octavio Paz aponta para um vir-a-ser do mexicano; tornando-se aquilo que se é verdadeiramente e vivendo a verdadeira natureza humana que não se reduz à racionalidade pura, mas expande-se ao reino dos sonhos, dos mitos, da fantasia, da criatividade e do amor.

Klaus Meyer Minneman (2016), professor de letras hispânicas da Universidade de Hamburgo, na Alemanha, ao analisar a relação da obra de Octavio Paz com o surrealismo explica que o autor jamais abandonou sua inspiração surrealista embora tenha voltado pouco ao tema e naturalmente tenha perdido o entusiasmo daqueles anos iniciais. Ironicamente sua maior defesa do movimento de Breton seria em uma conferência organizada pela Universidade Nacional do México em 1954 que tinha como temática “os grandes temas de nosso tempo”.

Naquele contexto o surrealismo já era considerado como um movimento de vanguarda obsoleto do período entreguerras, o existencialismo de Jean Paul Sartre era a grande novidade intelectual exercendo grande influência no meio acadêmico. Nesta conferência que seria publicada em forma de ensaio com o título de *El surrealismo*, Paz reafirma a necessidade de uma visão poética do mundo contra o labirinto sangrento da modernidade.

O surrealismo, segundo sua visão, é um modo de pôr em radical suspensão aquilo que até aquele ponto fora colocado como imutável pela sociedade, e de buscar uma saída para a “verdadeira vida”, autêntica. Naquela ocasião, Paz defendia que embora seus contemporâneos pudessem admitir que o espírito romântico estivesse presente ao longo do passado em vários momentos, como na novela gótica inglesa e no romantismo alemão, havia resistência em admitir que pudesse ter ainda sobrevida naqueles tempos do pós-guerra.

No entanto, embora o movimento de Breton não fosse imune ao passar do tempo, essa inspiração nunca havia sido uma religião, um partido político ou uma escola, mas “una actitud del espíritu humano. Acaso la más antigua y constante, la más poderosa y secreta.” (PAZ, 1971, p.138). Paz via no surrealismo o método mais eficaz para expressar sua visão poética do mundo e pô-la em movimento. Em suas palavras, o surrealismo:

“es también una empresa revolucionaria que aspira a transformar la realidad y, así, obligarla a ser ella misma. El surrealismo no parte de una teoría de la realidad; tampoco es una doctrina de la libertad. Se trata más bien del ejercicio concreto de la libertad, esto es, de poner en acción la libre disposición del hombre en un cuerpo a cuerpo con lo real. Desde el principio la concepción surrealista no distingue entre el conocimiento poético de la realidad y su transformación: conocer es un acto que transforma aquello que se conoce. La actividad poética vuelve a ser una operación mágica.” (PAZ, 1971, p.139).

A operação mágica que a atividade poética empreende, afirma o poeta mexicano em *El arte mágico*, de 1955, é a mesma daqueles objetos mágicos antigos, época em que não havia ainda a separação das diferentes disciplinas. Os objetos que hoje expomos em museus como objetos artísticos de povos antigos são, na verdade, objetos mágicos que devido ao desejo de alcançar seu efeito tornaram-se também artísticos.

A operação mágica, que é similar aquela realidade grega do Mythos que estudamos anteriormente, propõe como efeito devolver ao indivíduo sua inocência, relembra-lo de sua existência originária no absoluto – e aqui podemos lembrar também a Eliade em seu argumento sobre a mobilidade da origem do cosmo - o objeto mágico é a chave que abre ao humano, através de seu potencial artístico, o vislumbre do nunca antes visto que é ao mesmo tempo o já visto, a origem perdida e esquecida. E por isso mesmo, ao revelar nossa origem na unidade original nos revela que somos nós mesmos e o outro ao mesmo tempo, pois tudo se origina e pertence ao início primordial do mito.

Neste sentido o objeto mágico busca saciar nossa sede de ser outro. Numa sociedade que opera a partir de tantas fraturas, é improvável e quando não impossível se voltar a uma idade mágica que opere nos moldes antigos – somente a versão fascista do mito deseja o retorno ao tempo do mito puro de morte - assim é papel histórico do poeta cumprir esta missão de reconciliação originária. Sua visão é a de que:

“En nuestro tiempo la nota predominante es la soledad. El hombre se siente cortado del fluir de la vida; y para compensar esta sensación de orfandad y mutilación acude a toda clase de sucedáneos [...] El carácter impersonal y destructivo de nuestra civilización se acentúa a medida que el sentimiento de soledad crece en las almas. Cuando mueren los dioses, decía Novalis, nacen los fantasmas.” (PAZ, 1971, p.155).

