



HUMANIDADES



ATHENEUS
coleção acadêmica

A identidade da América Latina

o projeto intelectual de
Leopoldo Zea

LUCIANO DOS SANTOS



editora ifg

QUANDO A PESQUISA QUE resultou neste livro foi realizada, há mais de dez anos, a História Intelectual — como a conhecemos hoje — estava começando a intensificar sua prática na historiografia brasileira. Embora, desde pelo menos os anos 1940, já houvesse uma produção de História das Ideias no Brasil, ela era alheia à oficina do historiador. Alguns anos antes da virada do século XX, Francisco Calazans Falcon (1997) já assinalava, no entanto, o crescimento da temática entre as produções dos historiadores de ofício e apresentava algumas das vertentes que estavam se desenvolvendo em outras tradições historiográficas, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos da América. Não demorou muito, as abordagens divulgadas por Falcon e outras não mencionadas por ele começaram a circular pelo Brasil.



A identidade da América Latina

o projeto intelectual
de Leopoldo Zea



ATHENEUS
coleção acadêmica



HUMANIDADES

A identidade da América Latina

o projeto intelectual
de Leopoldo Zea

LUCIANO DOS SANTOS

ISBN 978-85-67022-20-8

© 2016 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás.

Os textos assinados, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião do Instituto Federal de Goiás. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

É permitida a reprodução total ou parcial desde que citada a fonte.

| | |
|--|--|
| S237 | Santos, Luciano dos A identidade da América Latina: o projeto intelectual de Leopoldo Zea. -- Goiânia: IFG, 2016. 240p.: ISBN 978-85-67022-20-8 1. Leopoldo Zea. 2. Filosofia. 3. História das ideias. 4. Filosofia – história. 5. Filosofia – projeto intelectual. I. Santos, Luciano dos II. Título CDD 180 |
| Catalogação na publicação: Suzane Gonçalves Duarte – CRB 1/2746 | |

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás

Editora IFG
Rua T-46, 166, Setor Oeste
Goiânia/GO | CEP. 74125-200
(62) 3240-7761
editora@ifg.edu.br

Impresso no Brasil

Sumário

| | |
|---|-----------|
| Prefácio | 9 |
| Ideias e identidades latino-americanas | |
| Apresentação | 17 |
| Parte 1 | 23 |
| O contexto de formação intelectual de Leopoldo Zea | |
| 1. O México no período revolucionário | 27 |
| A juventude de Zea: testemunha da Revolução | 29 |
| As ações de José Vasconcelos | 31 |
| 2. A formação de um intelectual latino-americanista | 39 |
| O conceito de Intelectual | 40 |
| O historicismo de José Gaos: ações e diálogos na formação intelectual de Leopoldo Zea | 44 |
| A viagem pela América: o início da tomada de consciência da latino-americanidade | 49 |
| Os primeiros reconhecimentos do labor de Leopoldo Zea | 53 |
| A relação com a vida política mexicana e reconhecimento internacional | 55 |
| 3. Tempo de crise, tempo de identidade | 59 |
| A Primeira e a Segunda Guerra Mundial: o processo de volta para si | 61 |
| A Segunda Guerra Mundial na visão de Leopoldo Zea | 65 |
| O Hiperión | 67 |

Parte 2 **71**

Os outros do projeto identitário zeano: o processo de diferenciação

4. Projeto colonizador da Europa Ocidental **77**

- O desenvolvimento da consciência 79
- O contraponto ao universalismo abstrato 83
- A justificativa da inferioridade pelo pensamento científico 88
- A justificação da inferioridade pelo pensamento econômico 92
- O projeto colonizador euro-ocidental: o exclusivismo como elemento central 99

5. Os Estados Unidos no pensamento de Leopoldo Zea: o outro da América Latina **107**

- O acirramento da diferença: os Estados Unidos como o outro 108
- A Guerra Fria e o imperialismo norte-americano 115
- Maniqueísmo norte-americano: a resposta de Zea a Zdeněk Kourím 123
- William J. Clinton: os Estados Unidos do multirracismo e do multiculturalismo 125
- George W. Bush: o terrorismo como justificativa do imperialismo 130

Parte 3 **135**

As bases do projeto identitário zeano: o processo de identificação

6. Uma história comum a toda América Latina: da negação de si à asserção de si **141**

- Os românticos, os emancipadores mentais e os positivistas: a negação de si 147
- A tomada de consciência como elemento da asserção de si: a Geração Assuntiva 158

| | |
|--|------------|
| 7. A cultura da mestiçagem e da diversidade como elementos de integração latino-americana | 169 |
| Cultura latino-americana: cultura da diversidade na mestiçagem | 171 |
| Simón Bolívar no pensamento de Leopoldo Zea: a integração na liberdade | 179 |
| A integração da América Latina: o Brasil como problema | 184 |
| A integração pela cultura: a incorporação do Brasil à América Latina | 186 |
| 8. O Latinismo de Leopoldo Zea | 195 |
| O latino: mestiçagem e diversidade cultural | 201 |
| Essencialismo e historicidade no discurso identitário zeano | 207 |
| O peculiar como universal: a igualdade na diferença | 214 |
| Considerações finais | 219 |
| Referências | 227 |
| Textos de Leopoldo Zea | 227 |
| Textos de outros autores | 230 |

Prefácio

Ideias e identidades latino-americanas

“[...] uma preocupação [...] se expressa na América Latina, na Ibéria ou na Espanha; homens que buscam, na afirmação de sua identidade, o apoio e a justificação de seu direito de participar nas tarefas próprias de todos os homens — é a volta a si mesmo, mas não para ficar ancorado em seu preciso modo de ser, mas para prolongar-se e ampliar-se em outras expressões do humano considerando-as como próprias”.¹

Leopoldo Zea

Identidade, integração e libertação foram, indubitavelmente, ao longo da história da América Latina, alguns dos temas mais caros aos pensadores da região. Em relação à identidade, grande parte dos intelectuais latino-americanos, sobretudo do período após a independência política, lançaram-se a profundas reflexões identitárias de caráter supranacional, ou seja, reflexões que não se limitaram às aspirações e motivações de âmbito estritamente nacional. Ao lado da literatura e do gênero ensaístico — e por vezes mesclando-se com estes —, o desenvolvimento e a prática de uma História das Ideias — ideias latino-americanas, por excelência — converteram-se no meio, no instrumento privilegiado para conduzir e expressar tais reflexões e projetos de libertação, integração e identidade.

O filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar (1912–2004), autor infelizmente ainda muito pouco conhecido nos meios intelectuais, brasileiros, — cujo projeto intelectual de uma identidade para a América Latina é o objeto deste instigante livro de Luciano dos Santos — foi o fundador e principal líder do chamado movimento latino-americano de História

¹ As citações em língua estrangeira são apresentadas em tradução livre da Editora IFG, com revisão do autor.

das Ideias. Considero que uma via extremamente fértil de aproximação e conhecimento das bases do pensamento e das ideias de Leopoldo Zea — a qual nos propomos a seguir aqui — é aquela que o toma em sua articulação e inserção no contexto do movimento intelectual latino-americano de História das Ideias, do qual ele próprio foi a principal expressão. Um movimento intelectual surgido entre as décadas de 1940 e 1950, a partir do México e da Argentina — mas que logo se difundiria por todo o continente americano —, que tinha como característica básica a reflexão sobre a história e as características do pensamento latino-americano no período pós-independência, com vistas ao estabelecimento e à execução de certo programa de orientação dos estudos latino-americanos no campo das ideias. Conforme procurei demonstrar em outro estudo,² para além do estabelecimento dos fundamentos da proposta de uma História das Ideias latino-americana como disciplina específica, Zea e seu grupo enfatizaram a função pragmática básica que deveria desempenhar essa História das Ideias: divulgar um determinado projeto de autoafirmação latino-americana, num contexto histórico e intelectual carregado de fortes crises e demandas identitárias.

As motivações em prol da emergência, articulação e organização continental do movimento latino-americano de História das Ideias, a partir da década de 1940, compreendem um amplo leque de variáveis que tiveram como pano de fundo a consolidação de uma consciência e de uma demanda por autoafirmação identitária, em nível tanto nacional quanto continental.³ Foi o processo o qual Zea chamou de descobrimento latino-americano de sua própria personalidade cultural e espiritual.⁴

² CARVALHO, Eugênio Rezende de. *Pensadores da América Latina: o movimento latino-americano de História das Ideias*. Goiânia: Ed. UFG, 2009.

³ ROIG, Arturo Andrés. La “historia de las ideas” cinco lustros después: estudio introductorio de la edición facsimilar de los números 1 y 2. *Revista Historia de las Ideas*, Quito: Banco Central del Ecuador, 1984. [Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Instituto Panamericano de Geografía y Historia, Quito, n. 1, p. I–XLII, 1959].

⁴ ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Selección, cronología e bibliografía de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

Essa consciência deve ser compreendida dentro dos marcos de um nacionalismo e de um (latino-)americanismo cultural e filosófico forjados como reação às recorrentes imagens negativas da realidade e dos povos americanos, elaboradas externamente e difundidas durante séculos. Essas imagens contribuíam para a internalização de certo sentimento de inferioridade que colocava em dúvida as possibilidades de uma cultura e de um pensamento próprio e original.

Assim, o movimento de História das Ideias na América Latina emerge em um contexto de crise de identidade, no qual as representações eurocêntricas da realidade americana eram não só consideradas estranhas a essa mesma realidade, mas também legitimadoras das formas de alienação e dependência cultural.⁵ Como um fator externo decisivo para o surgimento desse movimento — interpelando e inquietando seus iniciadores e promotores —, encontrava-se uma velha polêmica bastante recorrente entre os intelectuais hispano-americanos desde meados do século XIX. Trata-se da tendência de opor o caráter “importado” ao caráter “autóctone” do pensamento e da produção intelectual latino-americana, buscando, para tal, especificidades, nacionais ou latino-americanas, em relação ao pensamento europeu.⁶

No caso específico de Zea, essa tendência manifestou-se notadamente por meio das principais influências que recebeu em sua formação filosófica e intelectual, especialmente através de seu mestre, José Gaos (1900–1969) — filósofo espanhol exilado no México desde 1938 —, com quem Zea aprofundou seus contatos com o historicismo e o circunstancialismo de Ortega y Gasset, problematizando o universalismo exclusivista da matriz filosófica europeia. Tudo isso logo se refletiu e se materializou nos primeiros trabalhos de Zea sobre o *positivismo mexicano*,

⁵ Ver CARVALHO, op. cit., p. 105–106.

⁶ Ver STROZZI, Susana. El discurso del método y el método de los discursos en la historia intelectual de América Latina. In: CANCINO TRONCOSO, Hugo et al. (Eds.). *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuer, 1999. p. 8.

ainda na década de 1940, por meio dos quais esse autor pretendeu demonstrar o que havia de “mexicano” nas interpretações dos pensadores mexicanos da doutrina positivista — um estudo que logo se estendeu nos anos seguintes, abrangendo a investigação do positivismo e do romantismo nos diferentes contextos culturais dos países latino-americanos. Esses primeiros trabalhos representam a fase mais importante da produção de Zea como historiador das ideias. Com efeito, apenas essa fase inicial de sua produção poderia ser vinculada ao campo da História das Ideias como um trabalho propriamente historiográfico.

A evolução do pensamento de Zea, especialmente a partir da década de 1970, passa a conferir paulatinamente um destaque maior às *funções* que deveria desempenhar a História das Ideias latino-americana, em detrimento da sua tarefa historiográfica. Em sua assumida evolução intelectual de uma História das Ideias para uma filosofia da história latino-americana, Zea abraça, com os seus companheiros de movimento, um programa de autonomia e independência cultural latino-americana, pautado na afirmação da originalidade e da autenticidade de suas próprias expressões culturais — daí a centralidade da questão identitária. Assim, o programa assumido por Zea culminaria, perante uma filosofia e uma cultura da dependência e da dominação historicamente impostas, na proposta de uma filosofia da libertação.⁷

Essa evolução do pensamento de Zea liga-se estreitamente ao seu projeto de identidade para a América Latina. A partir da década de 1970, o movimento latino-americano de História das Ideias começa a apontar para novos rumos, não apenas quanto ao projeto de uma renovação metodológica da disciplina, mas, sobretudo, numa dimensão, digamos, extra-disciplinar. Propunha-se, nessa dimensão, um alargamento das *funções* da

⁷ Tal programa torna-se explícito no documento que ficou conhecido como Declaración de Morelia, debatido e escrito por vários intelectuais quando da realização do I Congresso Nacional de Filosofía, organizado pela Sociedad Mexicana de Filosofía, na cidade de Morelia, México, em 1975. Contribuíram para a redação desse documento, além do próprio Zea, nomes como Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Abelardo Villegas e Arturo Andrés Roig, entre outros.

História das Ideias, de forma a extrapolar o mero âmbito historiográfico propriamente dito, abarcando as esferas ideológicas, especulativas e teológicas, o que reforçava o seu valor funcional de compromisso com um projeto comum de libertação e de integração latino-americanas e, enfim, com um projeto identitário regional. As ações nos campos institucional e editorial do movimento intelectual liderado por Zea, nas décadas de 1970 e 1980, passaram a servir muito mais a essa dimensão extradisciplinar da História das Ideias, respondendo às demandas cada vez mais crescentes de autoconhecimento, autonomia, integração e autoafirmação identitária latino-americana (CARVALHO, 2009).⁸

É precisamente a partir desses dois eixos aqui circunstanciados sumária e preliminarmente — História das Ideias e identidade latino-americanas — que Luciano dos Santos, neste livro, explora com notada propriedade e profundidade o projeto intelectual de Zea de uma identidade para a América Latina.

A obra encontra-se estruturada em três partes, articuladas entre si e coerentes com a proposta do autor de perscrutar — a partir de certos pressupostos teórico-metodológicos necessários ao estudo do fenômeno das identidades — o projeto identitário desse filósofo mexicano para a América Latina como uma representação discursiva. Na primeira parte, Luciano dos Santos nos brinda com uma detalhada exposição sobre o contexto da formação intelectual de Leopoldo Zea, com base no pressuposto teórico-metodológico segundo o qual o estudo das ideias deve levar necessariamente em conta as suas articulações com o contexto social, histórico e cultural em que elas se desenvolvem e ganham vida. Trata-se fundamentalmente do contexto de um México pós-revolucionário, no qual as persistentes demandas e disputas identitárias, fomentadas e intensificadas pela permanência das iniquidades étnico-sociais, dominavam tanto a esfera intelectual quanto a vida social. Mas também um contexto em que a intelectualidade mexicana — especialmen-

⁸ Ver CARVALHO, op. cit., p. 108–109.

te aquela mais diretamente vinculada à academia, ávida da elevação de sua autoestima e da superação do colonialismo e da dependência cultural, num ambiente historicamente marcado pelas recorrentes acusações de inferioridade e incapacidade — buscava incessantemente oferecer uma representação alternativa da realidade nacional e latino-americana, pautada na busca de uma originalidade, de uma especificidade, sobretudo, ante a Europa, ou ante as matrizes de pensamento europeias.

Nas duas últimas partes do livro, o autor analisa as bases do projeto identitário de Zea, de modo que ambas seguem, em sua estrutura, o pressuposto conforme o qual aquilo que chamamos de identidade constitui um fenômeno eminentemente histórico-social que expressa a unidade dialética entre processos de identificação e diferenciação. Em outras palavras, parte-se do princípio de que nenhuma identidade é autorreferencial, sendo construída sempre diante e por meio da diferença, enfim, da presença de *outro(s)*. Assim, na segunda parte, dedicada ao processo de *diferenciação*, Luciano dos Santos empreende uma rica análise dos *outros* constitutivos do projeto identitário latino-americano de Zea, representados ora pela Europa ora pelos Estados Unidos, mas também por elementos internos ao contexto latino-americano.

Já na terceira e última parte, o autor mergulha com propriedade e conhecimento de causa nas bases — históricas, sociais, étnico-culturais etc. — sobre as quais estaria assentada a representação identitária da América Latina elaborada pelo filósofo mexicano, dedicando-se, assim, a analisar o que chamou de processo de *identificação*. Confere um destaque especial, por um lado, à análise do sujeito eleito por Zea como representativo de tal identidade, qual seja, o elemento *mestiço* — porém, uma mestiçagem entendida como cultural e não biológica —, e, por outro, à análise da ideia zeana da *diversidade* como valor. Daí que — como o autor enfatiza em várias partes de seu livro — o projeto identitário de Zea procurasse se colocar acima das diferenças e peculiaridades latino-americanas, evocando uma integração regional baseada nos princípios da liberdade e da solidariedade, buscando como lastro certos elementos e valores tomados

como universais. Desse modo, não haveria contradição entre a defesa de uma identidade regional — latino-americana — e o compartilhamento de um universalismo axiológico e humanista, embora não abstrato. Segundo o autor, para Zea, “afirmar uma identidade peculiar era a melhor maneira de fazer parte de uma verdadeira universalidade”. Assim, conforme destaca já no final do livro, as bases históricas e culturais eram fundamentais ao projeto identitário de Zea: “Uma história comum de colonização e neocolonização, mas também de busca de superação dessa condição, e uma cultura comum marcada pela mestiçagem e pela diversidade cultural”.

Luciano dos Santos encerra a terceira parte do livro com um estudo acerca de alguns conceitos manejados por Zea — como o de *latinismo* —, adentrando na discussão em torno de um possível essencialismo identitário na representação discursiva do filósofo mexicano. Chama a atenção para a forma com que Zea concebeu o “latino”, mais do que como a mera antítese do “anglo-saxão”, como o elemento representativo da mestiçagem e da diversidade cultural latino-americana, portador de uma “atitude” aberta à incorporação do *outro*, do diferente e, nesse sentido, numa acepção que ia além do mero sentido de etnia. Assim, conclui o autor, foi sobre uma peculiar concepção da história e da originalidade da cultura latino-americana, dos elementos mestiço e latino, dos *outro(s)* não latino-americano(s), das relações entre peculiar e universal e entre unidade e diversidade, entre outras bases, que Leopoldo Zea fundou sua representação discursiva de uma identidade para a América Latina.

Um projeto inspirado em boa medida nos de seus antecessores — como Bolívar, Vasconcelos, Martí e Rodó —, mas ressignificado e atualizado para o presente mexicano e latino-americano em que viveu Zea, cujo compromisso maior era com o já referido programa de autonomia e independência cultural da América Latina, centrado na afirmação da originalidade e autenticidade de suas próprias expressões culturais. Um programa — tal como foi definido pelo próprio filósofo mexicano — de *desalienação* e de descolonização, que se apresenta na consciência de como os povos latino-americanos receberam e assimilaram as manifestações de

outras culturas, tornando seus, pela adaptação à sua própria personalidade, os valores com os quais em determinados momentos se quis justificar dominações e dependências, e fazendo desses valores expressões de sua própria personalidade.

Um dos grandes méritos deste livro de Luciano dos Santos é exatamente oferecer ao público brasileiro uma rica amostra de algumas das principais ideias — ou ideais — latino-americanistas de um dos mais destacados pensadores da América Latina da segunda metade do século XX. A partir da reflexão em torno da sempre atual questão identitária latino-americana, no nível de sua representação discursiva intelectual, este estudo representa, sobretudo, uma inestimável contribuição — brasileira, diga-se de passagem — à historiografia produzida nos campos da História das Ideias e/ou da História Intelectual latino-americana.