É munido desta constatação e desta responsabilidade que Octavio Paz tentará responder ao problema da autenticidade do povo mexicano que em finais dos anos quarenta estavam tão “em moda”, como ele mesmo escreveu com certo desdém, em carta a

Alfonso Reyes, ou como classificaria de saída em *el Laberinto* como sendo um tema envolto em uma tendência supérflua e perigosa. Paz pretende fazê-lo a partir de seu próprio mito, desviando-se da cisão tradicional entre mito e logos e operando a partir desse desejo romântico de síntese universal.

4.2. El laberinto de la soledad: mito ordenador

El laberinto de la soledad, é publicado em 1950, e segundo o filósofo Leopoldo Zea, foi o exemplo mais bem-acabado das ideias que o grupo Hipérion perseguiu naqueles anos pese a grande diferença de estilo e forma entre o trabalho de Paz e os membros do grupo, pois o poeta explora a ideia do ser nacional ampliando a compreensão não somente em termos ontológicos quanto expressivos. Octavio Paz equaliza um jogo dialético entre a retórica americanista, que a esta altura nos anos cinquenta está exposta e conceituada filosoficamente não somente por Zea e seu grupo, e por outro lado, em termos estéticos e literários a ensaística latino-americana, juntas em uma imagem universal de seu país como tônico e potencializador de suas próprias particularidades.

Como define Silviano Santiago (2013), em *As raízes e o labirinto da América Latina*, a partir de Paz começa-se a imaginar miticamente ou a inventar poeticamente a diferença latino-americana em relação ao mundo. Para Santiago, o mexicano põe em marcha uma máquina textual de diferenciação como recurso poético possível e necessário frente a angústia da condição subalterna do mexicano e do continente. Se a brutalidade da realidade colonial e imperialista se nos impôs um lugar de clandestinidade periférica, porque nem Ibérico, nem moderno, então inventar mitopoeticamente o próprio ser tornou-se um ato de resistência e rebeldia. Essa rebeldia mítica inventada por Paz busca promover o movimento criativo deste ser ao postular a existência de um labirinto que devemos atravessar a sós para reencontrar nossa autenticidade.

Na perspectiva de Paz a autenticidade do ser mexicano, ao contrário do que sugeriu Leopoldo Zea e o Hipérion, não seria alcançada através do acréscimo de racionalidade

da via filosófica e das luzes humanistas, mas através da reunião e da comunhão como diz o próprio autor, da extrema libertação e desmantelamento da cisão *mythos/logos* rumo a um reencontro entre ambos. Em *Una lectura filosófica de El laberinto de la soledad* a filósofa mexicana Juliana González (2001) relembra que Paz reivindica antes de tudo a posição de poeta e não de filósofo e ao se colocar como crítico do projeto racionalista moderno o autor se distancia de qualquer sistematização do pensamento, sendo a filosofia apenas uma das muitas disciplinas das quais utiliza como fonte de seu pensar poético e ensaístico, então não há um comprometimento com o rigor dos conceitos, mas uma miríade de imagens poéticas para ilustrá-los.

A síntese pretendida opera pela via mítica do paradoxo e da contradição, é ao mesmo tempo universal e localista, mítica e histórica, poética e filosófica, moderna e tradicionalista. A obra é um intento de lançar luz iluminando a rota ao centro, ou seja, busca a redescoberta deste mundo mítico supra-humano que deseja a reconciliação, é o desvelamento da condição de radical solidão de todo humano, e ao mesmo tempo aponta a saída do labirinto, a aceitação desta condição e a posterior rendição das atuais estratégias de combate ao sofrimento que naquele momento expressavam-se como uma tendência autodestrutiva.

A relação entre o tempo e a condição humana torna-se central para Paz. Em um tempo de predomínio do tempo linear e a enorme pressão histórica exercida pela brutalidade das guerras, reina a tendência ao conservadorismo, ao apego ao passado e à conservação imobilizante e abusiva da própria memória. A pergunta acerca do ser mexicano aparece como um sintoma dos tempos: é o período em que a história acaba por impor-se “desmentindo” as respostas que cada povo criou para si mesmo e que imaginava-se serem imutáveis, a agressão da história leva a um ensimesmamento que tem por objetivo a preservação frente aos perigos, e essa postura torna-se por si só um perigo ainda maior, é o solo fértil de surgimento do mito de morte, o eterno retorno do mesmo pela via sacrificial.

Mas diferentemente de Eliade, quem prevê a necessidade de retorno ao mito, Paz aponta para uma reconciliação criativa, nos convida a refletir se em lugar de ater-se às velhas respostas, buscando o *suprassumo* essencial do mexicano e do latino-americano nas ideias do passado, não seria melhor uma postura criativa frente a realidade histórica sempre cambiante, pois segundo o autor “lo que nos puede distinguir del resto de los pueblos no es la siempre dudosa originalidad de nuestro carácter [...] sino la de nuestras creaciones.” (PAZ, 1998, p.12). E aqui se nos interpela a pergunta antecipada pela

poética do próprio Octavio: como é possível manifestar sua força criativa se o ser humano moderno não tem consciência da própria condição de solidão e não reestabeleceu sua inocência perdida?