Eugênio Rezende de Carvalho

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)

Apresentação

Quando a pesquisa que resultou neste livro foi realizada, há mais de dez anos, a História Intelectual — como a conhecemos hoje — estava começando a intensificar sua prática na historiografia brasileira. Embora já houvesse uma produção de *História das Ideias*¹ no Brasil desde pelo menos os anos 1940, ela era alheia à oficina do historiador. Alguns anos antes da virada do século XX, Francisco Calazans Falcon (1997) já assinalava, no entanto, o crescimento da temática entre as produções dos historiadores de ofício e apresentava algumas das vertentes que estavam se desenvolvendo em outras tradições historiográficas, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos da América. Não demorou muito, as abordagens divulgadas por Falcon e outras não mencionadas por ele começaram a circular pelo Brasil. Apareceram vários modelos de prática da História Intelectual: o alemão da *Begriffsgeschichte* (História dos Conceitos) de Kosseleck; o inglês da *intellectual history* (História Intelectual, ou História das Linguagens Políticas) da escola de Cambridge, com destaque para Shinner e Pocock; o francês da *histoire des intellectuels* (História dos Intelectuais) de Sirinelli; o norte-americano da *new intellectual history* (Nova História Intelectual) de LaCapra e Harlan, entre outros.²

Em meio a essa proliferação de modelos, havia também uma substancial produção de historiadores envolvidos com a temática da América Latina, e também do Brasil, que, de certa forma, já trabalhavam com História Intelectual. A título de exemplo podemos citar Kátia Baggio, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); José Luiz Beired, da Universidade

¹ Ver, por exemplo, Cruz Costa (1956), Saldanha (1963), Paim (1967), Machado Neto (1969), Lima (1976), Chacon (1977) e Crippa (1978).

² Nessa época, também começou a circular uma grande quantidade de textos de divulgação dessas vertentes, ver, entre outros: Rago e Gimenes (2000), Lopes (2002, 2003), Silva (2002), Feres Júnior (2009) e Paredes (2011).

Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp); Eugênio Rezende de Carvalho, da Universidade Federal de Goiás (UFG); Cláudia Wasserman, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Ângela de Castro Gomes, do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC); Maria Ligia Coelho Prado e Maria Helena Capelato, da Universidade de São Paulo (USP), entre outros pesquisadores.³

Entretanto, no momento de realização da pesquisa, não foi possível publicá-la em livro. Não cabe aqui enumerar todos os empecilhos que enfrentamos. O mais importante é que o leitor saiba que, passados todos esses anos, a obra não sofreu expressivas modificações. Com poucas atualizações, ela mantém sua “essência” e seu propósito de, em suas limitações, oferecer duas contribuições: por um lado, promover a temática e a prática da História Intelectual (sem necessariamente defender um determinado modelo) e, por outro, principalmente, trazer ao público brasileiro uma análise sobre o projeto identitário latino-americanista do pensador mexicano Leopoldo Zea Aguilar. Esse dois propósitos permanecem válidos, não só porque a História Intelectual ainda é uma temática em expansão no Brasil, como também pelo fato de ainda não haver no cenário editorial brasileiro uma obra que estude a produção intelectual do importante pensador mexicano no sentido que propomos, isto é, como um projeto identitário.

Com efeito, embora seja pouco conhecido no Brasil pelo público em geral e mesmo por parte da comunidade intelectual e acadêmica, Leopoldo Zea, em sua longa trajetória intelectual de 92 anos de vida (nasceu em 1912 e faleceu em 2004) e 65 anos de produção acadêmica, foi uma figura altamente conhecida no meio intelectual hispano-americano e, em certa medida, norte-americano, africano e europeu. Fundou e dirigiu várias instituições, tais como: o Comité de História de las Ideas de lo Instituto Panamericano de Geografía y Historia (IPGH); a Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR); a Federación

³ Dentre os vários livros publicados por esses autores destacamos: Baggio (1998), Beired (1999), Gomes (1999), Carvalho (2001, 2003), Beired, Capelato e Prado (2010), Wasserman (2010).

Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC) e o Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL). Além disso, foi diretor geral de difusão cultural da Universidade Nacional Autônoma do México e secretário geral de Assuntos Culturais do governo mexicano; exerceu função na Unesco e recebeu inúmeros prêmios e títulos de doutor em várias universidades europeias e americanas. Em sua intensa produção acadêmica, publicou mais de sessenta livros e duzentos artigos e ensaios. Sua obra foi traduzida, já na década de 1960, para o inglês e, logo depois, para o francês, o italiano, o romeno, o alemão e o japonês, além de ter sido analisada por investigadores de vários países.⁴ Apesar de todo esse alcance, a obra zeana ainda não foi objeto de estudo aprofundado no Brasil.⁵

Dessa forma, nada mais oportuno e mesmo necessário do que produzir um conhecimento verticalizado sobre esse pensador latino-americanista. Este livro, assim, analisa a representação identitária da América Latina construída no discurso histórico-filosófico de Leopoldo Zea. Demonstramos que, ao investigar o pensamento dos intelectuais do século XIX (hispano-americanos e europeus), o estudioso mexicano acabou por fazer parte de uma longa tradição⁶ intelectual que buscou definir e

⁴ Destacamos, dentre outros, os trabalhos de Solomom Lipp (1980), Mario Magallón Anaya (1983), Tzvi Medin (1983), Felix Carlos Bonilla (1985), Francisco Lizcano (1986), Amy A. Oliver (1987), López Díaz (1989), Fornet-Betancourt (1992).

⁵ Isso, no entanto, não significa que sua obra seja completamente desconhecida e menosprezada no Brasil. Ele não só recebeu prêmios em terras brasileiras como também manteve contato e amizade com intelectuais brasileiros, como, por exemplo, o professor de filosofia na USP João Cruz Costa e o antropólogo e idealizador da UNB, Darcy Ribeiro. Quando da tradução de duas obras de Zea no Brasil em 2005 — *Discurso desde a marginalização e a barbárie* e *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* —, três intelectuais brasileiros afirmaram que Zea foi um dos pensadores mais importantes da América Latina do século XX. Suas contribuições à filosofia, à antropologia e à história fizeram dele um dos principais representantes dos intelectuais latino-americanistas da história recente (BARTHOLO; DELAMARO; PAZ, 2005).

⁶ Compreendemos tradição na mesma perspectiva de Sonia Lacerda e Tereza Kirschner (2005, p. 34), isto é, não como uma pura conservação ou continuidade de valores imutáveis, mas sim como um movimento de reatualização constante, como sucessão de atos de ressignificação que garantem a atualidade dos bens culturais recebidos.

reivindicar uma identidade para a América Latina. Ele elaborou, assim, um discurso de reinvenção dessa identidade em que a história de exploração, dependência e busca de libertação, bem como a compreensão do elemento mestiço em uma perspectiva mais cultural que biológica e, posteriormente, a ideia de diversidade cultural, constituía-se como a base de um projeto identitário. Zea acreditava que eram esses fatores que davam unidade à América Latina e, ao mesmo tempo, diferenciavam-na do que ele entendia como a outra América, os Estados Unidos.

No entanto, um elemento peculiar do discurso histórico-filosófico zeano era a defesa de uma proposição identitária em que se misturavam as visões universalista e regionalista no intento de afirmação de uma identidade peculiar sem a completa negação do(s) outro(s) não latino-americano(s). Esse aspecto é interessante de ser ressaltado em razão de os discursos identitários, de uma forma geral, serem marcados pela alteridade e de, em muitos casos, tal marca significar a negação total do *outro*. Ao contrário, o discurso identitário de Zea era integracionista. Por sua perspectiva de identidade mestiça, o outro fazia parte do latino-americano, e o latino-americano já havia penetrado no outro; ele afirmava, inclusive, sobretudo no fim de sua vida, que os Estados Unidos — o principal outro da América Latina — também possuíam uma parte latino-americana. Assim, a escrita histórico-filosófica zeana idealizava a América Latina em função de um projeto identitário.

A pesquisa que resultou neste livro se apoiou em alguns pressupostos teórico-metodológicos que deram à obra certo aspecto *interdisciplinar*, na medida em que relaciona os pressupostos teóricos da História Intelectual (entendida em uma acepção ampla) com as proposições conceituais que vêm sendo desenvolvidas por outras disciplinas, como a Sociologia, a Antropologia, a Filosofia e a Análise do Discurso.

Ao buscar analisar o discurso histórico-filosófico de Leopoldo Zea como um projeto de construção de uma identidade peculiar, tornou-se importante trabalhar com o que Jean-François Sirinelli (1996) chama de *itinerário intelectual e estruturas de sociabilidade*. Nesse sentido, na primeira

parte do livro, iniciamos a análise da trajetória de Zea dando destaque para os anos de sua formação intelectual, seus diálogos com os intelectuais do período (José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Gaos) e sua vivência em um contexto que se convertia no que o sociólogo chileno Jorge Larraín Ibañez (1996) chamou de período de crise de identidade, marcado pela revolução mexicana e pela Segunda Guerra Mundial.

Feito esse quadro histórico-cultural da formação intelectual de Leopoldo Zea, nas duas últimas partes do livro — embora não deixemos, em certa medida, de seguir o itinerário do intelectual mexicano —, centramo-nos na análise das configurações de seu projeto identitário. De um modo geral, estruturamos a segunda e a terceira parte com base na noção conceitual de *processo de identificação/diferenciação* (GIORGIS, 1993; SANTOS, 2011). Por mais que saibamos que as duas dimensões desse processo ocorrem de forma simultânea no discurso e nas práticas culturais, optamos, para tornar a exposição mais clara e inteligível, por dividi-lo, de modo que toda a segunda parte da obra foi desenvolvida como *diferenciação* e a terceira como *identificação*.

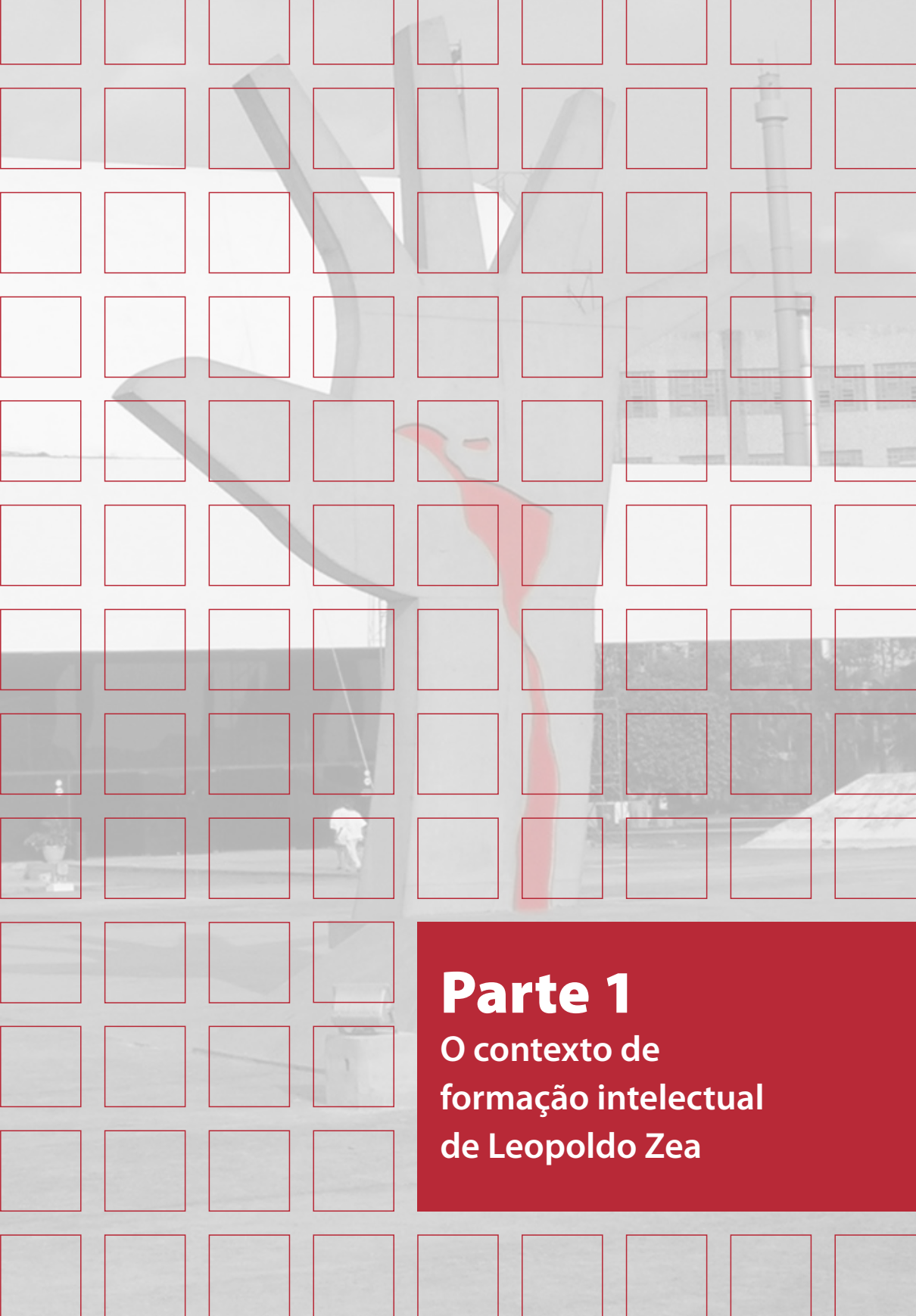
No processo de diferenciação, partimos das proposições do sociólogo jamaicano Stuart Hall (1997), do pedagogo brasileiro Tomaz Tadeu da Silva (2000) e da socióloga britânica Kathryn Woodward (2000), para compreender como se dava a construção do(s) outro(s) no discurso identitário zeano. Em tal ponto do trabalho, buscamos analisar como a Europa ocidental e os Estados Unidos da América estavam presentes no pensamento de Zea como *os outros* de seu projeto.

Na terceira parte, desenvolvida como processo de identificação, a análise concentra-se nas bases do projeto identitário do pensador mexicano. Partindo dos pressupostos do sociólogo Manuel Castells (1999), procuramos mostrar que esse projeto estava balizado pela ideia de que havia uma história e uma cultura comum a todos os povos da América Latina. Privilegiamos então a análise do ponto de vista de Zea sobre os projetos identitários da intelectualidade do século XIX e início do XX, buscando observar em que medida o pensador refutava ou assumia as ideias apresentadas e defendidas pelos intelectuais desses períodos. Damos destaque aos

nomes de Simón Bolívar (1783–1830), Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888), José Martí (1853–1895), José Enrique Rodó (1871–1917) e José Vasconcelos (1881–1959), entre outros. Ainda na terceira parte, analisamos o *latinismo* zeano, intencionando compreender o sentido que o conceito de América Latina tinha no discurso identitário do autor.

Deve-se dizer, para evitar possíveis mal-entendidos, que não tivemos a ingênua pretensão de esgotar toda a produção intelectual de Leopoldo Zea. Não só o volume de sua produção como também a complexidade de seu pensamento nos fazem conscientes de nossas limitações. O que apresentamos aqui é uma interpretação possível, mas não definitiva, do conteúdo latino-americanista expresso no discurso histórico-filosófico zeano. Não obstante todas nossas limitações, esperamos que este livro possa contribuir para o conhecimento sobre os intelectuais latino-americanos no Brasil — no caso, sobre Leopoldo Zea — e sirva de estímulo ao debate acerca da História Intelectual e, principalmente, à descoberta por jovens estudantes do complexo e interessante caminho da história desses intelectuais.

Por fim, agradeço a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a pesquisa que resultou neste livro, em especial ao professor Eugênio Rezende de Carvalho (UFG) pela ajuda na pesquisa e pela longa e produtiva amizade; ao professor Selvino José Assamann, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pela disponibilidade de seu acervo e por seus valiosos apontamentos; à professora Maria Ligia Coelho Prado (USP) pelo exemplo, pelas orientações e pelo incentivo sobre a temática latino-americana; à professora e grande amiga Josiane dos Santos Lima, do Instituto Federal de Goiás (IFG), pelas conversas e leitura dos originais; ao professor e amigo Reginaldo Pacheco (IFG) pela leitura cuidadosa e revisão dos textos originais; aos diretores e funcionários das bibliotecas que visitei para realizar a pesquisa, sobretudo as da UFG, da UNB, da USP, da UFMG e do Senado Federal brasileiro, pela disponibilidade do acervo e, principalmente, ao IFG pela bolsa do Programa Institucional de Apoio à Produtividade em Pesquisa e pelo incentivo à publicação. Sem esses apoios, este livro não seria possível.



Parte 1

O contexto de
formação intelectual
de Leopoldo Zea

Embora não seja algo aceito por todos os teóricos, afirmamos que, na produção do conhecimento no campo da história dos intelectuais, a noção de *contexto* seja muito importante, quer seja o contexto social das ideologias, das matrizes intelectuais, das linguagens políticas, das representações ou dos conceitos. Por mais que alguns teóricos e historiadores muito próximos das perspectivas pós-modernas defendam que a própria noção de contexto seja ela mesma um texto (LACAPRA, 1985; HARLAN, 2000),¹ acreditamos que não possamos desprezar essa noção para compreender as formas pelas quais um intelectual chega a ter determinadas ideias, defende certos projetos, engaja-se em certas causas. A nosso ver, fazer uma análise interna das obras de um determinado intelectual sem qualquer referência ao nível sócio-histórico-intelectual é a própria negação de tal saber como histórico, é produzir, como afirmava Lucien Febvre (1989), uma história desencarnada das ideias. A historiografia não tem condições de criar verdades universais e absolutamente abstratas.

Assim sendo, uma pesquisa nessa perspectiva que busque a interpretação de um autor e sua obra e, sobretudo, dos projetos contidos e sistematizados em suas ações e discursos há que compreender o tempo e o cenário sociocultural no qual tal intelectual estava inserido, elucidando os elementos que lhe permitiram pensar e propor dadas soluções a certos problemas. Entretanto, deslindar um período, contextualizar um autor e sua obra, não pode se reduzir a trazer à luz os níveis e os mecanismos predominantes das estruturas sociais. Deve-se encontrar também as relações sociointelectuais, os vínculos e os espaços de sociabilidade. É nessa relação entre estruturas sociais e sociabilidades intelectuais que melhor se compreendem as escolhas, as limitações e, principalmente, as ações e os caminhos pelos quais os intelectuais numa dada sociedade e cultura constroem seus itinerários e participam da história.

¹ Para um interessante estudo dos avanços das posições de LaCapra e Harlan nos Estados Unidos, ver Vasconcelos (2005).

Refazer o percurso de um intelectual é também analisar suas estruturas de sociabilidade, os locais onde os laços se atam, em que os vínculos se constituem, onde ficam inteligíveis os campos magnéticos que, num determinado período, atraíram os pensadores. Nesse percurso, é também importante compreender como se dá a formação desse intelectual; como sugere Jean-François Sirinelli (1996, p. 247–250), é “lógico, sobretudo no caso dos acadêmicos, retornar a seus jovens anos escolares e universitários [...] em que uma abordagem retrospectiva permite reencontrar as origens do despertar intelectual”.

Destarte, ao reconstruirmos o itinerário intelectual de Zea — inclusive, aproximando-nos, em certa medida, do que se chama de nova biográfica sociológica (AGUIAR, 1993)² — buscamos identificar o campo magnético em que o pensador mexicano gravitava e compreender quais relações sociointelectuais lhe possibilitaram tornar-se um intelectual latino-americanista. Como afirmou um de seus contemporâneos, para compreender o significado da obra de Zea, é necessário considerar a importância do cenário intelectual e social do México e da América Latina nas décadas de 1910 a 1940 (CRUZ COSTA, 1977, p. 80). Nesse sentido, esta parte do livro traz à cena os diálogos, as tensões e as crises que proporcionaram a formação do intelectual que Leopoldo Zea se tornaria após 1940.

² Segundo Ronaldo Conde Aguiar (1993, p. 13), nesse tipo de biografia não se prende a atenção apenas às ações pessoais e aos fatos da vida interna, mas sim, pelo contrário, inscrevem-se tais ações e fatos na realidade mais ampla, ligando-os aos acontecimentos históricos que todos os indivíduos inseridos em determinado tempo estão vivendo. Busca-se, em síntese, relacionar vida pessoal e contexto sócio-histórico-cultural.

O México no período revolucionário

Investigar a história do México da primeira metade do século XX é, invariavelmente, narrar também a Revolução Mexicana em seus desdobramentos nos níveis social, político, artístico e intelectual — níveis que fizeram parte da própria história de vida de Leopoldo Zea. Afinal, é nesse contexto histórico conturbado, marcado por agitação, crise, violência, além de um forte nacionalismo cultural, que se dão o nascimento e a vivência do jovem Zea. Basta lembrar que ele nasce apenas dois anos após o início da Revolução que sacudiu todo o México, um fenômeno social que transmutou o cenário histórico e cultural mexicano e embalou utopias em vários países da América Latina. Ou seja, Zea nasce e vive no auge dessa Revolução e, com isso, sofre as mazelas e as contribuições próprias do período.

A Revolução Mexicana, para autores como Luis González (1989), pouco rompeu com a época de Benito Juárez e mesmo de Porfirio Díaz. Segundo esse autor, ainda que não faltassem movimentos radicais como os de Zapata e Villa, além de agitações e ações fervorosas e desordenadas, ao fim foram os valores da modernidade e do capitalismo que se consolidaram (GONZÁLEZ, 1989, p. 206). No entanto, para autores como Américo Nunes (1980), isso não implica que a Revolução, em seus diversos níveis, tenha significado uma completa derrota. Para esse autor, talvez seja o fato de alguns estudiosos quererem interpretá-la e vê-la como uma revolução de bandeira e ações exclusivamente socialistas, sem outras proposições, que os levou a ver somente suas mazelas.

Logo, esses estudiosos pouco perceberam que, embora ao final não tenha conseguido concretizar efetivamente todas as suas promessas, a Revolução trouxe algumas mudanças, principalmente, no terreno da cultura mexicana. Para Nunes e vários outros pesquisadores desse fenômeno (Jesus Silva Herzog, Ramos Pedrueza, Vicente Lombardo Toledano, M. González Ramírez, Octavio Paz, J. Meyer), a Revolução Mexicana não foi uma revolução socialista, e sim, contraditoriamente, uma revolução popular-agrарista e, ao mesmo tempo, pequeno-burguesa. Contudo, em última instância, foi, categoricamente, em todos os sentidos, uma revolução nacionalista (NUNES, 1980, p. 148–150).¹

Conforme Héctor Bruit (1988, p. 7–8), todo processo revolucionário — como é o caso da Revolução Mexicana —, à medida que se dinamiza, acaba por comprometer toda a sociedade, abalando suas instituições e, principalmente, seus valores, transformando-se em experiência traumática, obrigando a sociedade em questão a sair de sua inércia simulada, de seu equilíbrio aparente. Entendida de tal maneira, toda revolução, inevitavelmente, se faz pela alteração e subversão de todo um sistema de valores. Sendo assim, a Revolução Mexicana processou, fundamentalmente, uma crise, uma agitação e uma ebulição nacional em diversas esferas da sociedade mexicana, não só em níveis políticos, econômicos e sociais, como também, senão sobretudo, na esfera cultural.

De acordo com um contemporâneo e estudioso dessa revolução, Carlos Fuentes (1994), ela foi o principal acontecimento de renovação cultural do México, pois levou o mexicano a reconhecer a totalidade cultural de seu país, dando sentido ao processo de autoconhecimento nacional, de descobrimento da existência e da validade da cultura mexicana. Para Fuentes (1994, p. 63), foi com a cultura que a Revolução se encarnou

¹ Contudo, deve-se dizer que, embora a Revolução Mexicana tenha sido uma revolução voltada para a realidade nacional, preocupada mais com a realidade própria do México do que necessariamente em levar suas bandeiras a uma realidade mais ampla, ela, indubitavelmente, embalou imaginários e ações não só no México, senão também por quase toda a América Hispânica.

no pensamento, na pintura, na literatura e na filosofia, ou seja, foi a Revolução que formou, a seu ver, o novo mundo cultural do México.²

É nesse sentido que a Revolução Mexicana não é inteligível apenas pela agitação político-militar (o que é o mais visível no processo), mas também pela efervescência sociocultural, que se transformou em ebulição intelectual, fazendo com que se criassem, fixassem e desenvolvessem mecanismos e bens simbólicos os quais propuseram inventar outro quadro de valores nacionais para a sociedade mexicana. Assim, por mais que, mesmo depois do governo populista de Lázaro Cárdenas,³ grande parcela da população rural ainda se encontrasse desapropriada da terra, o operário ainda fosse fortemente explorado, a democracia não houvesse se consolidado, algo havia mudado: em certa medida, a cultura, a educação e a vida intelectual mexicana, em seus aspectos gerais, não eram mais as mesmas após a Revolução. Zea, estando inserido nesse contexto, não ficou à parte de tal processo. A Revolução Mexicana não só contribuiu para a formação de sua personalidade, mas também, e sobretudo, preparou o terreno para a sua formação intelectual. Portanto, é interessante perceber como ele vivenciou ou viu o processo em causa.⁴

A juventude de Zea: testemunha da Revolução

Leopoldo Zea presenciou a Revolução quase desde seu início. Nasceu em 1912 no centro oficial e político de todo o processo, na Cidade do México, e viveu toda sua infância e juventude nessa conturbada cidade. Em entrevista ao *Excelsior*, em 15 de abril de 2001, ele disse:

² “Somos o que somos graças ao autodescobrimento dos anos da revolução. Somos o que somos graças à filosofia de José Vasconcelos, à prosa de Alfonso Reyes, [...] à pintura de Orozco, Siqueiros, Diego Rivera e Frida Kahlo...” (FUENTES, 1994, p. 64).

³ Para um pequeno, mas interessante estudo do populismo no México, ver Prado (1981).

⁴ Talvez o mais adequado seja falar de como ele construiu para si esse processo através de suas memórias e na enunciação de seu discurso, o que traduzimos pela metáfora óptica de *viu*.

lembro-me da entrada de Zapata, Villa e Carranza na cidade do México, que presenciei montado nos ombros de minha mãe ou atado à mão de minha avó. Também nunca esquecerei das roupas ensanguentadas de Emiliano Zapata, expostas em uma vitrine da então rua Plateros com a legenda: “Fim de um bandido”. (ZEA, 2003).

Ao que tudo indica, a Revolução Mexicana, para Zea, foi um acontecimento marcante e perturbador, isso porque ele presenciou a violência que, como chama a atenção Héctor Bruit (1988, p.7), todo processo revolucionário traz à tona em sua etapa de guerra civil, tendo sido: “testemunha de tiroteios, de fuzilamentos e inclusive de um homem queimado vivo na área atrás da casa onde vive” (ZEA, 1988, p.11). Do mesmo modo, viu os grandes líderes da Revolução, como Zapata, Villa, Carranza, Obregón e Huerta, lutarem pela direção que o movimento tomou após o assassinato de Francisco Madero.⁵

Segundo Nunes (1980, p.150), na Revolução as forças se fracionavam entre, de um lado, membros da elite dirigente que lutava para estabelecer a ordem e instituir um México progressista em uma concepção capitalista (Carranza e Obregón) e, de outro, uma facção que lutava pela implementação de uma ordem social mais justa, que se traduzia, principalmente, em reforma agrária em favor dos marginalizados (Zapata e Villa). Entretanto, é claro que tal divisão não deve ser tomada de maneira monolítica. Na realidade, à medida que o movimento foi tendo seus desdobramentos, principalmente após a Constituição de 1917, as ações de Obregón estiveram também ligadas às configurações com vistas a pequenas melhorias na vida social. As facções mais conservadoras da Revolução perceberam que, com certas ações “conta-gotas”, poderiam “dominar” e “dirigir” a população mais marginalizada. As ações de caráter social tornavam-se um instrumento para a tomada de poder sobre a revolução política, ainda que,

⁵ “Durante minha infância e minha adolescência vi irem e virem grupos de revolucionários, primeiro para acabar com a tirania estabelecida em Porfirio Díaz, [...], em seguida, lutando entre si para impor seus interesses peculiares e diferentes” (ZEA, 2003).

na dialética conflitual entre forma (política) e conteúdo (social), em momentos diferentes, um dos polos dessa unidade contraditoriamente parecesse suplantar o outro (NUNES, 1980, p. 151).

Findo o período de luta das facções revolucionárias após a derrocada de Huerta, como o próprio Zea relembrava, chegou-se, depois do assassinato de Emiliano Zapata, Pancho Villa e Venustiano Carranza, ao triunfo final dos generais mais fortes da Revolução, Álvaro Obregón e Plutarco Elías Calles (ZEA, 1988a, p. 12). Nesse processo, como chama a atenção Héctor Alimonda (1990, p. 56–57), Obregón e, principalmente, Calles e seus sucessores, por meio de diversas ações, conseguiram a estabilidade institucional. Logo, montaram uma forte máquina de Estado que, até a década de 1940, impôs relativa estabilidade social, econômica e, sobretudo, política, na medida em que unificavam fortes agremiações e lideranças sindicais, camponesas e políticas em um único partido político, o Partido Nacional Revolucionário (PRI).

Assim, após os anos mais fortes da epopeia revolucionária, vinte anos de Revolução armada, parecia que voltava a restauração. Com Plutarco Elías Calles no poder, afirmava-se um regime não muito diferente daquele de Porfirio Díaz, com eleições manipuladas e assembleias parlamentares unânimes, além de generais enriquecidos e, como novidade, sindicalistas milionários (DONGHI, 1975, p. 191–192).

As ações de José Vasconcelos

Para Zea, nem tudo permaneceu intacto nesse processo. Mesmo sofrendo todas as limitações próprias de uma família humilde que vivia no período revolucionário — que se traduzia em poucas oportunidades de desenvolvimento educacional, tendo em vista que o acesso à educação (mesmo a básica) ainda era privilégio da elite —, Zea conseguiu iniciar seus primeiros passos na vida escolar em instituições tidas como de qualidade para a época. Em razão dos esforços de sua avó materna, Micaela, ele obteve uma bolsa para estudar no Colégio Salesiano Dom Bosco.

Nessa época, Zea entrou em contato com as obras de Emilio Salgari, Júlio Verne, Alexandre Dumas e, sobretudo, de autores clássicos que contribuiriam para sua formação, como Homero e Dante Alighieri, não necessariamente na escola, mas sim por meio das publicações populares que José Vasconcelos empreendia na Secretaria de Educação Pública do México (ZEA, 1988a, p. 13).

José Vasconcelos, nessa época, já era um pensador de prestígio. Como uma das figuras centrais da história intelectual mexicana, que, desde o início do século XX, principalmente após 1911, por meio do Ateneo de la Juventud, participava da busca de renovação intelectual no México, sobretudo a partir da ruptura com o positivismo. Tal agremiação foi fundada em 1909 por ele e um proeminente grupo de jovens pensadores, artistas e *hommes de lettres*, entre os quais se destacaram: Antonio Caso,⁶ Pedro Henriquez Ureña⁷ e Alfonso Reyes⁸ — um grupo que, segundo

6 Antonio Caso (1883–1946) foi um dos filósofos mais destacados da Revolução Mexicana. Formou-se em Direito na Escola Preparatória, mas logo se dedicou exclusivamente à filosofia. Caso, juntamente com os membros do Ateneo, lutou fortemente contra o positivismo que servia como justificativa ideológica para a ditadura e a oligarquia porfirista. Foi um filósofo aberto a diversas correntes filosóficas (Meyerson, Husserl, Heidegger e outros, mas era, primeiramente, influenciado pela filosofia de Boutroux e Bergson). De suas principais publicações destacam *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919), *Discursos a la nación mexicana* (1922), *México y la ideología nacional* (1924) e *México, apuntes de cultura patria* (1943). Segundo o próprio Zea, Caso, como representante de sua geração, estava preocupado com os problemas da cultura mexicana e, como expressão mais ampla, os da cultura latino-americana. Acreditava que era altamente necessário partir do concreto, da realidade imediata, que, em seu caso, era o México, para chegar-se ao universal (ZEA, 1993, p. 96).

7 Pedro Henríquez Ureña (1884–1946) foi um pensador dominicano que se destacou na História Intelectual mexicana por suas ações no Ateneo de la Juventud e, conseqüentemente, na “Revolução da cultura” dentro da Revolução Mexicana. Colaborou com Vasconcelos em diversos movimentos mexicanos e depois foi para a Argentina, onde trabalhou como professor e investigador. Dedicou-se mais à literatura latino-americana, área em que publicou *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1949) e *Historia de la cultura en la América hispánica* (1959).

8 Alfonso Reyes (1889–1959) foi um homem de letras mexicano, em toda a extensão do que esse qualificativo implica: poeta, prosista, ensaísta e orador. Foi também embaixador do México em diversos países da América. Conhecia como poucos o pensamento latino-americano, contudo era também altamente aberto à literatura e ao pensamento estrangeiros.

Risieri Frondizi e Jorge J. E. Gracia (1975, p. 79), por meio da luta contra o positivismo ideológico que se fazia plenamente dominante na ditadura de Porfirio Díaz, daria início ao movimento intelectual nacionalista mexicano.

O controverso Vasconcelos, em função de sua ativa presença intelectual na Revolução Mexicana, viveu em laços e distanciamentos com os poderosos gerais. Inicialmente, viu-se obrigado a exilar-se nos Estados Unidos, retornando, em 1914, como ministro da Educação, mas logo sendo perseguido e novamente exilado por Venustiano Carranza. Todavia, regressa mais uma vez, em 1919, quando foi nomeado por Obregón reitor da Universidade Nacional e, mais tarde, de novo ministro da Educação. À frente das instituições públicas no México, seu objetivo, como têm mostrado os estudiosos de sua vida e obra, concentrou-se em implementar o desenvolvimento da cultura e educação de caráter nacionalista (FRONDIZI; GRACIA, 1975, p. 80), porém, como têm revelado outros estudiosos, não se afastou dos seus projetos de poder (MOTTA, 2010).

Em todo caso, as ações de Vasconcelos no sistema educacional mexicano foram marcantes na vida de muitos jovens daquele período e, por essa via, também na de Leopoldo Zea — tanto assim que ele acreditava que José Vasconcelos havia realizado “uma das obras mais importantes da educação nacional” no México (ZEA, 1952, p. 30).

Nacionalista, porém também latino-americanista, José Vasconcelos considerava que o patriotismo deveria ser ensinado não só ao México, senão também à América Latina (perspectiva idealizada que, aliás, terá forte presença no projeto zeano). Assim, por essa ideia de um elemento autóctone, Vasconcelos vai apoiar os pintores muralistas, como Diego Rivera (1886–1957), José Clemente Orozco (1883–1949) e David Alfaro Siqueiros (1896–1974). À frente da Secretaria de Educação Pública (SEP), Vasconcelos patrocinará o Muralismo, fazendo com que suas pinturas fossem feitas nos prédios de instituições públicas do México. Essa arte, na perspectiva de seus criadores, “deixava de empregar como heróis centrais os deuses, os reis, os chefes de Estado [...]. Pela primeira vez na história da arte, a pintura transformava em herói a massa, o povo. Quando entre estes apareceria o herói, era por ser parte deles” (RIVERA apud VILLA, 1993, p. 47).

As imagens revolucionárias dos pintores muralistas, que nos anos 1920 se debruçaram sobre o México em tom satírico, combinando crítica social e certa fé no progresso e, ao mesmo tempo, enaltecendo a ideia do que eles entendiam como elementos autóctones, teriam inevitavelmente ficado na consciência popular. Por mais lenta e difícil que fosse a ação para levá-las à real concretização, as imagens fundiam-se com os anseios de realidade (ADES, 1997, p. 165). É em razão disso que Alimonda (1990, p. 57) afirma que o Muralismo mexicano, por meio de José Vasconcelos, não só se constituiu como criação de uma arte que buscava resgatar o significado do passado indígena e pôr em marcha um projeto de levar a arte ao povo, mas também como um importante movimento cultural. Tratava-se de uma cultura revolucionária de profunda repercussão no imaginário artístico e político latino-americano, transformando o México, na década de 1920, em um dos polos dinâmicos de construção da identidade continental.

Mediante sua ideia de revalorização da cultura autóctone, os pintores muralistas mexicanos, embora desejassem atingir pela imagem a radicalização que o movimento político não fizera na prática, acabaram por fornecer formas à construção de uma identidade nacional mexicana, transformando uma variedade cultural em uma totalidade que justificava o poder do Estado. As pinturas monumentais não ficaram somente nas paredes dos prédios públicos, entraram também na memória dos intelectuais mexicanos (inclusive Zea)⁹ e, de certa maneira, ajudaram a construir seus projetos de identidade cultural bem como serviram aos interesses do poder político.

⁹ Dois jovens daquele tempo tiveram percepções parecidas do Muralismo, Octavio Paz e Leopoldo Zea. O primeiro afirmou que “a Revolução revelou-nos o México, ou melhor, deu-nos olhos para enxergar. E deu olhos aos pintores, [que deram olhos a sociedade] (PAZ apud ADES, 1997, p. 151). O segundo relembra que “os artistas, dentre os quais se destacam nossos grandes pintores, foram os primeiros a dirigir suas pupilas para a realidade mexicana [...] uma volta [...] tal como se expressa na arte de [...] Orozco, Rivera, Siqueiros” (ZEA, 1974, p. 16).

Juntamente com o movimento muralista, tem-se também nesse comenos um forte otimismo dos intelectuais que mesclam suas teorias filosóficas e educacionais com uma representação idealizada do povo e da Revolução. Esta afirmação de outro atenista, Pedro Henriquez Ureña (1993, p.384), é muito elucidativa: “para o povo, a Revolução foi uma transformação espiritual [...], o povo descobriu que possuía direitos e, entre eles, o direito a se educar”.¹⁰

Além das diversas missões culturais que levaram os intelectuais e os artistas ao interior do país, do incentivo e do mecenato estatal à pintura muralista e às “letras mexicanas”, Vasconcelos promoveu também o desenvolvimento e a popularização da cultura mexicana em diálogo com a estrangeira (ou a tida como universal). Queria-se conhecer o México e sua cultura, valorizá-la e difundi-la, no entanto, aos seus olhos, isso não significava um fechamento ao mundo. Começou-se, então, com a publicação e a distribuição em massa dos clássicos da chamada “cultura universal”: Platão, Homero, Sêneca, Ésquilo, Goethe, Dante. Tais ações de Vasconcelos influenciaram em muitos sentidos a vida da juventude mexicana, possibilitando o desenvolvimento de um pensamento nacionalista, mas também incentivando o conhecimento e o contato com a cultura tida como universal. Como não poderia ser diferente, o jovem Zea não estava fora dessas ações. Foi por meio das edições fomentadas por Vasconcelos que ele entrou em contato com os clássicos do pensamento europeu.¹¹

A admiração que o ministro da Educação mexicana suscitava nos jovens daquela época fez com que muitos se empenhassem na sua

10 A propósito também afirmou outro parceiro de Vasconcelos, Daniel Cosío Villegas (apud VILLA, 1993, p. 45), “fundar uma biblioteca num pequeno povoado é tão importante quanto erguer uma igreja”.