É preciso trazer à consciência a imagem desta condição de má-fé em que o mexicano encontra-se enclausurado, entre outras coisas existe uma dimensão psicológica em seu ensaio. É preciso reestabelecer o mito através da poesia para que o mexicano volte a criar suas próprias respostas ante o tempo histórico. Para Paz o indivíduo é história, afirma: “El hombre, me parece, no está en la historia: es historia” e ao ser história é também em si, uma justaposição infinita, traz em sua própria existência todo o peso do acúmulo das feridas do passado. Na dimensão social traz todas as marcas da história mexicana desde a era pré-colombina em todas suas desigualdades, e na sua formação cultural, psíquica e subjetiva manifestam-se os traços próprios dessa justaposição, “como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes.” (PAZ, 1998, p.14).

Para o autor a pirâmide é o símbolo da cultura azteca e mexicana por excelência porque eram construídas em camadas sobrepostas, sobretudo o Templo Mayor na Cidade do México, sede central do poder pré-colombino. Cada novo líder entronado iniciava imediatamente um novo projeto por cima da antiga estrutura com objetivo não só de renová-la, mas também de ampliá-la, de maneira que as pirâmides funcionavam como uma espécie de cebola, nela todas as camadas coexistem representando cada época, estavam presentes ao mesmo tempo desde os primórdios da civilização, numa espécie de dialética estrutural as antigas construções permaneciam conservadas dentro da mais nova. Anos mais tarde em *vuelta a el laberinto de la soledad* Paz endossaria que “una de las ideas ejes del libro es que hay un México enterrado pero vivo. Mejor dicho, hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados [...] Intenté una descripción del mundo de represiones, inhibiciones, recuerdos, apetitos y sueños que ha sido y es México. (Paz, p. 325, 1998). Em *el laberinto* somos tanto o tempo histórico quanto o tempo mítico primordial que coexistem e se interpelam frequentemente. Segundo Héctor Jaimes, professor da Universidade da Carolina do Norte:

“En *El laberinto de la soledad* la Historia y el mito no se excluyen ni se contradicen, sino que entran en un profundo juego hermenéutico para descifrar el pasado del pueblo mexicano. De esta manera, el libro es más mitológico que psicológico, pero más mito-histórico que mitológico a secas. (JAIMES, 2001, p.269)

Assim como Leopoldo Zea preconiza uma tomada de consciência da própria história e a assunção da responsabilidade na construção do próprio destino, e à maneira do que fizera Samuel Ramos em *El perfil del hombre y la cultura en México*, Octavio Paz pretende destrinchar a psicologia do Ser mexicano, mas ao contrário de Ramos, que identifica um complexo de inferioridade determinante de seu caráter, Paz identifica de forma otimista a existência deste labirinto do qual é possível sair para enfim tomar o controle do presente.

Conhecendo as máscaras, ou seja, as repressões, inibições e lembranças que o mexicano usa para ocultar sua solidão fundamental é possível, assim como em Zea, tomar consciência da própria solidão, aquela que o torna ontologicamente igual aos demais povos. Aceitando-se como uma sobreposição de camadas coloniais e pré-colombinas, e por isso mesmo, historicamente diferente, o mexicano pode aceitar sua condição única e partir de soluções próprias para os próprios problemas.

A partir da dialética entre o aberto e o fechado ao longo da obra, analisando mitos, festividades, a relação familiar e parental e diversas possibilidades de ser mexicano no mundo, o poeta mostra como seus conterrâneos oscilam entre a transcendência da solidão e o enclausuramento em suas convicções tradicionalistas. A solidão opera como um complexo de contradições que os constitui.

Juliana González nos explica que o mexicano aparece na obra como um profundo desejo de distinguir-se, mas ao mesmo tempo é seduzido pelo profundo desejo originário de comunhão, de fundir-se com o outro; oscila entre a busca da própria identidade e a fuga de si mesmo, a auto-invalidação e o desprezo pelos demais; sofre por fechar-se em sua própria solidão, pois ao fazê-lo se renega; vive perdido às voltas com o próprio labirinto e em conflito com a própria cisão interior, impossibilitado de reaver a comunhão originária e podendo somente de forma fugaz experimentar lampejos dela.

Ainda que vislumbre essa comunhão em determinados momentos, seja nas festas nacionais ou no fervor revolucionário, somente o sabe vivenciá-lo por meio de explosões de violência, a solidão que o constitui hora aparece como um defender-se de si mesmo, hora como um defender-se dos outros, por vezes se abre, por vezes se fecha diante do mundo. Somente quando compreender esse eterno jogo alcançará a verdadeira saída desse labirinto.

Octavio Paz anuncia que a dor da ferida originária pode ser amenizada e a solidão transcendida com a compreensão de que todo ser humano é, no fim das contas, um

solitário que aspira à comunhão. Se essa fratura ontológica é a marca de todo ser humano, a particularidade do mexicano é a forma como lida com ela e o que cria a partir do que foi feito dele.