11 Zea (1997, p. 57) afirmava: “Pessoalmente a Grécia entrou em minha consciência quando eu era adolescente, por meio das publicações dos grandes clássicos do mundo que o filósofo mexicano José Vasconcelos fez como secretário de Educação Pública; esse conhecimento era considerado como parte da educação do México. Na adolescência, fiquei impressionado com as leituras da *Iliada* e da *Odisseia*, de Homero, às quais se seguiram os *Diálogos* de Platão, a tragédia e a comédia da Grécia antiga”.

candidatura presidencial em 1928, incluindo o próprio Zea que, aos 17 anos de idade, envolveu-se fortemente na campanha do *maestro de juventudes* (ZEA, 1993, p. 336). No entanto, Vasconcelos foi derrotado, o que, na memória zeana, foi fruto de manipulações eleitorais. Sentiu-se derrotada também toda a juventude que ansiava por verdadeiras mudanças (ZEA, 1988a, p. 13).

De 1928 a 1934, a história do México é marcada pelo que os historiadores chamam de *Maximato*, período de seis anos em que a nação mexicana viveu à sombra do general Plutarco Elías Calles. Após o assassinato de Obregón, em 1928, Calles, não podendo assumir diretamente o poder, em razão da lei de não reeleição, manipulou, até 1934, todos os presidentes do México: primeiro, o indicado pela Câmara para tomar posse no lugar de Obregón, Porte Gil; depois, o presidente eleito por meio da fraude contra José Vasconcelos, Ortiz Rubio; logo após, o general Abelardo Rodríguez e, ao fim, Lázaro Cárdenas, que conseguiu vencer a tutela (CÓRDOVA, 1987).

Na literatura mexicana sobre a Revolução, o período em que Calles assumiu o poder é tido como período de estabilidade e institucionalização do movimento revolucionário. Contudo, Zea, alguns anos depois, dizia ter consciência, naquela fase de sua juventude, que a ordem e a estabilidade eram “alcançadas por uma violência sem justificativa, pelos maiores cinismos e pelas atitudes mais hipócritas” (ZEA, 1952, p. 30). Ele afirmava que, naqueles anos finais da década de 1920, em que diversos intelectuais — entre os quais se destaca Antonio Caso¹² — publicavam manifestos, ensaios e livros criticando e denunciando o *Maximato*, já publicava pequenos textos em que também criticava o governo. Quando do auge da ditadura de Plutarco Elías Calles, surgiram diversos pequenos jornais que desaprovavam os rumos que a Revolução havia tomado, com destaque para *El Hombre Libre*, dirigido por Diego Arenas Guzmán. O jovem Zea redigiu um artigo

¹² Zea lembra que “Antonio Caso, em seus postos e nas colunas de jornais, faz a crítica da situação apresentada pela Nação e se opõe abertamente a muitas medidas que são tomadas por considerá-las inadequadas e irracionais, fazendo crítica à atitude socializante do Callismo com fins demagógicos” (ZEA, 1952, p. 30–31). Todos os artigos de Caso foram mais tarde reunidos em seu *Apuntamientos de Cultura* e publicados em 1943.

delatando as atrocidades do governo e o enviou à redação desse jornal. Seu artigo foi publicado e ele foi logo convidado a colaborar com periodicidade no pequeno diário. A partir desse momento, aos 19 anos de idade, Zea começou a produzir diversas críticas às atrocidades cometidas pelo governo chefiado em última instância por Calles (ZEA, 2003).

Antes do fim do *Maximato*, Zea resolveu voltar a estudar. Em 1933, conseguiu trabalho fixo como mensageiro dos Correios e Telégrafos do México, o que lhe permitiu dar continuidade aos estudos, interrompidos pelas dificuldades financeiras. Ao terminar o ensino médio, o que no México daquela época era compreendido por *secundaria*, ele entrou na Escuela Nacional Preparatoria.

Em 1934, Lázaro Cárdenas foi eleito presidente da República mexicana e, dois anos depois, o chefe do *Maximato*, Plutarco Elías Calles, foi exilado nos Estados Unidos. Zea continuou escrevendo no jornal de oposição. Ali denunciava os abusos (baixa remuneração, falta de horários fixos e excesso de trabalho) que se cometiam contra os aspirantes a mensageiro (ARDAO, 1992, p. 405). Conforme Zea (1988a, p. 15), Cárdenas acabou tomando conhecimento de tais abusos e determinou que fossem extintos e, então, todos os mensageiros foram promovidos ao cargo de auxiliar fixo.

Assim, nessas condições, Zea pôde dar continuidade aos estudos na Universidade Nacional Autônoma do México (Unam). Em 1936, começou simultaneamente dois cursos, o de Direito pela manhã e o de Filosofia pela tarde, e continuou trabalhando no período noturno nos Telégrafos Nacionais. Ele manteve essa tripla jornada até 1939. Um ano antes chegou ao México um intelectual espanhol que marcaria toda sua formação acadêmica: José Gaos (1900–1969)¹³ — aprofundaremos este ponto mais à frente.

13 José Gaos, filósofo espanhol, discípulo de José Ortega y Gasset, foi o último reitor republicano da Universidade de Madri antes da Guerra Civil Espanhola. Exilado no México, passou a ser professor do Colégio do México. Nessa instituição, dedicou-se à formação de diversos pesquisadores, como também ao estudo da cultura hispano-americana. Frutos dessa incursão pela cultura mexicana, publicou diversos trabalhos: *Pensamiento de lengua española* (1945); *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954) e *En torno a la filosofía mexicana* (1953).

Reconstruímos, assim, o cenário sócio-político-cultural no qual Zea nascera e vivera em sua juventude. Trata-se de um período marcado pela Revolução que, nos seus primeiros anos, fez-se por meio das armas e da violência e depois pela institucionalização e pela manipulação de quase todos os órgãos políticos, mas que, nem por isso, pode ser tido como um período de nenhuma mudança. A Revolução Mexicana foi um movimento violento que teve visivelmente sua maior força e efervescência no nível social e, sobretudo, político. Contudo, ela não se limitou simplesmente a um movimento de armas. Com toda luta social e política, iniciou-se também uma busca por renovação na cultura e na educação, remodelou-se o modo de pensar o México e fez-se nascer um discurso fortemente nacionalista, com a preocupação, nos meios intelectualizados, de não negar as contribuições da cultura europeia, entendida naqueles tempos como cultura universal. Essa postura marcaria toda a geração pós-revolucionária e, com ela, Leopoldo Zea.¹⁴

14 Alguns anos mais tarde, em 1953, Zea, tendo vivido e absorvido as ideias de Vasconcelos, afirmou que o “México, na crise da Revolução, estava preocupado com se autoconhecer, com definir sua identidade como ponto de partida para uma tarefa que deveria ser comum a todos os homens” (ZEA, 1974, p. 9).

2

A formação de um intelectual latino-americanista

A Revolução Mexicana processou mudanças no contexto social, político e cultural de nascimento e vivência de Leopoldo Zea, fazendo-o direcionar-se para uma postura nacionalista. No entanto, o seu nascimento como intelectual latino-americanista só se deu na primeira metade da década de 1950 — o que não quer, porém, dizer que as raízes desse processo não devam ser buscadas nas décadas anteriores. Foi no período de sua formação intelectual, no final dos anos 1930 — mais precisamente em 1939 —, que começou, efetivamente, a se configurar o caminho pelo qual se definiria a temática do latino-americanismo no pensamento zeano. Evidentemente, esse caminho não foi uma determinação do destino, um processo teleológico que já tivesse um fim estabelecido; na realidade, foi um caminho construído pelas escolhas de Zea em meio às determinações sociais e intelectuais de sua época. Constituiu-se, assim, uma dialética entre, de um lado, o posicionamento do indivíduo e, de outro, as condições de possibilidades de seu tempo e a intelectualidade que o precedia e a que lhe era contemporânea.

Assim, partimos do pressuposto de que foi o forte diálogo que Zea manteve com os intelectuais do período pós-revolucionário mexicano e, principalmente, com o filósofo espanhol José Gaos, como também o contato que teve com a realidade nacional de vários países da América Ibérica em meados de 1940, que abriu espaço para o direcionamento e o desenvolvimento de sua reflexão latino-americanista. Antes, porém, de analisarmos como Zea se tornou um *intelectual latino-americanista*, é muito importante

compreendermos o debate que há sobre o conceito de intelectual, além de explicitarmos a posição que assumimos para pensar Leopoldo Zea.

O conceito de Intelectual

Nas Ciências Humanas, não há um consenso sobre o significado do que seja o *intelectual*. Ainda não temos um conceito, ou mesmo uma noção, que seja algo partilhado por todos os cientistas sociais ou da cultura. Alguns defendem que, embora o termo seja relativamente novo, todas as sociedades tiveram seus intelectuais, quer sejam eles chamados de sábios, sapientes, doutos, *philosophes*, *clerics*, *hommes de lettres*, literatos (BOBBIO, 1997). Assim sendo, mesmo que talvez não concordem totalmente com a perspectiva de Bobbio, há historiadores que falam de *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne* (LORAU; MIRALLES, 1998) ou de *Intelectuais na Idade Média* (LE GOFF, 1992). Outros compreendem o intelectual não como quaisquer *hommes de lettres*, mas sim como aqueles que estão engajados, que intervêm criticamente na esfera pública (SARTRE, 1997). Ademais, há também os que diferenciam intelectuais tradicionais e orgânicos (GRAMSCI, 1972) de intelectuais seculares (SAID, 2005).

Vários historiadores (ORY; SIRINELLI, 1992; CHARLES, 1999; SILVA, 2002; BURKE, 2003; LOPES, 2003) têm considerado o termo intelectual a partir de seu nascimento na França do final do século XIX. Embora alguns assinalem que o termo tenha surgido na Rússia em meados desse mesmo século (BURKE, 2003), em geral, afirma-se que ele ganhou sentido e se oficializou no célebre *Manifeste des intellectuels* publicado em terras francesas em 1898 acerca do caso Dreyfus.

Segundo Claude Bertin (1978, p. 9), tudo começou quando o então capitão do Estado Maior francês, o judeu Alfred Dreyfus (1859–1935), foi acusado de alta traição por, supostamente, ter fornecido informações secretas à Alemanha. Um caso aparentemente banal, mas que, por seu desdobramento e por diversas questões — dentre as quais se destaca o antissemitismo —, teve enorme repercussão, colocando em efervescência quase toda a França da *Belle Époque* e dividindo-a, a partir de 1894, em *pro-Dreyfus* e *anti-Dreyfus*. Nesse contexto, marcado pela luta de ideias e ideais,

emerge Émile Zola (1840–1902), romancista já consagrado naquela época, como a figura que, por excelência, caracterizaria o *intelectual*. Naquele período, segundo Helenice Rodrigues da Silva (2002, p. 15), a palavra intelectual tinha um sentido pejorativo, era como os *antidreyfusards* chamavam ironicamente os que se batiam em defesa do capitão Dreyfus.

Dessa maneira, para Silva (2002, p. 16), à medida que o caso Dreyfus foi se desenrolando, surgiram novas formulações que levaram o substantivo *intelectual* a designar, sobretudo, uma forma de atitude e uma maneira de se posicionar no mundo. É nesse sentido que, inspirado na tradição francesa, Marcos Antônio Lopes (2003, p. 41) tenta caracterizar o intelectual mediante o fato de este “ter adquirido notoriedade colocando sua verve, ou melhor, seus dotes de retórica e seu prestígio pessoal a serviço do bem-estar de seus compatriotas [...], e o fato de se bater na defesa de valores universais como a verdade e a justiça”.¹

Assim, de uma forma geral, como defende François Dosse (2007), o termo oscila constantemente entre uma concepção *substancialista*, que tende a associar o intelectual com um grupo social particular, e uma forma *nominalista*, que o situa antes de tudo pelo seu compromisso nas lutas ideológicas e políticas.

Sem desacreditar a possibilidade de uso das várias definições construídas nas Ciências Humanas do que seja o intelectual, partimos da premissa de que a melhor forma de tratar o termo não seja necessariamente por meio de conceitos *a priori*, de uma forma genérica com definição universalmente válida. Ao contrário, pensamos que seja a partir de uma concepção que relacione a linguagem e o mundo histórico próprios de uma época e de um lugar que melhor poderemos compreender a utilização dessa noção. Isso nos afasta do nominalismo *a-histórico* e, logo, nos possibilita evitar os anacronismos (KOSELLECK, 1993).

¹ Sentido semelhante é apresentado por Edward W. Said (2005, p. 25–26), para quem o Intelectual se caracteriza por ser “um indivíduo com papel público na sociedade, dotado de vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público [...] [como também] age com base em princípios universais [...] de liberdade e justiça”.

Nessa perspectiva, por mais que o termo intelectual tenha surgido na Rússia de meados do século XIX ou ganhado sentido na França do final desse século, é o seu significado na América Latina, e em especial no México, de até meados do século XX que nos interessa para compreender o tornar-se intelectual latino-americanista de Zea. É bom ter em mente que, para o historiador mexicano Guillermo Zermeño (2003, p. 784), “não existe necessariamente uma relação direta entre o aparecimento do intelectual na França (caso Dreyfus) e o seu desenvolvimento na América Latina. O caso Dreyfus diz respeito a uma situação especificamente francesa”. O desenvolvimento do termo na América Latina, portanto, deu-se em uma historicidade própria, com aproximações e diferenciações do modelo francês.

A palavra intelectual passou a ser usada de forma mais destacada na América Hispânica no final do século XIX e início do século XX. Se, tanto na França quanto na América de colonização espanhola, a figura do intelectual emerge como elemento de uma nova crítica e de autoridade moral, há outros aspectos que diferenciam esse ator social nos dois espaços. Enquanto o intelectual francês remonta de forma natural à tradição desenvolvida pela *Philosophie des Lumières* para identificar seu antecedente crítico, cosmopolita e universal, o intelectual hispano-americano não possui esse passado e, por isso, terá que inventar essa tradição, na medida em que o passado espanhol do século XVIII não produziu as luzes tal qual fizeram os franceses.

Para Zermeño (2003, p. 783), o termo intelectual define, em princípio, o *homem de letras* e só depois se referirá a um sujeito que pode ter influência social e política. A figura do intelectual na América Hispânica, nas primeiras décadas do século XX, é representada pelas imagens do escritor uruguaio José Enrique Rodó (1872–1917) e do poeta nicaraguense Rubén Darío (1867–1916), homens que fazem o retiro do mundo e o cultivo da forma e do estilo para cumprir a função de iluminação e servir de guias espirituais, para depois também se tornarem homens do discurso político.

No México, especificamente, das décadas iniciais do século XX, as referências ao termo intelectual começam a ser feitas pela geração do Ateneo de la Juventud. No primeiro momento, a imagem do intelectual é a de

Rodó, um humanista. No Ateneo, em 1910, Pedro H. Ureña usa a figura de Ariel (personagem dos livros de Rodó) como elemento de crítica ao domínio do cientificismo positivista, ou seja, o intelectual era humanista em contraposição ao cientista de mente estreita. Em 1911, Vasconcelos escreveu um texto sobre “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país”. De certa forma, a imagem do intelectual que se construía no Ateneo era a de seus próprios membros, filósofos, escritores, homens de letras, de modo que muitos desses membros, como Vasconcelos, assumiram nesse período a imagem de visionários, guias espirituais da sociedade, apóstolos da Revolução (MOTTA, 2010).

Todavia, isso não limita a pluralidade de significações atribuídas ao termo no período. Segundo Zermeño (2003), mesmo reduzindo o espaço de verificação apenas ao México, é possível identificar na época três tipos coexistentes de perspectiva sobre o intelectual: o intelectual comprometido com as causas populares; o intelectual como homem de letras que não gozava das benesses do Estado e, por fim, o intelectual como letrado que assumia postos e funções na estrutura estatal. Nos anos 1940, ganha evidência também um novo tipo de intelectual: o acadêmico universitário.

Em síntese, quando Zea inicia sua formação, estão em aberto várias definições de intelectual. Ele assumirá, como veremos, essas várias concepções no decorrer de sua trajetória, ora como intelectual acadêmico, ora como tradicional, ora como gravitante ao redor do Estado, mas, de uma forma mais perene, a imagem mais forte será a de intelectual comprometido com uma causa, não necessariamente uma causa político-partidária, mas sim de um projeto intelectual, a causa do nacionalismo filosófico e do latino-americanismo cultural.

Zea, a partir dos anos 1950, incorporará a imagem de *intelectual latino-americanista* que, mais do que construir um saber acadêmico sobre o conjunto de acontecimentos e ideias acerca da realidade sócio-histórica da América Latina, buscava eleger essa parte da América como seu projeto de luta intelectual. Consequentemente, colocava sua verve, seu discurso e sua ação a serviço da unidade dessa América e, sobretudo, em sua defesa, reivindicando para ela os direitos de igualdade, justiça e liberdade ante as

outras regiões do mundo que buscaram subjugar-la. No entanto, a imagem de América Latina que ele construía tinha muito de um projeto idealizado e especulativo da história. Essa proposição, no entanto, será mais bem corroborada no decorrer do livro. Para o momento, focalizaremos a tessitura sociointelectual do final dos anos 1930 até os anos 1950, que contribuiu para a construção da verve latino-americanista de Zea.

A problematização que nos orienta consiste em questionar: em que medida as relações que Zea estabeleceu com os intelectuais dos decênios de 1930 e 1940 contribuíram para sua formação? Como foi se construindo sua perspectiva latino-americanista? Que elementos colaboraram para isso? Como foi o seu posicionamento intelectual na vida política mexicana dos anos 1950? De modo geral, que acontecimentos, fatos e personagens e qual ambiente político e cultural levaram Zea a se tornar um intelectual latino-americanista?

O historicismo de José Gaos: ações e diálogos na formação intelectual de Leopoldo Zea

Em 1933, como vimos, Leopoldo Zea voltou a estudar e, em 1936, conseguiu ingressar na Unam, universidade onde começou a cursar de maneira simultânea os cursos de Direito e Filosofia e ainda continuou trabalhando nos Correios e Telégrafos do México. Dedicou-se a ambos os cursos, de acordo com ele, ao primeiro porque era a maneira pela qual buscava melhorar de vida e ao segundo porque lhe dava imenso prazer (ZEA, 1988, p. 13). Seguiu essa tripla jornada até 1939, quando começou a configurar-se um ambiente acadêmico que alteraria tal situação e, conseqüentemente, os rumos de sua vida intelectual.

De acordo com Eric Hobsbawm (2000, p. 44), a instabilidade da paz pós-1918, que forçosamente se desdobraria na Segunda Guerra Mundial, teve diversos marcos militares, dentre os quais se destaca a Guerra Civil Espanhola. Guerra e depois regime ditatorial do general Francisco Franco, que levaria à migração e ao exílio vários pensadores e cientistas da Espanha para

diversas localidades do mundo, entre as quais o México seria a principal. Lázaro Cárdenas, presidente do México, recebeu nesse período um grupo de intelectuais criando a chamada *Casa de Espana en México* — que mais tarde, por proposta de José Gaos, passaria a chamar-se *El Colégio de México*.

Depois do “autodidatismo filosófico” na juventude, provocado pelas ações de Vasconcelos, quem primeiro chamou a atenção de Zea para o estudo de Filosofia, como também para as relações dessa disciplina com a chamada circunstância nacional, foi o professor de Filosofia da Unam Samuel Ramos (1897–1959).² Segundo Arturo Ardao (1992, p. 12), Ramos foi um dos jovens filósofos que primeiramente desafiou a tradição academicista de seu país ao lançar, em 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Obra que buscava demonstrar, por meio da aplicação da teoria psicanalítica de Alfred Adler (1870–1937) e do historicismo por José Ortega y Gasset (1883–1955), que o mexicano padecia de um complexo de inferioridade. Para muitos intelectuais, inclusive para Zea, tal obra “será o ponto de partida do movimento que surge na década de 1950, [...] a problemática a respeito do ser do mexicano, de sua cultura, sua história e sua filosofia” (ZEA, 1993c, p. 238).

As relações com Samuel Ramos se fortaleceram a partir de 1939, quando Zea se inscreveu em um dos cursos desse professor sobre Ortega y Gasset. Esse curso fez com que “a filosofia, que tinha parecido tediosa nos cursos preparatórios, o entusiasmo[sse] com a obra de Ortega” (ZEA, 1988a, p. 15). Como chama atenção Ardao (1980, p. 12), nesses anos Zea tornou-se, cada vez mais, um “admirador sempre consequente da personalidade e da obra de Samuel Ramos”.

Ramos, inquestionavelmente, marcou a formação intelectual de Zea, que aprendeu com ele as primeiras noções e conceitos da filosofia de Ortega,

² Samuel Ramos, segundo Frondizi e Gracia (1975, p. 100), foi um dos mais destacados filósofos mexicanos dos anos 1940. Antes, porém, foi discípulo de Antonio Caso e um dos colaboradores de José Vasconcelos na Secretaria de Educação. Ao estudar na França e na Itália, entrou em contato com autores e obras que marcaram sua vida intelectual. Ramos teve relativa influência de diversos pensadores, tais como: Scheler, Hartmann, Adler e, principalmente, Ortega y Gasset.

como também as categorias explicativas criadas pelo próprio professor.³ As proposições, as ideias e os conceitos de Ramos estariam presentes — como veremos depois — na interpretação que Zea passaria a assumir nos anos 1950, não só sobre o que ele compreendia ser a vida intelectual mexicana, mas também sobre sua ideia de história da América Latina.⁴

Zea também se inscreveu nos cursos dos filósofos espanhóis que estavam exilados no México: Luis Recaséns Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella, José Medina Echeverría e José Gaos. Todos esses pensadores contribuíram para a formação acadêmica de Zea, no entanto foi o último intelectual dessa lista que influenciou profundamente sua vida intelectual.

Ao final do curso de Gaos de “Introdução à Filosofia”, Zea escreveu um trabalho sobre Heráclito e a metáfora em Aristóteles, que chamou a atenção do professor. A partir desse momento, o intelectual espanhol passou a observar o aluno mais atentamente. Em um determinado dia, questionou o jovem estudante sobre o porquê da sonolência nas aulas, sobre o que ele fazia. Zea lhe respondeu que trabalhava à noite nos Correios e Telégrafos e fazia os cursos de Direito e Filosofia durante o dia (ZEA, 2000a, p. 16).

Algumas semanas depois, Alfonso Reyes e Daniel Cosío Villegas, respectivamente presidente e secretário da *Casa de España en México*, chamaram Zea e lhe disseram que ele havia sido recomendado por José Gaos para receber

3 Como lembrou Zea em 1974, “em 1934, foi publicado o livro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*. Com o aparecimento desse livro, devia começar a preocupação do pensamento filosófico mexicano pelo ser do homem do México, pela identidade do mexicano” (ZEA, 1974, p. 9).

4 O principal conceito de Ramos que marcou a formação intelectual de Zea foi o de *complejo de inferioridade*; a ideia de que, em razão de sua condição de colonizado, o mexicano colocava o europeu como ideal e buscava copiá-lo, mas o fato de viver em uma *circunstância* diferente da encontrada na Europa fazia com que ele se sentisse inferior e apreciasse mais o modelo que o resultado da cópia. Para poder romper com esse complexo, seria necessária uma dupla atividade: estudar a realidade mexicana e assimilar da filosofia europeia ferramentas que possibilitassem o filosofar mexicano. A apropriação dessa categoria de Ramos por Zea se manifestará claramente nas suas interpretações feitas nas suas obras: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *El Occidente y la conciencia de México* (1953); *América como conciencia* (1953); *Filosofía de la historia latinoamericana* (1978).

uma bolsa de estudos. Todavia, deveria renunciar tanto ao emprego nos Correios e Telégrafos quanto ao curso de Direito, para se dedicar, exclusivamente, à Filosofia sob a tutoria de José Gaos, o que Zea aceitou de imediato.

Nesses anos, Zea adquiriu uma formação sólida em Filosofia. Com José Gaos, entrou em contato com os pensadores clássicos gregos (Heráclito, Sócrates, Platão, Aristóteles); estudou os filósofos da modernidade (Descartes, Hume, Kant, Voltaire); passou a se interessar pela filosofia de Hegel e a dialogar com o historicismo de matriz diltheyniana, com a fenomenologia de Husserl, com a sociologia do saber de Max Scheler, com a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim e aprofundou os estudos sobre as obras de Ortega y Gasset (ZEA, 2001d). Por intermédio de Gaos, Zea aprendeu que os estudos filosóficos poderiam partir da perspectiva da História das Ideias, mas não das ideias no sentido abstrato, senão no seu sentido histórico, e compreendeu cada vez mais o peso da história nas análises filosóficas, percebendo a relação entre pensamento e tempo histórico. Segundo ele, este foi o maior ensinamento de Gaos: penetrar no propriamente humano, na historicidade dos protagonistas da história da Filosofia (ZEA, 2000a, p. 235).

Todavia, nesse contexto do final dos anos 1930, não estava totalmente clara no pensamento do jovem estudante de Filosofia a aplicação dessas teorias para a compreensão da realidade mexicana e latino-americana. Zea ainda hesitava ante tal possibilidade. Possuía naquele momento um total entendimento das novas leituras que vinha fazendo, mas não podia conceber completamente uma abordagem filosófica da realidade de seu país e, muito menos, de sua região. Mas logo tal postura mudaria. A intervenção de Gaos direcionaria os passos de Zea. Os diálogos com o mestre espanhol tiveram importância crucial para o encaminhamento do jovem estudante para a reflexão sobre a temática mexicana e, logo depois, latino-americana.

Ao terminar a graduação e começar o mestrado com vistas ao doutorado, Zea disse a Gaos que queria fazer sua tese *Sobre los sofistas griegos*. O tutor respondeu que não duvidava da competência de seu aluno, mas acreditava que sua melhor contribuição para a Filosofia no México seria com um tema da própria realidade mexicana. O jovem estudante não

aceitou de início, questionando a quem interessaria saber como os mexicanos interpretaram as filosofias que não criaram (ZEA, 2003, p. 86). Entretanto, a persuasão de Gaos foi mais forte e Zea mudou o direcionamento dos estudos, visando à confecção da dissertação e da tese sobre um tema inscrito no contexto mexicano, o Positivismo no México.

A partir desse momento, Zea começou a aplicar os ensinamentos de Gaos na compreensão da história do pensamento mexicano. No seu primeiro trabalho de profundidade, *El Positivismo en México* — hoje um clássico da filosofia mexicana —, utilizou-se da concepção historicista, que vinha aprendendo com Gaos, para interpretar o sentido que o Positivismo adquiriu na história intelectual mexicana do século XIX.

Zea percebeu que as ideias, ou os conceitos, não tinham um sentido intrínseco, e sim que poderiam ter diversos sentidos. Notou que, muitas vezes, cada grupo poderia interpretar um determinado conceito conforme sua realidade social e histórica ou mesmo de acordo com os seus interesses políticos e econômicos. Com base nesse entendimento, buscou mostrar que o Positivismo, tido como doutrina universal, assumiu no México um sentido peculiar: a legitimação de determinados interesses da elite política mexicana. O Positivismo mexicano tornou-se, então, diferente do Positivismo europeu, diferente da doutrina criada por Augusto Comte (ZEA, [1943–1944] 1968, p. 26–27).

As contribuições de Gaos foram cruciais na formação intelectual de Zea, não só porque levaram o jovem a estudar um objeto próprio da realidade mexicana, mas também porque o estimularam a desenvolver uma concepção filosófica pautada na perspectiva das ideias como elemento histórico, como características de uma circunstancialidade, de certa historicidade. Fruto dessa influência e incentivo, em 1943, Zea obteve, com *El Positivismo en México*, o grau de mestre em filosofia, e, em 1944, recebeu o título de doutor pela segunda parte do trabalho.

Em meio ao mestrado e ao doutorado, Zea ainda manteve contato com os pensadores mexicanos Antonio Caso e Samuel Ramos. Em 1942, ministrou aulas de “Introdução à Filosofia” na Escuela Nacional Preparatoria.

Em 1944, em razão da reforma universitária, além da ajuda de Antonio Caso, entrou para o círculo acadêmico da Unam, assumindo a cátedra de Filosofia da História. Nesse mesmo ano, publicou sua tese de doutorado com o título de *Apogeo y decadencia del Positivismo en México*. Daí em diante, Zea começou a galgar uma carreira intelectual cheia de prêmios e reconhecimento, sem deixar de admitir a importância de Gaos em sua formação intelectual.⁵

A viagem pela América: o início da tomada de consciência da latino-americanidade

As intervenções de José Gaos foram, indubitavelmente, importantes para a formação de Leopoldo Zea e para o direcionamento de suas reflexões sobre uma temática nacional. Porém, Gaos considerava que Zea deveria continuar seus estudos iniciados com o Positivismo no México, direcionando-os para uma realidade mais ampla, a América Ibérica. A oportunidade surge quando da vinda ao México de William Berrien, professor da Universidade de Harvard e presidente da Fundação Rockefeller.

Na ocasião, Berrien e Alfonso Reyes discutiam sobre um livro publicado pelo pesquisador norte-americano Rex Crawford, *Century of Latinoamerican Thought*.⁶ Reyes dizia que esse livro estava cheio de erros e que havia um mexicano que, se tivesse o devido apoio, poderia produzir uma obra melhor sobre o tema. Ele se referia a Zea. Logo, em 1945, foi concedida uma bolsa de estudos, pela Fundação Rockefeller, ao jovem filósofo. Essa bolsa possibilitou um semestre de permanência nos Estados Unidos e um ano de viagem pela América Latina, o que permitiu a ele visitar vários países, acumulando material que não havia encontrado nas bibliotecas estadunidenses.

⁵ Em 1997, ao receber o título de doutor *honoris causa* na Universidade de Atenas, Grécia, Zea (2003) disse: “Tive muitos professores, que não nomeio para não esquecer ninguém, mas não posso deixar de mencionar o professor que me formou, José Gaos”.

⁶ O livro de Rex Crawford, publicado pela primeira vez pela Harvard University Press em 1944, foi traduzido no México para o espanhol em 1966 pela editora Limusa-Wiley com o título de *El pensamiento latinoamericano de un siglo*.

A ida aos Estados Unidos começava a lhe dar uma imagem mais clara do país, que conhecia apenas pelos livros. Em entrevista ao *Excelsior*, em 15 de abril de 2001, Zea relembrou sua primeira viagem:

em 1945, quando saí pela primeira vez do México para ir à Biblioteca do Congresso em Washington, a fim de compilar material para o meu primeiro livro sobre *Nuestra América*, fui em um ônibus estadunidense que partia de Laredo [...]. O ônibus parou em um café que tinha um letreiro na entrada que dizia: “É proibida a entrada de cães, negros e mexicanos”. Senti a mesma raiva que agora sinto. [...]. Eu precisava de acomodação e me enviaram a um lugar onde fui facilmente recebido. Eles perguntaram sobre a minha origem. Sou mexicano, eu disse. “Não, você deve ser espanhol!”, replicaram. “Sou mexicano”, contestei. “Desculpe, mas você deve ir para o bairro dos mexicanos”. Assim eu fiz e com prazer. (ZEA, 2003).

Nessa lembrança, podemos destacar duas coisas. Em primeiro lugar, as palavras de Zea demonstram que o início do processo de diferenciação em relação aos Estados Unidos se deu nesse período de estadia no território estadunidense. Em seu discurso, a comparação de um cachorro com os povos negros e mexicanos, que havia na fachada da cafeteria, funciona como elemento de diferenciação identitária, pois leva à afirmação de sua identidade nacional. Implicitamente ele insere os Estados Unidos na longa tradição de pensamento que via esse país como a *outra América*, uma América de sangue puro, de desprezo a outras culturas e povos do continente americano. Em segundo lugar, não podemos esquecer que a fala de Zea é uma lembrança. Como tal, pode reconstruir o olhar para o passado a partir do presente, reinventando e ressignificando esse acontecimento de acordo com sua vivência social em 2001, quando Zea já tinha um ponto de vista muito mais crítico a respeito dos Estados Unidos do que apresentava em 1945. Todavia, por mais que as imagens de lembrança possam ser construídas e reconstruídas pelas pressões e reorganizações do presente, é perfeitamente aceitável afirmar que a viagem pelos Estados

Unidos e pela América Latina tenha contribuído para o seu processo de identificação/diferenciação — processo pelo qual se dá a constituição das identidades culturais (GIORGIS, 1993; SANTOS, 2011) —, pois essas rememorações ocorrem por diversas vezes no decorrer do tempo.

O processo de diferenciação se iniciou na primeira etapa da viagem, pelos Estados Unidos, e se acentuaria após 1950. A segunda etapa, pela América de origem ibérica, forneceu-lhe um sentimento de pertencimento, um sentido de prolongação de sua realidade mexicana. Conforme Zea (1971a, p. 7), a América que ia conhecendo se encontrava agitada por velhos e novos problemas. A viagem o levou a conhecer uma realidade mais ampla que a de sua nação, mas, ao mesmo tempo, levou-o a reconhecer esta naquela. Permitiu-lhe entrar em contato com aspectos da vida social e política da região: na Argentina,⁷ em 1945, foi testemunha do nascimento do peronismo e, no Brasil, presenciou a queda de Getúlio Vargas após a Segunda Guerra Mundial. Viu o Peru, a Colômbia e toda a região sacudida pelos protestos sociais e políticos (ZEA, 1988a, p. 15).

Os contatos que vinha estabelecendo com intelectuais que desenvolviam ideias as quais expunham muitos aspectos em comum com as suas,⁸ além das calorosas recepções em cada país a que chegava, fazia com que o jovem filósofo mexicano desenvolvesse um sentimento de pertencimento ao universo latino-americano, pois, segundo ele,

⁷ Segundo Zea, nessa visita à conturbada Argentina, ele se “solidariza e acompanha seus amigos argentinos nas manifestações de protesto. Corre, juntamente com Jesús Reyes Heróles, companheiro também, ante as cargas da polícia montada nas ruas de Florida.” (ZEA, 1988a, p. 15).

⁸ Com a ajuda do filósofo argentino Francisco Romero (1889–1960), preparou-se o encontro de Zea com diversos pensadores ibero-americanos: na Argentina, ele conheceu o próprio Francisco Romero e seu irmão José Luis Romero; no Uruguai, conheceu Vaz Ferreira e fez amizade com Arturo Ardao; no Brasil, conheceu vários pensadores, mas foi com João Cruz Costa que estabeleceu fortes laços; no Chile, conheceu Enrique Molina; na Bolívia, Guillermo Francovich; no Peru, Francisco Miró Quesada; no Equador, Benjamin Carrión; na Colômbia, Gennán Arciniegas e Danilo Cruz Vélez; na Venezuela, Mariano Picón Salas; em Cuba, Raúl Roa e vários outros pela América Central e Caribe.

em nenhum momento, eu me senti estranho. A Argentina, como mais tarde o Brasil, o Chile e o Peru, todo esse conjunto de povos desta América que pude conhecer era sentido por mim como uma extensão natural. Pude sentir como minhas suas preocupações ante a dificuldade de seus problemas, indignar-me quando a violência estava presente e condoer-me quando essa violência parecia triunfar. Uma nova maneira de sentir-se homem entre os homens, igual entre iguais. (ZEA, 1971a, p. 7).

Percebe-se que, à medida que conhecia a América de origem ibérica, Zea igualmente tomava consciência de uma realidade social que, diferentemente da encontrada nos Estados Unidos, era muito parecida com a realidade mexicana, tendo muito de comum com ela. Paulatinamente, Zea passou a se identificar com a causa e a temática latino-americanista e começou a construir uma identificação entre os diversos povos dessa América e a diferenciá-los dos EUA.

Após a viagem, nota-se que a preocupação central de Zea foi amadurecendo entre suas experiências nacionais e transnacionais, mexicana e latino-americana.⁹ Ele iniciou diversas ações para viabilizar, como ele mesmo dizia, a organização de uma política cultural que fizesse das “ideias motores a serviço da região”. Ao voltar ao México, em 1947, organizou, no Instituto Pan-americano de Geografia e História, o *Comité de Historia de las Ideas*. Comitê que, embora inicialmente tivesse uma perspectiva pan-americana, foi, paulatinamente, assumindo uma perspectiva latino-americanista, pois buscava desenvolver e coordenar os estudos de diversos pesquisadores da América Ibérica para formar uma biblioteca de

⁹ Basta ver os títulos de suas inúmeras publicações a partir desse período: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (1949); *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *América como conciencia* (1953); *El Occidente y la conciencia de México* (1953); *La filosofía en México* (1955); *América en la conciencia de Europa* (1955); *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana* (1956); *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (1956); *América en la historia* (1957); *América Latina y el mundo* (1960); *Dos ensayos: Del liberacionismo a la Revolución. El problema cultural de América Latina*. (1960); *El pensamiento latinoamericano* (1965).

História das Ideias por país, visando à sistematização de um conhecimento que demonstrasse as semelhanças dos processos históricos dos países que compunham a região (ROIG, 1984, p. 3).

Os primeiros reconhecimentos do labor de Leopoldo Zea

Fruto, igualmente, da viagem de pesquisa de Zea pela América Latina foi a publicação, em 1949, de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, obra em que o pensador mexicano estendia o alcance da análise começada, em 1943, com o Positivismo no México. Para Eugene Davis (1969, p. 25), tal livro assume importância crucial para a ampliação do conhecimento sobre o pensamento hispano-americano do século XIX. Para o autor estadunidense, a obra de Zea representou um efeito catalítico no campo de pesquisa da História das Ideias latino-americanas, “nenhum outro pesquisador tem exercido influência semelhante sobre a direção tomada pelos estudos neste campo” (DAVIS, 1969, p. 27).