A solidão mítica aparece como contraditória e ambígua como todo mito; nos termos analisados por Paz ela significa estar perdido no labirinto sem ser ele mesmo, é uma vida de inautenticidade, autonegação, inimizade, violência e má-fé. Mas também é nesta mesma solidão que reside a autenticidade, a sinceridade, a aceitação verdadeira de si mesmo, de sua identidade e das diferenças. Conforme sua poética, a consciência e a inocência levam à pura autenticidade. Segundo Juliana González:

En la autenticidad, la soledad se reconoce a sí misma y el ser humano asume su condición separada, su nacer y su morir, superando la propia otredad o enajenación interna. Y en tanto que autenticidad, la soledad se torna, ella misma, apertura a la otredad del mundo y de los otros; se convierte en soledad abierta, desde la cual se logra la trascendencia y la comunicación, o más precisamente la *comunió*n (como la llama Octavio Paz). (GONZALEZ, *ibidem*).

Entre mito e história, não somente o mexicano, mas todo ser humano é sobreposição, heterogeneidade, e cada qual busca agir no mundo segundo sua própria autenticidade. No caso do poeta sua autenticidade apresenta-se também na busca por uma linguagem heterogênea que comunique esta mensagem em sua totalidade a este ser histórico que encontra-se perdido no labirinto. Paz transmuta a angústia colonial em mito e poesia com o objetivo de alcançar os níveis mais profundos e inconscientes dessa historicidade dos mexicanos enquanto ao mesmo tempo, ele mesmo como sujeito histórico que é, busca reorganizar o horizonte simbólico criando algo novo.

Portanto, fala não somente para o mexicano moderno, mas para todos os mexicanos que habitam o futuro, o presente e o passado a partir dos velhos mitos rumo a um novo mito atualizado ao mundo do pós-guerra e pós-moderno que se anunciava.

A partir da linguagem mítica o poeta pretende alcançar também o México que está para além do tempo do relógio, o chamado México profundo. Se insistirmos no contexto em que foi concebido o ensaio, em que estava muito em voga interpretações com tendências deterministas da história. Octavio Paz recorre ao mito para questionar a ilusão contemporânea de que a modernidade Ocidental é a completa racionalização do ser humano e da vida, e de que o caminho da pura racionalidade técnica nos levará infinitamente ao progresso.

Nessa chave de interpretação história e mito coexistem para o autor, e a existência de ideias desta natureza mesmo após a bomba atômica e os campos de concentração é a prova cabal disso. O que o leva a afirmar no final do ensaio que o desejo desta racionalidade longe de nos trazer liberdade e comunhão, na verdade ampliam as câmaras de tortura de nossa solidão, mas através do mito e da poesia é possível senão a cura, o reequilíbrio entre afeto e razão, entre humano e natureza.

Héctor Jaimes (2001) reforça essa ideia afirmando que para Octavio Paz a história está cheia de mitos que passam ao largo dos olhos da investigação historiográfica, tal como aquele mito da unicidade do sujeito que pensa, e estes mitos não foram totalmente decifrados – lembremos a dificuldade de acesso ao seu núcleo pela ciência do mito no século XX posta por Furio Jesi – este é também o caso do México onde uma infinidade de mitos se entrecruzam com a história e a acabam por determiná-la em larga medida.

Neste cenário não existem discursos paralelos, mas uma mescla heterogênea. Para Octavio Paz a história avança em um diálogo permanente com os mitos, nem acima, nem abaixo deles. O esforço que empreende não é o estabelecimento de um novo mito de criação, mas o que seu amigo e também poeta Alejandro Rossi chamou de um mito ordenador, que reorganiza e estabelece uma nova topografia em que a vida cultural do México pudesse se movimentar não se deixando capturar totalmente pelas novidades do imperialismo do pós-guerra. Por isso trata de criar algo que dê conta de explicar e atualizar não somente a história de seu país, mas também revelar a historicidade de seus conterrâneos em vista de construir um futuro possível que traga menos sofrimento que o presente, tão marcado por distorções e incompreensões sobre o mundo e sobre as diferentes alteridades.

Essa missão mitopoética é verbalmente assumida por Octavio Paz em entrevista a Claude Fell; ao ser perguntado sobre a questão do mito, da poesia e como interpretava a obra de Levi-stauss, responde:

Creio que os mitos, como tudo que está vivo, nasce, degenera, morre. Também acho que os mitos ressuscitam. Mas há algo em que não estou de acordo com Lévi-Strauss. [...] Para Levi-Strauss há uma diferença essencial entre a poesia e o mito: o mito é traduzível e a poesia intraduzível. Acho o contrário: creio que o mito e a poesia são traduzíveis, mas que a tradução implica transmutação ou ressurreição. Um poema de Baudelaire traduzido ao espanhol é outro poema e o mesmo poema. Ocorre o mesmo com os mitos: as antigas deusas pré-colombinas renascem na Virgem de Guadalupe, que é sua tradução ao cristianismo da Nova Espanha. (PAZ, 1998, p.328).