Suas ações de sistematização e divulgação do pensamento latino-americano não pararam na publicação de livros. Segundo Arturo Andrés Roig (1984, p. 5), além da organização do *Comité de Historia de las Ideas*, Leopoldo Zea foi, em 1956, o maior responsável pela organização do Primeiro Seminário de História das Ideias da América e, em 1959, pela criação da primeira revista de História das Ideias da América Latina. Em 1966, quando era diretor da Faculdade de Filosofia e Letras da Unam, promoveu nessa instituição outro Seminario de Historia de las Ideas en América e, logo depois, criou, com outros intelectuais, a Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (Solar) — nome sugerido pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1922–1997) — e a Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), surgidas em 1978 com apoio da Unesco. No mesmo período, como órgão gerenciador das sociedades, fundou o Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL).

Na década de 1950, Zea já era um intelectual conhecido por sua contribuição ao campo da história das ideias, bem como por seu latino-americanismo. José Gaos dizia, em 1953, ao comentar o livro de Zea *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*: “Por tudo o que com isso acabo de lhe dizer, penso, querido Leopoldo, que este livro confirmará definitivamente a consideração que já se tem de você internacionalmente como um dos mestres no campo da História das Ideias em nossos países” (GAOS, [1953] 1980, p.141). Mas não era somente Gaos, ou mesmo a intelectualidade mexicana ligada à problemática de uma História das Ideias latino-americana, que reconhecia Zea como um intelectual latino-americanista. Tal reconhecimento viria também de outros intelectuais de diversos países da América.¹⁰

Nesse contexto, segundo José Luís Gómez-Martínez (1998), Zea emergiu como líder intelectual que aglutinava, estruturava e dirigia o esforço de recuperação do passado intelectual hispano-americano que se convertia em empresa continental. Para o autor, unem-se e se projetam na obra do pensador mexicano, bem como em suas iniciativas, as ações de intelectuais argentinos (Alejandro Kom, Coriolano Alberini e Francisco Romero) e mexicanos (José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos e José Gaos), ao mesmo tempo que se inicia a recuperação de peruanos, como José Carlos Mariátegui.

A partir dos anos 1950, nota-se em Zea um labor reflexivo e uma militância intelectual muito forte em torno do objeto América Latina, o que,

10 O professor norte-americano da American University Harold Eugene Davis dizia que o trabalho produzido por Crawford não era comparável à síntese feita por Leopoldo Zea, que, mesmo com o problema de todas as sínteses, tinha alcançado uma obra de notável erudição que fazia jus à influência que estava exercendo sobre os estudos da História das Ideias na América Hispânica (DAVIS, 1969, p.14–27). Do outro lado da América, o filósofo argentino Francisco Romero, quando de uma conferência de Leopoldo Zea na Argentina na década de 1950, dizia: “O jovem filósofo cujas palavras vamos ouvir é uma das figuras mais brilhantes e mais meritórias da filosofia hispano-americana. Esses dois adjetivos se completam para defini-lo, porque um qualifica a profundidade e a intensidade de sua reflexão e o outro a eficácia e a transcendência de sua obra, energicamente dedicada a servir os mais elevados interesses da cultura de nossa América. [...] temos percebido nele continuamente as preocupações do americano integral [...] que nunca separa os conceitos de cultura e de liberdade” (ROMERO apud ZEA, 1988a, p. 16).

nas décadas seguintes, seria bastante reconhecido em razão das influências que exercia: “Não seria um exagero dizer que Leopoldo Zea, fora a bajulação, significa, para as gerações atuais da América Latina, o que foi José Enrique Rodó para aquelas do início do século” (MILIANI, 1971, p. 99). Noutros termos, foi o caráter latino-americanista da obra de Zea que o fez conhecido e reconhecido como intelectual, como um intelectual *latino-americanista*.¹¹

A relação com a vida política mexicana e reconhecimento internacional

Concomitantemente com os trabalhos de intenção filosófica e de interpretação e divulgação do pensamento hispano-americano, Zea continuou publicando, em diversos periódicos, textos críticos sobre o sistema político de seu país. Por isso, em uma tentativa de cooptação, em 1954, o então presidente do comitê executivo do Partido Revolucionário Institucional (PRI), Rodolfo Gonzáles Guevara, convidou Zea a participar da assembleia regional do partido. De acordo com o próprio intelectual mexicano, ele, a princípio, relutou em aceitar o convite, por acreditar que seu trabalho não se dirigia para a vida política propriamente dita, mas Gonzáles o convenceu a ir à assembleia expor suas ideias como intelectual. Então, o jovem doutor em Filosofia aceitou e foi à reunião discorrer a respeito da participação do intelectual na política.¹² Em seu discurso, Zea sustentou que o intelectual deveria participar da política, mas sem renunciar à sua qualidade como tal, sem abandonar seu papel crítico, sem ser subservente ao partido. Não deveria aceitar postos e funções apenas como prêmio pela sua vinculação, ou mesmo pela sua atuação partidária, deveria apenas, se fosse o caso, exercer cargos para os quais estivesse qualificado, nos quais pudesse contribuir para com a sociedade (ZEA, [1956] 1999, p. 238).

¹¹ Como tem afirmado Ruedas de La Serna (1992, p. 227), “sua obra como pensador, como educador, como um incansável promotor do projeto de integração da América Latina [...] tem sido amplamente reconhecida por muitos anos, tanto no México quanto internacionalmente”.

¹² O discurso de Leopoldo Zea na assembleia do PRI foi pronunciado em 27 de novembro de 1955 e publicado pela primeira vez nos *Cuadernos de Orientación Política*, n. 2, de 1956.

Em 1958, parece iniciar a fase de Zea como intelectual que gravita em torno do Estado. Nesse mesmo ano, Adolfo López Mateos, do PRI, foi eleito presidente da República mexicana e, algum tempo depois, foi criado no partido o Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES), cuja direção foi oferecida a Leopoldo Zea. Diante de seus questionamentos sobre o que poderia fazer em tal instituição, num partido nada democrático e muito menos aberto ao povo, o presidente López Mateos lhe disse que era “ali onde poderá começar a democratização do partido” (ZEA, 1988a, p. 16). Zea aceitou o convite de forma relutante, mas o intento fracassou, pois as ações e represálias no partido demonstravam que muitos membros acreditavam que o povo mexicano não estava preparado para participar diretamente da direção da política nacional. Assim, Zea apresentou sua carta de demissão afirmando que só admitiria colaborar com aquele governo se não houvesse qualquer tipo de retaliação às suas críticas e ações intelectuais (ZEA, 1988a, p. 16).

Em 1960, depois de falida a intenção de democratização do PRI, Zea foi convidado, pelo presidente López Mateos, para ser diretor geral de Relações Culturais da Secretaria de Relaciones Exteriores del México, cargo que assumiu sem fazer muitas exigências, pois acreditava que sua contribuição para com a sociedade mexicana seria, sobretudo, por meio da cultura (ZEA, 2001e). À frente dessa instituição, divulgou a cultura e a arte mexicanas em diversos países da Europa, levando a *Exposición de Joyas de Arte Mexicana* a Paris, Roma e Copenhague. Mesmo estando na direção dessa instituição, Zea não deixou de publicar e organizar livros e congressos nos quais a temática latino-americanista era central (ZEA, 1989).

Em 1961, Zea participou de uma missão de aproximação com os povos recém-libertos da África, quando entrou em contato com o pensamento africano e com as ideias do Movimento de Negritude. Em tal período, conheceu diversos pensadores africanos e caribenhos (Leopoldo Sedar Senghor, do Senegal; Aime Cesaire, da Martinica; Kwame N’ Krumah,

de Ghana e outros).¹³ Além disso, aprofundou seu diálogo com a obra de Frantz Fanon (1925–1961), a qual divulgou em seu *El pensamiento latinoamericano* (1965) e, mais tarde, em *Fuentes de la cultura latinoamericana* (1993). Em 1964, foi à Ásia na chamada *Misión de la Amistad*. Por consequência desses contatos, o pensamento que tinha com relação à América Latina foram, cada vez mais, inserindo-se em uma concepção de mundo maior: já na década de 1960, configurou-se em seu pensamento uma visão terceiromundista, mas com as bases calcadas no latino-americanismo.

Em 1966, renunciou ao cargo de diretor nas Relações Exteriores, bem como a indicações para outros postos políticos e diplomáticos, para dedicar-se, exclusivamente, à vida acadêmica. No mesmo ano, passou a ocupar a direção da Faculdade de Filosofia e Letras da Unam e, logo depois, em 1970, tornou-se diretor de Difusão Cultural da mesma universidade. Segundo ele, não era necessário estar no governo para continuar seu projeto de divulgação da cultura latino-americana para a América Latina e para o mundo (ZEA, 1988a, p. 17).

A partir de então, direcionou-se unicamente à escrita, à organização e à publicação de obras em que o pensar a América Latina fosse a tônica. Suas ações e obras foram reconhecidas em diversas homenagens e prêmios. Como reconhecimento nacional, ele foi designado pelo título de *Maestro Emérito* em 1970 e recebeu o *Premio Nacional de Ciencias y Artes*, em 1980, além do título de doutor *honoris causa* pela Unam em 1985. Somam-se a essas as várias honrarias internacionais: em 1984, foi nomeado doutor *honoris causa* pela Universidade Sorbonne, em Paris, e também pela Universidade de Moscou; foi agraciado com o mesmo título, em 1985, no Uruguai; em 1996, no Chile e, nesse mesmo ano, em Atenas — o que ele considerou ser o seu mais alto reconhecimento. Recebeu ainda a *Legión de Honor da França* (1964), *El Sol del Perú* (1966), a *Orden del Libertador*

¹³ Fruto dessa aproximação com os pensadores africanos, publicou em 1961 um artigo intitulado “Negritud e indigenismo”, reproduzido mais tarde, em 1993, em *Fuentes de la cultura latinoamericana*.

(1982) e a *Orden Andrés Bello* (1985) na Venezuela. Ademais, foi condecorado na Itália (1963), na Iugoslávia (1963), na Espanha, com a *Orden de Alfonso el Sabio* (1985), e no Brasil, com o Prêmio do Memorial da América Latina (1989) e a medalha de Rio Branco (2000). Todos os prêmios foram outorgados a Leopoldo Zea, para além das relações políticas que mantinha com diversos atores, em razão do seu latino-americanismo, de seu reconhecimento como intelectual e ainda do caráter e da projeção que suas ações e obras assumiram no panorama latino-americano e mundial. Ainda em 2002, Zea foi homenageado pelo Senado do México.

Em síntese, Zea assumiu diversas características que o termo intelectual apresentava na época, pois foi acadêmico, crítico (sobretudo, do imperialismo), conservador (em questões políticas), pensador que gravitava em torno do Estado e, sobretudo, engajado em uma causa, a causa latino-americanista. Desde os seus primeiros trabalhos até os últimos, a reflexão sobre a América de origem ibérica sempre foi uma constante em seu pensamento. Nesse caminho, os acontecimentos socioculturais de seu tempo e as relações que estabeleceu com a intelectualidade que lhe era contemporânea tiveram uma forte ação sobre seu direcionamento intelectual.

Em suma, foi no contexto da Revolução Mexicana que Zea entrou em contato com o nacionalismo defendido por vários intelectuais e foi por meio das ações e das leituras de Vasconcelos que ele aprendeu a conhecer e a admirar a cultura mexicana e latino-americana. A relação com Samuel Ramos como também o estudo de suas obras e a participação em seus cursos, em que Ortega y Gasset era uma constante, levaram-no a postular o circunstancialismo como uma base do seu pensamento. Não menos importantes foram seus contatos com Antonio Caso e Alfonso Reyes, que o incentivaram e abriram seu caminho na vida acadêmica tanto na Unam quanto no universo intelectual mais amplo. Entretanto, foi o filósofo espanhol José Gaos, exilado no México desde 1938, quem mais contribuiu para o desenvolvimento do pensamento latino-americanista de Leopoldo Zea, fornecendo não só os instrumentos de fundamentação teórica para suas análises, como também o incentivo e o apoio para as temáticas nacionais e latino-americanas.

3

Tempo de crise, tempo de identidade

Na esfera das relações intelectuais — em que os *homens de letras*, de uma dada época e lugar, se influenciam mutuamente —, a preponderância de José Gaos na formação do pensamento latino-americanista de Leopoldo Zea é algo evidente. Foram, sobretudo, os diálogos com o mestre espanhol e seus ensinamentos filosóficos, especialmente o historicismo, que direcionaram a reflexão do jovem Zea para a perspectiva nacional e latino-americana. Todavia, não se pode negligenciar o contexto mais amplo do mundo social e político de sua época. Os acontecimentos do período histórico em que Zea começou a escrever podem ajudar a compreender como se deu o processo de sua formação latino-americanista, ou seja, de construção de seu projeto identitário.

Sobre a questão do projeto identitário, é interessante observar que a problemática das identidades vem ganhando um terreno cada vez maior no campo das Ciências Humanas e afins. Nas últimas décadas, antropólogos, psicólogos, sociólogos, filósofos e historiadores, entre outros cientistas da cultura, têm tentado compreender como se dão os processos de formação, fixação e transformação das identidades, criando conceitos e categorias de análise que deem conta de explicar esse fenômeno humano tão complexo.

Nessas discussões, muitos autores que trabalham com objetos ligados ao campo de pesquisa sobre a etnicidade, a “raça”, a nacionalidade, o gênero, a intelectualidade, enfim, ligados de algum modo ao campo de discussão das identidades, têm apontado as diversas transformações que

a chamada globalização e/ou mundialização vem causando no processo de construção das identidades (HALL, 1997; CASTELLS, 1999; YÚDICE, 2000; MARTINS, 2002).

Sem negar que é na alta modernidade que as transformações se processam com maior velocidade, criando constantes crises de identidade, podemos mapear, no entanto, outros momentos em que esse aspecto de algum modo tornou-se problemático. Como tem mostrado o sociólogo chileno Jorge Larraín Ibañez (1996), a América Hispânica já nasceu sob o signo da crise identitária: desde a conquista até o século XX, tal questão permeia a sua história. O autor tem mostrado que nessa história é possível localizar no mínimo quatro períodos de crise que, efetivamente, levaram a identidade a ser um problema.¹

Para Larraín Ibañez (1996, p.130), “a pergunta pela identidade cultural não costuma surgir normalmente em situações de relativa estabilidade e autossuficiência. Para que surja, requer-se um período de crise e instabilidade”. Leopoldo Zea nasce e vive em um período da história mexicana marcado por fortes conturbações e cheio de agitações nas mais variadas esferas do mundo social: guerra civil (confronto entre as várias facções da revolução); golpes de governo (Madero, Huerta, Carranza e outros); revolução artística (Muralismo nas artes, movimentos literários); mudanças intelectuais (o Ateneu da Juventude, as ações de Vasconcelos e de Samuel Ramos e a chegada dos exilados espanhóis). Esses eventos, em seu conjunto, inquestionavelmente, contribuiriam para a configuração de um período de crise de identidade no México coincidente com o momento de formação intelectual de Zea.

No entanto, além de todo esse processo de mudanças na vida nacional, não podemos deixar de destacar o impacto que certos acontecimentos em âmbito internacional provocaram na vida intelectual

¹ O primeiro período de crise da identidade nessa região, segundo o autor chileno, foi o período da conquista e da colonização; o segundo, o período de independência e constituição dos Estados nacionais; o terceiro, o período entre as duas grandes guerras; o quarto e último momento é identificado, por volta dos anos 1970, com o fracasso dos regimes populistas, a paralisação do processo de industrialização e a deflagração de uma série de golpes militares (LARRAÍN IBAÑEZ, 1996, p. 130).

mexicana e latino-americana do século XX. Acontecimentos estes que não podem ser descartados e desprezados na compreensão da vida intelectual ibero-americana dos anos 1920 aos anos 1950. Um intelectual que é testemunha desse período, o filósofo brasileiro João Cruz Costa, afirmou que

não devemos esquecer que a guerra de 1914–1918, entre outros resultados para os nossos países da América Latina, vivificou em nós o desejo de emancipação intelectual. Nas décadas de 20 e 30, e também no final da Segunda Guerra Mundial, muitos dos nossos hábitos intelectuais se modificaram. O que está mais próximo de nós começa a ganhar um significado até então pouco conhecido. Nossa história entra em um primeiro período de revisão e as ideias são consideradas sob uma nova luz. (CRUZ COSTA, 1977, p. 80–81).

Como mostra Cruz Costa (1977), o período que compreende a Primeira e a Segunda Guerra Mundial não pode ser menosprezado para a compreensão do processo de construção das identidades na América Latina da primeira metade do século XX. Foram esses acontecimentos cataclísmicos que acentuaram, em boa medida, uma postura positiva dos intelectuais latino-americanos em relação às produções culturais autóctones — evidentemente, essa ideia de cultura autóctone deve ser relativizada, na medida em que toda cultura resulta de hibridismos culturais. É nesse período que o edifício da *Belle Époque* da civilização europeia se desmoronou, e os olhos dos vários intelectuais ibero-americanos, acostumados a estar postos em direção à cultura do velho continente, viraram-se para seus países e passaram a construir discursos de uma suposta cultura não apenas nacional mas também latino-americana. Zea não esteve apartado dessa nova postura.

A Primeira e a Segunda Guerra Mundial: o processo de volta para si

O discurso de construção da ideia de uma identidade latino-americana não é novo no pensamento hispano-americano. Já no século XIX, senão no XVIII,² era possível perceber o germinar desse tipo de discurso

² Ver Gerbi (1996).

em algumas regiões da América espanhola. Em meados do século XIX, pensadores como Francisco Bilbao (1823–1865), José María Torres Caicedo (1811–1876), José Martí (1853–1895) e José Enrique Rodó (1871–1917), entre outros, começaram a afirmar a valorização dos elementos que, segundo eles, eram constitutivos da América hispânica em relação ao que consideravam ser a outra América (EUA).

Contudo, foi no início do século XX, até seu segundo quartel, de maneira mais sistemática, que tais proposições, com certas variações, ganharam maior força em meio à intelectualidade hispano-americana. Foi no cenário da Primeira e da Segunda Guerra Mundial que tais representações se difundiram mais. Dito de outra forma, as duas grandes guerras não criaram o problema da identidade na América Latina, mas, sem dúvida, dinamizaram-no, catalisaram-no e o potencializaram.

Assim sendo, algumas falas dos contemporâneos da época são representativas do sentimento que começava a nascer e a afirmar-se no seio da intelectualidade latino-americana: no Brasil, Afonso Arinos (1868–1916), logo após a eclosão da Primeira Guerra, afirmava:

Nestes dias de eclipse da grande civilização do século XX, ficou provado que os maiores, os mais belos, os mais ricos monumentos da superfície da terra se arrasam e pulverizam como as construções das crianças em folga na areia dos nossos jardins [...] A desventura alheia nos aconchega uns aos outros. Aproveitamos desse momento para nos conhecermos. Durante um século estivemos a olhar para fora, para o estrangeiro: “olhem agora para nós mesmo”. (ARINOS apud CRUZ COSTA, [1956] 1967, p. 401).

Pouco tempo depois, outro autor brasileiro, o poeta Ronald de Carvalho (1893–1935) foi mais enfático no convite: “Deixemos de pensar em europeu. Pensemos em americano.” (CARVALHO apud CRUZ COSTA, [1956] 1967, p. 401).³

³ Deve-se dizer que o poeta e futuro diplomata brasileiro foi muito influenciado pelas ideias que José Vasconcelos expôs quanto de sua vinda ao Brasil em 1922. Carvalho também esteve no México a convite de Vasconcelos para conhecer o trabalho que o educador mexicano vinha empreendendo naquela nação (CRESPO, 2003, p. 197).