A questão daquilo que não está posto objetivamente para a consciência histórica e cultural de um povo é o cerne do labirinto para o autor. Não há o mérito de decidir ou identificar especificamente sobre qual linhagem mitológica se trata, se de herança europeia, campesina ou indígena; para Octavio Paz é importante lembrar que os mitos seguem vivos atualizando-se e tratando de expressar-se em outras roupagens. Cada tradução é uma tentativa de expressar algo de originário, mas de uma forma diferente e própria de cada esquema linguístico e do ritmo de cada povo. Então, ao ser perguntado sobre se a intenção de seu ensaio foi uma tentativa de deciframento dos mitos mexicanos, o autor assume categoricamente, que sim, e completa:

Nisto temos de recordar o que Lévy-Strauss disse: todo deciframento de um mito é outro mito. [...] Eu creio que o Labirinto da Solidão foi uma tentativa por descrever e compreender certos mitos; ao mesmo tempo, na medida em que é uma obra de literatura, se converteu por sua vez em outro mito. (PAZ, 1998, p.328).

Portanto mesmo que seja uma obra literária, de caráter pessoal do autor, Octavio Paz pretendeu não somente dialogar com a memória social de seu país através de mitos e figuras mexicanas como o pachuco, o mito da Malinche, os festejos da revolução e do dia de mortos, a Virgem de Guadalupe, as pirâmides e tantas outras imagens que se utiliza para navegar pelo labirinto da solidão. O autor pretende transformar seu ensaio em um meio de memória, um ponto de acesso endereçada já no primeiro capítulo àqueles que se identificam como mexicanos porque, segundo argumenta, dentro do território mexicano há muitas formas de ser mexicano, é um verdadeiro espectro que abarca diferentes grupos, etnias e tempos históricos; e estes que se identificam como mexicanos são o grupo mais reduzido dentro deste espectro.

Podemos dizer que ser mexicano para Octavio é um sentimento oriundo do sofrimento ou do pressentimento da angustia causada por esta solidão sem que possa encontrar um ponto de ancoragem onde repousar, uma tradição sólida para chamar de sua, é ter passado pelo processo de desconexão que a modernidade empreende em cada um que nela vive, e diante da magnitude deste enfrentamento ter se fechado e perdido o sentido de seu próprio ser. O mito do labirinto é a mensagem de esperança que o poeta deseja comungar, apesar da barbárie instaurada pelos conflitos do século XX, reafirmando a rebeldia de seguir adiante apesar da marginal condição latino-americana.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É impossível pensar a condição dos Estados-Nação sem pensar as contradições geradas pelos seus respectivos processos de unificação e no caso do antigo mundo colonial Europeu, que vai muito além da América Latina, sobrepõe-se um problema ainda maior que é o fator colonização.

O que podemos observar ao longo da pesquisa é que pensar a identidade somente a partir do ponto de vista cultural, deixando de lado as determinações sócio-históricas, políticas e econômicas que legaram estes mesmos elementos culturais, acaba por reduzir a problemática da questão ao debate de elementos puramente estéticos. Além disso, no delicado labirinto em que se expressa a colonialidade, se faz premente a necessidade de atualizar ou examinar constantemente e de forma crítica os elementos utilizados nas análises sobre a questão da identidade pós-colonial sob o risco de reincidir na mesma colonialidade que se busca combater.

Além disso, a pesquisa contribuiu para uma aproximação crítica e aprofundada ao debate filosófico entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana, pois abre uma nova dimensão mais ampla da disputa, onde não está em jogo somente a vontade de existência de uma filosofia própria. Voltar às origens locais, no México, onde foi engendrado o pensamento de juventude de Zea nos dá elementos para entender que a questão não é responder à pergunta “o que é a filosofia?”, mas sim, o que é o Latino-americano. A partir daí se põe em evidência todos os pressupostos que sustentam a argumentação que ganhou alcance continental ao longo século XX.

Não menos importante ajudou a analisar a ambiguidade da atuação da intelectualidade naquele momento diante das contradições que se impuseram com a urgência de manter-se atualizado sob as demandas do mercado capitalista global. Estar ciente desta ambiguidade mais do que nos dar a conhecer sobre o legado do pensamento anticolonial do continente nos ensina sobre a necessidade de traçar novas e mais democráticas estratégias de enfrentamento na construção da memória cultural de cada povo em vista de estabelecer bases mais sólidas de uma suposta unidade e o sentimento de pertencimento a um projeto coletivo de alcance nacional.