Na América Hispânica, conforme José Luis Gómez-Martínez (1998), já no início do século XX, era possível destacar a formação de três focos de irradiação cultural claramente definidos: o mexicano, o peruano e o argentino. Para o autor, tais focos se forjaram a partir de 1915 e se encontravam não somente tensionados pela realidade histórica de cada país como também incentivados pelo desprestígio dos valores europeus trazidos pela Primeira Guerra Mundial.

De um a outro extremo do subcontinente hispano-americano, havia certo reconhecimento de uma identidade comum que invertia o processo de reconhecimento nacionalista que caracterizou o século XIX, em uma marcha agora para o entendimento subcontinental. Tal questionamento emergiu onipresente e vigoroso no México pós-revolucionário por meio da literatura e da nova arte mural mexicana, que descobriu e revelou dimensões estéticas autóctones antes desconhecidas, ou desprezadas, em que a América Latina parecia naquele momento querer se ver e se sentir.

No âmbito peruano, Manuel González Prada (1848–1918) e José Carlos Mariátegui (1895–1930) injetaram uma preocupação social no discurso axiológico ibero-americano, numa forte defesa do elemento indígena. Nesse período, ainda se somava a isso a expressão europeia de rebelião: “eu sou eu e minha circunstância, e, se eu não a salvo, não me salvo a mim”, formulada por José Ortega y Gasset, a qual fundamentava o novo diálogo com o velho continente e se convertia no estandarte de independência cultural ibero-americana.

Ao final dos anos 1930 e início dos anos 1940, a efervescência intelectual provocada pelos anos anteriores continua em um ambiente que vai se formando — ou confirmando-se — com os ares de um novo acontecimento cataclísmico. Naqueles anos, dava-se início, ou continuidade, na Europa a um evento que não só daria sequência aos horrores dos anos 1914–1918 (HOBSBAWM, 2000) como também serviria, na América de origem hispânica, como um catalisador de todo o processo que vinha se gestando.

Como afirma Luiz Roberto Lopez (1987, p. 21), a Segunda Guerra Mundial parecia confirmar a *Decadência do Ocidente* de que falava

Oswald Spengler. Parecia se confirmar que o mundo ocidental deixaria de ser irradiador de cultura para ser dinamizador de barbáries. Segundo o historiador social Eric Hobsbawm (2000, p.30), “a humanidade sobreviveu. Contudo, o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial”. Nessa época, na Segunda Guerra Mundial, nas palavras de um importante interlocutor de Zea,

houve um evento catalisador: a queda da França em junho de 1940, somado à própria eclosão da guerra no ano anterior. O conhecido tópico spengleriano da “decadência do Ocidente”, cogitado durante vinte anos sob a forma de mito distante, assumia de repente uma aparência devastadora: o colapso, com todos os seus valores essenciais, da até então capital cultural da América Latina independente. Tornou-se imperativa para muitos a volta para o interior de si mesmos. (ARDAO, 1991, p. 9).

Percebe-se, pela fala de Ardao, que, com a queda da capital cultural mundial, Paris, no contexto da Segunda Grande Guerra, o intelectual (nas várias acepções do termo) da América Latina encontrava-se golpeado pela derrocada dos valores tidos como essenciais da vida civilizada. Diante desse vazio, boa parte da intelectualidade começava a acreditar na ideia spengleriana de decadência do ocidente e construía um discurso de valorização da suposta identidade nacional e/ou latino-americana.⁴ Esse discurso, que vinha se gestando em separado no México, na Argentina, no Peru e em outros países ibero-americanos, principiava a se espriar em âmbito continental. Como chama atenção Ardao (1980, p. 12): “a crise europeia acelerou ao mesmo tempo que unificou o processo”.

⁴ Basta ver as obras dos intelectuais hispano-americanos dos anos 1920 aos anos 1950. Há os argentinos Alejandro Korn, com seu ensaio *Nuevas bases* (1925) e *Filosofía argentina* (1927); Enrique Martínez Estrada, com *Radiografía de la Pampa* (1942); Francisco Romero, com *Sobre la filosofía en América* (1950). Registra-se também o peruano José Carlos Mariátegui, com o seu *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana* (1928), além dos mexicanos José Vasconcelos, com *Larazacósmica* (1928); Samuel Ramos, com *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934); Leopoldo Zea, com *El Positivismo en México* (1943); Emilio Uranga, com *Análisis del ser del mexicano* (1948); Octavio Paz, com *El laberinto de la soledad* (1950), entre outros.

Para Cerutti Guldberg (1986), a América Latina havia iniciado já sua colaboração no diálogo da cultura universal e, diante do vazio deixado pela Europa, sentiu a necessidade de participar como voz criadora, de contribuir com o próprio discurso axiológico, o que fica evidenciado na reivindicação de um dos contemporâneos dos acontecimentos, Alfonso Reyes: “digo para o tribunal de pensadores internacionais que me ouvem: reconheça-nos o direito à cidadania universal que já conquistamos” (REYES apud ZEA, 1972, p. 39).

Como se percebe, com a crise do paradigma cultural europeu, juntamente com a efervescência sociocultural provocada pelo período revolucionário mexicano, fazia-se imprescindível, aos olhos da intelectualidade dos anos 1940 e 1950, o questionamento de sua própria existência como produtora de uma cultura particular. Era necessário refletir sobre suas produções intelectuais e culturais, sobre sua identidade.

A Segunda Guerra Mundial na visão de Leopoldo Zea

Zea, como homem de seu tempo, não estava alheio às turbulências e às crises provocadas pela Segunda Guerra Mundial. Tendo vivido e presenciado os mesmos marcos e elementos históricos, sociais, culturais e políticos vivenciados pela intelectualidade de sua época, não poderia deixar de posicionar-se ante tais acontecimentos. Em 1952, ele dizia que

a Segunda Guerra Mundial é caracterizada pela violência organizada, pelas formas sutis e bárbaras que são usadas para acabar com o homem [...] destrói-se o homem em seu corpo e em sua alma. Neste mundo, tudo é possível; já não se tem qualquer segurança. Já não há valores fixos para os quais apelar. [...] todos os valores são invertidos, tornando-se superiores aqueles que expressam o engano. [...] Em face deste mundo, os povos de nossa América, e o México entre eles, percebem que não são tão atrasados nem tão carentes de valores, como se vinha supondo. (ZEA, [1952] 1974a, p. 40).

A Grande Guerra, para Zea, havia mostrado que o centro irradiador de valores da civilização adotava ações que destoavam desses mesmos valores.

Eram capazes de criar violência que destruía não só os corpos mas também as ideias que o próprio Ocidente disseminava. Aos seus olhos, com essas ações descobria-se que o homem da América Latina não era tão atrasado e, portanto, seria possível a valorização da cultura latino-americana.

Na realidade, desde os primeiros anos da Grande Guerra, em 1941, tal acontecimento acentuava em Zea uma preocupação com a crise europeia e com a possibilidade de pensar em uma cultura própria.⁵ A concepção do vazio provocado pela queda dos valores propalados pela Europa era uma constante no pensamento zeano nesse período, tanto é que um ano depois, em 1942, em pleno desenrolar da guerra no continente europeu, em seu artigo “En torno a una filosofía americana” na revista *Cuadernos Americanos*, faz a seguinte afirmação: “A América vivia comodamente à sombra da cultura europeia. No entanto, essa cultura estremece em nossos dias [...] o homem americano que viveu tão confiante descobre que a cultura na qual ele tinha se apoiado o decepciona, encontra-se com um futuro vazio” (ZEA, 1942, p.166).

Para Zea, o declínio do paradigma orientador europeu, catalisado pela guerra total — para usar uma expressão de Hobsbawm (2000) —, fazia com que o homem americano (incluindo o próprio pensador mexicano) se sentisse num vazio, se sentisse em uma crise cultural, numa crise de identidade. Assim, alguns anos depois, em um ambiente ainda de fortes lembranças dos acontecimentos das décadas anteriores, o pensador mexicano dizia: “O homem americano se encontra com uma série de artefatos, de ideias mortas, sem valor para aqueles que foram os seus autores” (ZEA, [1952] 1974a, p.11). Na sua perspectiva, haveria então que eleger entre continuar com tais ideias ou salvá-las, reinterpretando-as segundo a própria realidade latino-americana. A resposta de Zea foi afirmativa à segunda opção. Em *América como conciencia* (1953), ele dizia que, “na verdade, é agora, nesta crise em que se encontra a cultura

⁵ De acordo com o próprio Zea (1988a, p.17), sua “reflexão iniciada em 1941 tem como horizonte a Segunda Guerra Mundial, quando vão se anulando valores que eram apresentados como universais, deixando o homem desta América em plena orfandade, forçado a refazer, a reconstruir o que parecia definitivo”.

em geral, que nossa contribuição pode ser valiosa, como o será a de todos os povos que tenham consciência dessa responsabilidade inescapável” (ZEA, [1953] 1972, p. 43).

As ideias que, já nas primeiras décadas do século XX, circulavam na esfera intelectual latino-americana foram reafirmadas nos anos 1940 no decurso da crise cultural provocada pela Segunda Guerra Mundial. Nessa lógica, a percepção da queda do paradigma civilizador europeu levava a intelectualidade latino-americana, no seio dela a mexicana, a propor o que considerava ser um maneira mais profunda de pensar o próprio ser latino-americano, como também o mexicano, e sua identidade.

O Hiperión

É no ambiente dos anos 1950 que, conforme Zea, renova-se e se afirma, na América Latina, a pergunta sobre a possibilidade ou sobre a existência de uma filosofia, de uma literatura, de uma ciência, de uma cultura que possam ser consideradas como próprias. Começou a se colocar que o homem latino-americano tinha um *logos*, uma capacidade de pensar e de expressar, como qualquer outro homem e que, como tal, era capaz de dar sentido ao seu próprio ser (ZEA, 1988a, p. 18).

Deve-se destacar, no entanto, que, num primeiro momento, nota-se em Zea uma forte volta à perspectiva nacional. Em 1952, ele dizia que “esta mesma crise da cultura europeia e de suas filosofias dota os novos estudos da filosofia com um instrumental de compreensão para melhor capturar o humano do homem que está inserido na circunstância mexicana” (ZEA, [1952] 1974a, p. 41). O discurso de uma suposta cultura nacional se inicia no final da década de 1940, mais especificamente em 1949, quando Zea e outros pensadores mexicanos, com o apoio de Samuel Ramos e, principalmente, de José Gaos, criaram um movimento filosófico que partia da pergunta ontológica: “O que é o mexicano?”. Segundo o líder do movimento, era uma interrogação sobre a identidade do homem concreto, do homem do México (ZEA, 1988a, p. 18).

O grupo de jovens filósofos, dentre os quais se destacam Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, Ricardo Guerra, Fausto Vega, Salvador Reyes Nevárez e Luis Villoro, autodenomina-se Hiperión. Influenciados pelas obras e orientações de Samuel Ramos (principalmente em função de sua obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, de 1934) e fundamentados no existencialismo, sobretudo de Jean-Paul Sartre, e no historicismo alemão de matriz diltheyniana, buscavam estudar o México numa perspectiva filosófica, acreditando que partindo do particular chegar-se-ia ao universal. Produziram e organizaram diversos estudos e conferências que depois foram reunidas por José Gaos em seu livro *En torno a la filosofía mexicana* (1953).

Nesses anos, mesmo não fazendo parte do Hiperión, houve a publicação de diversas obras com a mesma linha de pensamento, com destaque para o livro *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, publicado pela primeira vez em 1950. Ainda nessa época, Zea escreve vários trabalhos em que confronta a sua ideia de cultura mexicana com o desenvolvimento cultural ocidental, entre eles *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) e *El Occidente y la conciencia de México* (1953), obras claramente influenciadas pelas leituras que vinha fazendo de Arnold Toynbee.⁶ Zea já mantinha contato com o filósofo britânico desde 1945, época em que havia lhe enviado uma cópia de *El Positivismo en México*, por sugestão de Gaos.

Porém, o Hiperión se dissolveu em 1953 e Zea voltou-se com maior afinco a uma temática mais ampla, a temática latino-americana. Publicou, ainda em 1953, *América como conciencia*, em que defendeu a proposição da tomada de consciência histórica como mecanismo de libertação cultural da América Latina. Não obstante, é interessante frisar que essa retomada da temática mais ampla não significou que o pensador mexicano deixaria de desenvolver reflexões sobre a temática da cultura nacional.

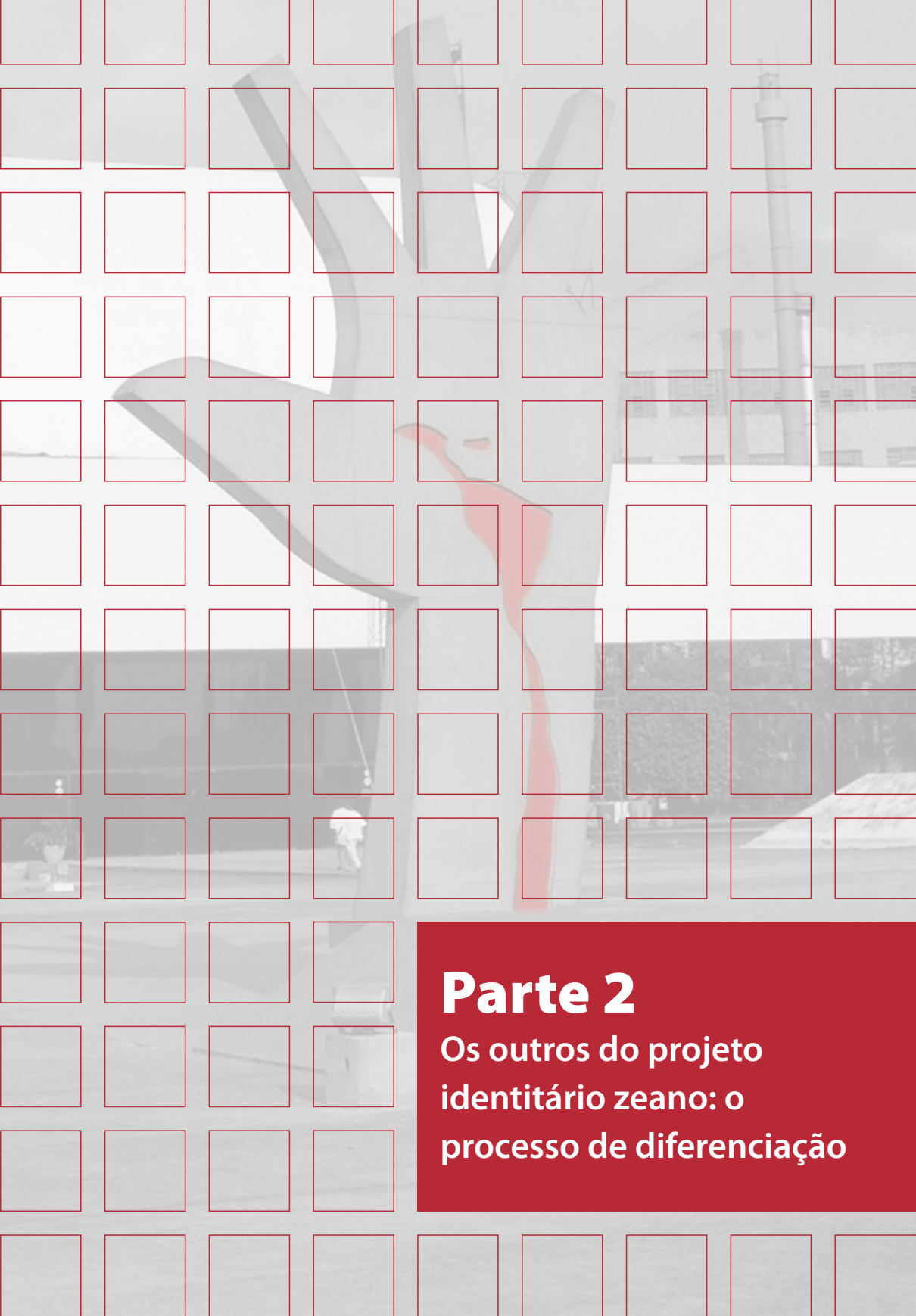
⁶ O primeiro contato pessoal de Zea com Toynbee foi em 1953, quando o filósofo britânico viajou ao México. No mesmo ano, Zea foi convidado pela Unesco a visitar sua sede em Paris. Chegando à capital francesa, conheceu Maurice Merleau-Ponty, Fernand Braudel, Jean-Paul Sartre e outros filósofos e intelectuais franceses e britânicos (ZEA, 2003).

Nota-se que, desde as primeiras publicações de Zea, existe um misto de produções voltadas para o que ele entendia como realidade mexicana e realidade latino-americana. O que ocorreu na produção intelectual zeana foi a formação de círculos concêntricos, em que a temática da cultura nacional estava para a da cultura latino-americana tal qual a temática da cultura latino-americana estava para a da cultura nacional.

Na verdade, Zea compreendia a cultura e a realidade latino-americanas como natural extensão de sua cultura e realidade nacional e vice-versa. Refletir sobre a cultura nacional de seu país, na perspectiva do intelectual mexicano, não era única e exclusivamente refletir sobre a cultura mexicana e seu ser, mas também contribuir para a compreensão de uma das facetas da América Latina.

Em síntese, percebe-se que o contexto histórico em que Zea estava inserido foi por excelência um contexto de crise, um tempo de crise das identidades. As condições criadas pela Revolução Mexicana, sobretudo o ambiente cultural configurado por ela, juntamente com todo o abalo ocasionado pela Primeira e pela Segunda Guerra Mundial, produziram um ambiente propício para o surgimento de discursos de construção e/ou reconstrução da identidade latino-americana. Zea não ficou imune a tais acontecimentos. Com toda sua bagagem intelectual, constituída em um diálogo com a intelectualidade hispano-americana, teria os meios para elaborar um projeto identitário que dialogasse com tal contexto, que tivesse como base o latino-americanismo.

Foram todas as características próprias de sua relação com essa temporalidade histórica que o levaram a tornar-se mais que um estudioso do passado hispano-americano. Zea tinha outro objetivo a atingir, o que ele, já nos anos 1940, chamava de tomada de consciência. Uma tomada de consciência de um dado passado, de uma dada realidade de exclusão, dominação e dependência, que possibilitasse a afirmação da peculiaridade e, ao mesmo tempo, da universalidade dessa América que ele começava a denominar Latina. Era tal tomada de consciência histórica, a seu ver, que levaria à emancipação cultural, à integração dessa região e, concomitantemente, à afirmação de sua identidade.



Parte 2

Os outros do projeto
identitário zeano: o
processo de diferenciação

O contexto histórico e sociocultural da formação intelectual de Leopoldo Zea foi marcado, sobretudo, pela crise das identidades. Em razão de abalos provocados por eventos históricos nacionais e internacionais, esse contexto suscitou o questionamento sobre a identidade do mexicano, do hispano-americano e/ou do latino-americano a ser uma constante naquele período. Em meio a tal crise identitária, fez-se necessária, para muitos intelectuais da época, a afirmação de sua própria identidade cultural. Junto às indagações, afirmações e elaborações simbólicas, que puderam dar os contornos demarcatórios do que seria a América Latina, construiu-se também um discurso do que ela não era ou, pelo menos, do que ela não deveria ser.