Ainda sobre esse caráter pedagógico de construção identitária, sobressai a importância da filosofia como uma das ferramentas possíveis na dissolução de dogmas e preconceitos

sobre a própria identidade, contribuindo para a oxigenação do imaginário geral que como vimos, pode tender ao conservadorismo quando mal orientado; a filosofia pode atuar positivamente na atualização e reorganização dos elementos simbólicos e conceituais em paralelo às constantes vicissitudes da sociedade.

No que diz respeito a nossa hipótese inicial podemos afirmar que sim, a literatura teve o protagonismo discursivo durante o modernismo latino-americano, em parte devido a normalização tardia da filosofia profissional de forma geral, mas de forma mais abrangente porque os escritores souberam observar o fenômeno da colonialidade de forma mais ampla, chamando a atenção para a possibilidade de desenvolver um pensamento híbrido ou impuro, que se moveria para além das margens impostas pela filosofia tradicional e acadêmica. Portanto, é possível afirmar que é pouco profícuo buscar na experiência do pensamento latino-americano uma filosofia própria em sentido restrito, pois como pudemos observar, na América Latina tentou-se desenvolver um pensamento desde um debate multidisciplinar em que coadunam elementos poéticos, filosóficos, de tradição oral e entre diversas disciplinas.

E finalmente podemos observar que o retorno ao mito pode ser visto como um signo dos tempos, um recurso intelectual e literário em voga que permitiu filosofar e sonhar com a utopia de saída do mal estar civilizacional que se instaurou após as duas grandes guerras. No caso da América Latina, representou um meio de pensar e colocar-se como uma alternativa ao projeto capitalista, além de questionar a pretensa universalidade da cultura europeia.

Este exercício filosófico e artístico, pese os vícios coloniais da elite letrada, serviu como primeiros esboços do que viria a ser a Filosofia da libertação e o pensamento decolonial na segunda metade do século XX. Além de contribuir com uma enorme produção cultural que foi animada pelo nacionalismo do meio século e que ficou como legado à memória do continente.

Como último ponto vale destacar que esta pesquisa, ao nos aproximar teoricamente do que foi o modernismo mexicano, ajuda a situar o Brasil na complexa constelação de discursos culturais do continente, uma vez que se torna possível traçar pontes e similitudes entre as diferentes formas de ser latino-americano.

Neste sentido esta pesquisa pode desdobrar-se em outras possíveis a partir deste ponto, considerando que Leopoldo Zea teve papel ativo no diálogo entre diversos intelectuais ao longo do continente, de maneira que se poderia examinar como se desenrolou o mesmo

debate a partir de diferentes fronteiras, ou ainda, de que maneira os outros países latino-americanos impactaram o pensamento mexicano deste período.

É possível ainda investigar o tema do retorno ao mito a partir de outros autores latino-americanos, inclusive mexicanos, como Carlos Fuentes, que não foram abordados aqui apenas por questões metodológicas.

6. REFERÊNCIAS

- AIRÁ, Cesar. Por que escrevi. in: Pequeno manual de procedimentos. Tradução de Eduard Marquardt. Arte&Letras Editora, 2007, p. 169-176.
- ANDERSON, B. Comunidades imaginadas, São Paulo: Cia das letras, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio, Acerca de la imposibilidad de decir Yo, Paradigmas epistemológicos y paradigmas poéticos en Furio Jesi *in* La potencia del pensamiento - 1ª. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- BARRENTO, João, O palimpsesto das passagens: Uma mitologia da modernidade in Walter Benjamin, Barbárie e Memória ética. Org. Ricardo Timm de Souza, Porto Alegre: Zouk, 2020.
- BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes *in* Documentos de cultura. documentos de barbárie : escritos escolhidos / seleção e apresentação Willi Bolle ; tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa - São Paulo: Cultrix : Editora da Universidade de São Paulo. 1986.
- _____, Escritos sobre mito e linguagem, org. Jeane Marie Gangnebin, trad. Susanna Kampff Lage e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, editora 34, 2013.
- _____, Paris, capital do século XIX, in Passagens, org. Willi Bolle, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- _____, Sobre o conceito de história in O Anjo da história, org. e trad. João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BEORLEGUI, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad. 3ªedición. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- BÜRGUER, Peter, Teoria da Vanguarda, Lisboa: Vega, 1993.
- CANTINHO, Maria João, Walter Benjamin e a história messiânica contra a visão histórica do progresso, Philosophica, 37, Lisboa, 2011, pp. 177-195.
- CANSINO, César, GALLARDO, Omar, MOLINA CARRILLO, Germán coords. Octavio Paz sin concesiones, 15 miradas críticas. Editorial Mariel: Puebla, 2016.
- CARNEIRO, Davi, Entre Jesi e Pavese: Tempo festivo como ato de resistência *in* Dossiê Furio Jesi, Boletim de Pesquisa NELIC, v. 14, n. 22, 2014.
- CARVALHO, Eugênio Rezende, A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia americana (1968-1969), anais do 9º encontro

internacional da ANPHLAC – Associação Nacional de Pesquisadores em História das Américas. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 26 a 29 de julho de 2010.

CASTRO-GOMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill editor: Barcelona, 1996.

CAVALLETTI, Entrevista com ANDREAS Cavalletti, trad.Vinicius honesco, *História: Questões & Debates*, Curitiba, v.1 n.71, p. 284 - 292, jan./jun 2023 Universidade Federal do Paraná.

CHATTERJEE, Partha. *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, CLACSO, S XXI, Argentina, pp. 127/157;179/212. 2008.

CHAUÍ, Marilena, *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. Rev. Maurício Baltazar leal e Vera Lúcia Pereira. ed. Clubinho. Formatação epub, 2013.

CHIAMPI, Irleamar. *O Realismo Maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

CÓRDOVA, Arnaldo, *La ideología de la revolución mexicana: la formación del nuevo régimen*, México, D.F.: Ediciones Era, 1973.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.

DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher, *Radiografía del laberinto*, in *Prismas*, Revista de historia intelectual, Nº 18, 2014, pp. 99-109.

DUSSEL, Enrique, *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. Revista *Tábula Rasa*, Bogotá – Colômbia, nº9, p.153-197, 2008.

EAGLETON, T. *A ideologia da estética*, Zahar: Rio de Janeiro, 1993.

_____, *Teoria da literatura: uma introdução*. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

ELIADE, Micea, *Mito do eterno retorno*. tradução José A. Ceschin. São Paulo : Mercuryo, 1992.

_____, *Mito e realidade*, Ed. perspectiva: São Paulo 1972.

FROMM, Erich, *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Trad. Mario Cales, Paidós: Barcelona, 2012. Versão eletrônica (epub).

GAGNEBIN, Jeanne Marie, *Documentos da cultura/Documentos da Barbárie*, IDE psicanálise e cultura, São Paulo, 2008, 31(46), 80-82.

_____, História e narração em Walter Benjamin, Coleção Estudos, Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999.

_____, Mito, Direito e justiça em Walter Benjamin, Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol 11, n.03, 2020. pág.1934-1945.

GAOS, José, En torno a la filosofía mexicana, Cidade do México, DF: Alianza editorial mexicana, 1980.

GELADO, Viviana. Poéticas da transgressão: Vanguarda e cultura popular nos anos vinte na América Latina, Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

GONZÁLEZ, Juliana. “Una lectura filosófica de El laberinto de la soledad”, em Memoria del coloquio internacional “Por El laberinto de la soledad, a 50 años de su publicación”. México: Fundación Octavio Paz / Fondo de Cultura Económica, 2001: 57-72.

GROSGOUEL, Ramón, A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídio do longo século XVI, traduzido por Fernanda Miguens, Maurício Barros de Castro, e Rafael Maieiro. Revisão: Joaze Bernardino Costa. Revista sociedade e Estado, V.31, Nº1, janeiro/abril, 2016. P, 25-49.

HEIDEGGER, M. O conceito de tempo, trad. Marco Aurélio Werle, Cadernos de tradução n.2, USP/São Paulo, 1997.

_____, Ser e tempo, tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback, 15ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.

HARTMUT, R. Aceleração: Transformações nas estruturas temporais na modernidade, São Paulo: UNESP, 2019.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBBSBAWM, E. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

HURTADO, Guillermo, El Hiperión, Antología, México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

HUTCHEON, Linda. Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção, trad. Ricardo Cruz, Rio de Janeiro: Imago ed., 1991.

HUYSEN, Andreas, Seduzidos pela memória. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000.

JAIMES, HÉCTOR, Octavio Paz: El mito y la historia en el laberinto de la soledad. Revista Iberoamericana. Vol. LXVII, Núms. 194-195, Enero-Junio 2001, 267-280.

JESI, Furio, Cultura de direita, trad. Davi Pessoa, Ed. Ayiné: Belo Horizonte, 2011.

_____, Sobre os mitos contemporâneos in Dossiê Furio Jesi, Boletim de Pesquisa NELIC, v. 14, n. 22, 2014.

_____, Mito, Edizione Oscar saggi, novembre 1989.

KRAUZE, Enrique, Octavio Paz: el poeta y la revolución. Editora De bolsillo: México D.F. Primera edición digital: marzo, 2014. recurso digital (epub).

LANDER, Edgardo, Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo, A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org.). Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LE GOFF, J. História e memória, trad. Bernardo Leitão. Editora Unicamp: Campinas, São Paulo, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural I, Trad. Beatriz Perrone Moisés – São Paulo: Cosac Naify, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural II, Trad. Maria do Carmo Pandolfo – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIFSCHITZ, J. La memoria política y sus espectros: El terrorismo de Estado en América Latina. Editorial Académica Española, 2015.

LOZANO, Gabriel Vargas, El ateneo de la juventud y la revolución mexicana, enciclopédia de la filosofía mexicana, siglo XX. (http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/encic-dic-corrientes).

LOWY, Michael, A filosofia da história de Walter Benjamin. Tradução de Gilberto P. Passos, Instituto Estudos Avançados: USP, 16 (45), 2002.

_____, A estrela da manhã: surrealismo e Marxismo, trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson, Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MEYER-MINNEMAN, Klaus, Octavio Paz y el surrealismo, *Literatura Mexicana* XXVII.2, 2016.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção Descolonial e o significado de identidade em política. Traduzido por: Ângela Lopes Norte *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.*

MORENO, César F. (organizador). *América latina em sua literatura. São Paulo: Perspectiva, Unesco, 1979.*

NORA, Pierre, Entre Memória e História: A problemática dos lugares, trad. Yara Aun Khoury *in: Les lieux de Mémoire, Paris: Gallimard, 1984. p.18-42.*

NUNES, Benedito, A visão Romântica *in org. GUINSBURG, J. O romantismo, São Paulo: Perspectiva, 2020.*

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad, México: D.F., Fondo de cultura económica, 1998.*

_____, *Las peras del Olmo, Barcelona: Editorial Seix Barral, 1971.*

_____, *O arco e a lira, trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1982.*

_____, *Octavio Paz: ensayos sobre el autor y su obra, Dossier III. Org. Ediciones del Sur: Córdoba, Argentina. Edición y publicación virtual, Junio de 2004.*

PIGLIA, Ricardo. *La forma inicial: conversaciones en Princeton, editor digital: Titivillus ePub, 2015.*

OVIEDO, José Miguel, *Breve historia del ensayo hispanoamericano, Madrid: Alianza Editorial, 1991.*

PLATÃO, *A República*, 13ª edição, trad. Maria Helena da Rocha Pereira – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada, Montevideo: Arca, 2008.*

RICOUER, P. Memória pessoal, memória coletiva. *In: A memória, a história, o esquecimento. Ed. Unicamp, 2007, São Paulo. 2007.*

RODRÍGUEZ LEDESMA, Javier. *El pensamiento político de Octavio Paz, las trampas de la ideología. 2a. ed. correg. y aum. - México : coed. UNAM/UPN, 2015.*

ROJAS, Rafael, *La polis literaria, el boom, la revolución y otras polémicas de la guerra fría. Ciudad de México: Penguin Editorial. 2018.*

- ROSA, Hartmut. Aceleração: Transformações nas estruturas temporais na modernidade, São Paulo: UNESP, 2019.
- ROSENFELD, Anatol, Aspectos do romantismo alemão in Texto/Contexto I – Ensaio, São Paulo: Editora perspectiva, 1969, p.145-168.
- RUVITUSO, Mercedes, La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin in Dossiê Furio Jesi Boletim de Pesquisa NELIC, v. 14, n. 22, 2014.
- SAID, EDWARD, Orientalismo, o oriente como invenção do Ocidente, trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das letras, 2007.
- SÁNCHEZ, Alberto Ruy, Una introducción a Octavio Paz. Fondo de Cultura Económica: México D.F. Primera edición electrónica, 2014. recurso digital (epub).
- SAMPAIO BARBOSA, Carlos Alberto, A revolução Mexicana. Coleção Revoluções do século XX, São Paulo: editora Unesp, 2010.
- SANTIAGO, Silviano, A raízes e o labirinto da América Latina, 1. ed. - Rio de Janeiro : Rocco Digital, 2013. recurso digital (epub).
- SANTOS RUIZ, Ana, Los hijos de los dioses, Colección pública ensayo nº8, México: Bonilla Artigas editores, 2015. Versão Ebook Amazon.
- SARTRE, J.P, O existencialismo é um humanismo, tradução: Rita Correia Guedes, fonte: Les Éditions Nagel, Paris, 1970.
- SCHWARTZ, Jorge, Vanguardas Latino-americanas: Polêmicas, manifestos e textos críticos, 2ª ed. rev e ampl – São Paulo: editora USP, 2008.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: Velho, O. (Org). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- TODOROV, T. Los abusos de la memoria. Trad. Miguel Salazar. Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre, Mito e religião na Grécia Antiga. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo – São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- WALSH, Catherine, Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado. In *Tábula Rasa*, Bogotá: Colômbia n.9. 131-152, Julio-diciembre, 2008.
- ZEA, Leopoldo, América como conciencia, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972. (primeira edição, México, Cuadernos americanos, 1953).

_____, Introducción a la filosofía: La conciencia del hombre en la filosofía. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, imprenta universitaria, 1953.

_____ Discurso desde la marginación y la barbárie. México, D.F.: Fondo de cultura económica, 1990.

_____, En torno a una filosofía americana, México, D.F.: Cuadernos americanos 3, Maio-Junho 1942, pg 63-78.

_____, El Occidente y la conciencia de México, México, D.F.: Porrúa y Obregon, 1953.