A propósito dessa discussão, é interessante lembrar que, segundo alguns teóricos da identidade — especificamente, Hall (1997), Tadeu da Silva (2000) e Woodward (2000) —, todo discurso identitário, ao se afirmar, constrói, automaticamente, o outro nessa asserção. Ou seja, quando um sujeito (indivíduo ou povo) diz o que ele é, está também dizendo o que não é. Ao dizer “sou brasileiro” — ou qualquer outra nacionalidade —, esse sujeito está também dizendo que não é chinês, estadunidense, francês etc. A gramática lhe permite o ocultamento da diferença. Contudo, ela existe e, em muitas ocasiões, é sobre ela que se define o campo identitário de um povo, determinando quem entra e quem está fora de tal campo. Inevitavelmente, a identidade é edificada sobre a demarcação da diferença, sobre a constituição do outro, mesmo que esse outro não seja coisificado em uma generalização absoluta de sua negação.

Nessa perspectiva, analisar um projeto identitário sem buscar compreender como se dão as construções de seus outros é cair na armadilha da falsa percepção de que as identidades são autorreferenciais, de que elas se fundam única e exclusivamente sobre si mesmas. Ao estudar um projeto de constituição de uma identidade cultural, deve-se ter em mente que a demarcação da alteridade vale-se de múltiplas ferramentas,

de variadas linguagens (textuais ou não) e, principalmente, de diferentes formas discursivas. Todo projeto identitário tem seu outro. Este, muitas vezes, aparece de maneira clara no discurso de enunciação da identidade, contudo, em outras situações, pode ser que ele não esteja devidamente demarcado como outro, pode ocorrer que a demarcação esteja no *não dito*, no não explícito. Pode ocorrer, como têm proposto alguns teóricos do discurso, como Dominique Maingueneau (1989, p. 31), que, no espaço discursivo, o outro não seja apenas um fragmento localizável; na verdade, não é necessário que ele seja atestável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. É em razão disso, portanto, que Helena Nagamine Brandão (1997, p. 75) afirma que a relação com o outro deve ser percebida, independentemente de qualquer forma de alteridade marcada e perfeitamente perceptível. É possível, por exemplo, que a conformação do outro ocorra na manifestação contrária à acusação de inferioridade ao que é tido como próprio, na resposta à negação do eu. A resposta às ideias pejorativas, àquilo que se considera serem inverdades, ao discurso de legitimação de uma suposta inferioridade do que é tido como valor identitário de um povo ou um grupo, constitui-se numa via de mão dupla. É, na realidade, uma afirmação do eu e, ao mesmo tempo, uma construção do outro. É uma resposta-afirmação a si mesmo e ao outro.

Assim, de um modo geral, pode-se dizer que a identidade é indissociável da diferença; a construção de uma vale-se da apreensão da outra. Mesmo que a diferenciação não seja absoluta, ela existe e é sobre ela que se fundam os projetos identitários. Por isso, Liliana Giorgis (1993) tem proposto que, no lugar de identidade, trabalhe-se com a ideia de processo de identificação/diferenciação. A nosso ver, é por esse processo que se realiza a construção das identidades, na medida em que esta nunca é um ato ou um acontecimento isolado, é antes um processo, cheio de contradições, continuidades e rupturas, que se faz e se desenvolve conforme a lógica própria das produções culturais. A construção do projeto identitário

zeano não poderia ser diferente: também construiu seu outro, também teve na demarcação da diferença a asserção da identidade. É certo, todavia, que, diferentemente do discurso clássico da homogeneização e absolutização da diferença, o discurso identitário de Zea, com nuances do decorrer do tempo, caracterizou-se pela relativização, pela afirmação do que considerava ser negativo no outro, sem que isso implicasse sua monolítica negação.

Ao que parece, na proposição do projeto de Zea, o outro era todo aquele que guiasse suas ações por uma concepção exclusivista de seus próprios valores, ideias e direitos e que, em função disso, se negasse a reconhecer esses mesmos valores, ideias e direitos aos outros povos e grupos. Isto é, eram os povos que afirmavam a universalidade de seus mais altos valores — como o direito à liberdade e à justiça —, mas, na relação com os demais povos, recusavam esses valores a eles. No pensamento zeano, a contraposição ao outro dava-se mais propriamente a respeito de certas atitudes e ideias que esse outro assumia na relação com os povos da América Latina.

Paradoxalmente, no discurso zeano, esse outro se materializou em dois outros que, em essência, tornavam-se apenas um. Se, por uma perspectiva mais concreta, pode-se dizer que os outros do projeto de Zea eram a Europa Ocidental e os Estados Unidos da América, por outra, no campo das ideias, observa-se que ele concebeu quase que apenas um único outro. Isso, em primeiro lugar, porque, aos olhos do intelectual mexicano, ambos tinham projetos que eram altamente excludentes e defendiam seus valores somente para atender a seus próprios interesses e proveitos, e, em segundo lugar, porque os Estados Unidos eram compreendidos por Zea como um prolongamento da Europa Ocidental, eram os continuadores das concepções e ideias exclusivistas que se traduziriam na permanência das ações imperialistas sobre a América Latina e sobre outros povos. Assim sendo, em sentido amplo, o outro do projeto identitário de Zea era

o que ele postulava genericamente como exclusivismo ocidental, mas não num simples dualismo entre Ocidente e Oriente. A relação dava-se entre mundo ocidental¹ e não ocidental.²

De maneira histórica concreta, pode-se dizer que a Europa assumiu uma imagem de outridade no projeto zeano, de forma mais explícita, nos anos 1950. Já os Estados Unidos se constituíram como elemento antagônico do projeto identitário de Zea no contexto da Guerra Fria, o que se intensificou, sobretudo, no início da década de 1960, em razão de sua afirmação insular de liberdade e democracia, que se desdobrava em uma política imperialista e intervencionista sobre a América Latina.

¹ Tido como o mundo que iniciou e desenvolveu os valores da modernidade (compreendida, sobretudo, como ciência, técnica de transformação da natureza e modelo político assentado nas ideias de liberdade, igualdade, democracia e autodeterminação dos povos etc.), mas que também os negou na expansão sobre outros povos. Alguns dos países que apareciam na obra de Zea sob esse designativo eram a França, a Alemanha, a Holanda e, principalmente, a Inglaterra; no pós-1950, com maior evidência, os Estados Unidos da América.

² Assim, mais que os orientais, essa expressão buscava representar os povos colonizados e neocolonizados, em sentido amplo, pelo Ocidente.

4

Projeto colonizador da Europa Ocidental

Para Leopoldo Zea, até meados do século XX, a cultura europeia ainda era tida na América Ibérica como uma cultura superior, como o paradigma cultural por excelência. Era nessa matriz que os ibero-americanos espelhavam-se para seguir os rumos do que era tido como o mundo do progresso e da civilização. No entanto, os abalos provocados pela Primeira e pela Segunda Grande Guerra levaram à catalisação dos questionamentos sobre a validade e a legitimidade de tal modelo orientador. Os critérios de avaliação e classificação dos povos e de suas culturas, estabelecidos pelo homem da Europa Ocidental, foram paulatinamente postos à prova pelos intelectuais (não só na Hispano-América, mas também na África e na Ásia). A universalidade da cultura europeia passava a ser repensada e a identidade que ela atribuía historicamente aos povos das culturas periféricas passou igualmente a ser questionada. Em meio a essa crise cultural, Zea começou não só a debruçar-se sobre a construção do que seria, ou deveria ser, a *identidade da América Latina*, como também, paralelamente, do que não deveria ser. Ele começou a constituir um discurso de negação do discurso de desumanização do latino-americano.

Se no campo discursivo, como dizem Brandão (1997) e Eni Orlandi (2000), travam-se “verdadeiras batalhas”,¹ pois é na construção discursiva que a realidade se faz e/ou se estabelece como tal, o discurso nunca é neutro,

¹ Essa expressão foi cunhada por Bakhtin em 1929. Na perspectiva bakhtiniana, a língua é uma arena de luta, porque é dialógica por natureza.

é sempre dito de um lugar, é sempre carregado de sentidos que não se esgotam apenas no texto como peça linguística. É em razão disso que nele sempre estão presentes todos os anseios reais e imaginários de seu portador, que está inserido em uma dada historicidade.

De tal modo, pode-se dizer que o discurso de Zea realmente não era neutro, pois o pensador mexicano falava de um dado lugar e travava uma batalha por meio de uma resposta-afirmação a ideias postas em marcha pela Europa Ocidental. Seu discurso foi uma resposta à construção que filósofos e “cientistas” europeus fizeram da inferioridade americana e, simultaneamente, uma afirmação da identidade latino-americana. Zea falava de uma dada realidade sócio-histórica e estava comprometido com ela.² Assumia uma determinada posição no mundo dos povos excluídos e afirmava essa posição como mecanismo de reconhecimento da humanidade desses povos. Era mais que, como dizia Alain Guy (1992), um “bárbaro” filosofando, era um intelectual reivindicando a aceitação de uma identidade.

Há, em toda a obra de Zea, um discurso de persuasão;³ uma busca de convencer, de persuadir o leitor de uma “verdade” historicamente negada: a igualdade dos homens e dos povos na diferença. Seu discurso identitário

2 Já em 1952, em *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, ficava configurada a ideia de uma vivência compromissada com a realidade, com o lugar, com o mundo que circunda o ser. Zea acreditava que todo o homem deveria assumir um compromisso com sua realidade. Para ele, “todo homem é um ente comprometido, isto é, inserido, jogado ou colocado em um mundo dentro do qual tem de agir e ante o qual deve ser responsável. [...] Todo homem, qualquer homem, qualquer um de nós, a partir do momento que tomamos consciência de nossa existência, tomamos também consciência de nosso ser comprometido. [...] Assim, o homem, desde o nascimento, encontra-se comprometido com sua comunidade. Ao viver dentro dela, atuando com ela, não faz senão assumir esse compromisso.” (ZEA, 1952, p. 11–16).

3 Segundo Umberto Eco (1971, p. 280–281), ao contrário do que incorretamente se conclui, o discurso persuasivo não é somente o do dominador, o do tirano, o do ditador. Esses dois últimos nem dele necessitam, basta-lhes um bastão ou um chicote. O discurso de persuasão é precisamente o discurso que busca convencer, pela necessidade que temos de persuadir e de sermos persuadidos. Ele, em si mesmo, não é um mal; só o é quando se torna o único trâmite da cultura. O discurso de Zea é um discurso persuasivo, mas é também dialógico, aberto à crítica e ao diálogo com o outro. Busca convencer, todavia não se fecha completamente em si mesmo.

não estava direcionado somente aos latino-americanos, direcionava-se também aos europeus e aos norte-americanos. Não era necessário apenas convencer o homem da América Latina de sua identidade; seria necessário, além disso, que o outro reconhecesse esse discurso.

Zea não queria a destruição da cultura ocidental, não negava a sua contribuição à humanidade, o que reivindicava, em tom de denúncia, era que os mais altos valores de tal cultura — a liberdade, a igualdade e o direito de autodeterminação dos povos — não se limitassem a seus criadores, que fossem reconhecidos a todos os povos que foram, e continuaram sendo, espoliados em nome de tais valores. Zea buscava deslindar o discurso de barbarização e de construção da inferioridade dos povos da América Ibérica. Aos olhos do pensador mexicano, a tomada de consciência da negação do ser dessa América era de fundamental importância para o reconhecimento desse ser, como mecanismo essencial para a sua libertação cultural e a afirmação de sua própria identidade. Em outras palavras, conhecer como e com quais estratégias foi construída a sua imagem, sua representação, sua identidade no pensamento ocidental era um dos principais instrumentos que melhor possibilitariam a negação de tal construção e, concomitantemente, a afirmação de outra identidade para a América Latina.

Zea acreditava que era necessário revelar e compreender o discurso de inferiorização da América para poder deslegitimá-lo e, a partir daí, cobrar uma posição de iguais entre iguais. Com isso, o pensamento zeano acabou por reinventar a identidade latino-americana: concomitantemente ao processo de deslegitimação da inferioridade como mecanismo de afirmação da identidade, explicitamente ou não, foi-se estabelecendo um processo de diferenciação do projeto de expansão da Europa e, simultaneamente, do que seriam as matrizes culturais de ambas as Américas.

O desenvolvimento da consciência

Muito provavelmente a consciência da diferença foi um elemento que se manifestou cedo no pensamento de Leopoldo Zea, o que, no entanto,

não invalida conceber essa consciência como um processo. Com efeito, ela passou por mutações, definições e redefinições próprias da relação pensamento/contexto, desenvolvendo-se por acidentados caminhos até atingir uma relativa estabilidade. Exemplo disso foi a ideia de *sentimento de inferioridade*.⁴ Zea acreditava que era esse sentimento que levava o americano a uma negação do seu próprio ser na busca constante de ser outro. Contudo, essa ideia, como boa parte das proposições zeanas, sofreu reformulações com o decorrer do tempo, à medida que se configurava o seu projeto identitário. O sujeito dela foi, paulatinamente, passando do americano para o latino-americano.

Um dos primeiros trabalhos que trataram da referida ideia foi *En torno a la filosofía americana*, publicado pela primeira vez em 1942. O texto, de um modo geral, discorria sobre o sentimento de inferioridade do *americano* — sem distinção — perante a cultura europeia. Em uma determinada parte, Zea refletia:

O americano, em vez de tentar realizar o próprio da América, empenhou-se em fazer a Utopia Europeia, chocando-se, como é de se imaginar, com a realidade americana, que se recusa a ser outra coisa além do que é, América. Isso deu lugar ao sentimento de inferioridade de que temos falado. A realidade circundante é considerada pelo americano como algo inferior ao que ele acredita ser seu destino. Esse sentimento se mostrou na América Anglo-Saxônica como um esforço por fazer totalmente o que a Europa havia projetado para satisfazer necessidades que lhe são próprias. A América do Norte se dedicou a ser uma segunda Europa, uma cópia melhorada. (ZEA, 1942, p. 70).

Ao longo do texto, Zea falava também do sentimento de inferioridade do hispano-americano, que se sentiria duplamente inferior, diante da

⁴ Nota-se um dos pontos da influência de Samuel Ramos na postura analítica que Zea fazia da realidade americana. Afinal, deve-se lembrar que a categoria “sentimento de inferioridade” foi desenvolvida por Ramos na análise que fez do homem mexicano em seu livro *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado pela primeira vez em 1934.

Europa e dos Estados Unidos. Apesar de pontuar o duplo sentimento de inferioridade do hispano-americano, esse texto ressalta que tal sentimento era em geral do americano, estando presente tanto na América do norte quanto na América hispânica. Não era só o hispano-americano o complexado, o homem norte-americano também era. O título do texto, por esse ângulo, não se refere ao hispano-americano e/ou ao latino-americano, mas ao americano. Nessa época, ficava mais evidente a noção de América uma ante a Europa do que necessariamente de América Latina ante os Estados Unidos (ZEA, 1944). Não havia, por exemplo, uma identificação/diferenciação do Brasil nesse processo. Outro aspecto é que nessa oposição não havia uma crítica contundente à Europa ocidental. Zea tratava do sentimento de inferioridade do americano, mas não asseverava que a Europa tivesse culpa ou que fosse plenamente responsável por tal sentimento, do qual era, sim, responsável o próprio americano, que tinha se empenhado em ser utopia da Europa, em ser sua cópia, em vez de voltar-se a si mesmo e valorizar sua cultura. Noutros termos, ainda não se apresentava um discurso efetivamente crítico das ações europeias em relação à América, ou mesmo dos Estados Unidos em relação à América Latina.

Já na segunda metade da década de 1940, no contexto do pós-Segunda Guerra, Zea começou a assumir uma perspectiva diferente, mais crítica com relação à Europa. Ao fim desse período, ele passou a fazer uma diferenciação, mais evidente, não só entre as Américas, como também entre regiões da Europa quanto ao desenvolvimento cultural. Aos poucos, iria se firmando uma concepção de que havia duas Europas, divididas geograficamente pelos Pirineus e culturalmente por suas posturas, as quais se afirmaram, sobretudo, a partir do século xv. O fruto dessas duas matrizes diferentes era igualmente dois projetos diferentes de colonização. Uma matriz estaria mais voltada para estabelecer uma espécie de prolongamento no novo mundo, e a outra mais para criar um novo mundo, para fazer da América uma verdadeira utopia da Europa. Uma continuaria e defenderia a matriz medieval-cristã, ao passo que a outra rechaçaria tal

postura e converter-se-ia no baluarte da nova ordem, na ponta de lança da modernidade. Uma Europa Ibérica⁵ e uma Europa Ocidental.⁶

A perspectiva crítica de Zea, no que se referia às ações de ambas as Europas sobre a América, continuou nas décadas seguintes. Ambas haviam produzido, em seu processo de colonização, a negação do homem americano. No entanto, no decorrer do tempo, foi se acentuando uma diferença entre elas.⁷ Mesmo que as duas Europas tenham mantido ações espoliativas sobre toda a América, havia relações distintas com os povos do continente, havia projetos colonizadores diferentes.

No entanto, na concepção de Zea, se, por um lado, era certo que a principal matriz cultural da América Latina era a ibérica, por outro, pelo longo processo de neocolonização sofrido, pelo menos, desde a independência, os valores da Europa Ocidental também faziam parte indissociável da formação da identidade latino-americana. Para o pensamento zeano, a constante busca de ocidentalização não poderia ser descartada na compreensão e na afirmação de tal identidade, na medida em que, queiramos ou não, boa parte das ideias e valores desenvolvidos pelo Ocidente já integrava a

5 Zea falava mais em Ibéria. Dizia que essa parte da Europa era excluída da própria Europa. Para ele, antes mesmo do século XVI, com o nascimento da modernidade, a Ibéria, por suas diversas matrizes culturais e por sua condição geográfica, já estava fora do projeto de Europa posto em marcha pelo Sacro Império Romano. Contudo, sempre houve também na Ibéria, segundo Zea, uma história de vontade de ser Europa, primeiro com a continuação dos valores do Sacro Império Romano, como a defensora do “verdadeiro cristianismo”, e depois com uma negação de tais valores na pretensão de se incorporar à modernidade. Para Zea, a história da Ibéria era uma história da busca de ser Europa.

6 A definição precisa do que vinha ser a Europa Ocidental fez-se em 1957, em *América en la historia*. Era a Europa que encarnava e desenvolvia os valores da modernidade. Concretamente, era constituída pela França, pela Alemanha e, principalmente, pela Inglaterra — algumas vezes aparece também o nome da Holanda.

7 Nesses anos do início da década de 1950, Leopoldo Zea tinha plena consciência de que a cultura ibérica-cristã era tão discriminatória e exclusivista quanto qualquer outra cultura, mas, para ele, “foi a Cultura Moderna do Ocidente, a propriamente chamada Cultura Ocidental, que se inicia com o Renascimento, a que levou a seu extremo essa discriminação do humano” (ZEA, [1952] 1974a, p. 62).

visão de mundo do latino-americano (ZEA, 1974b, p. 187). Na reinvenção da identidade latino-americana, o outro não poderia ser completamente negado, por ser parte dessa identidade.

Todavia, nesse processo de ocidentalização, a América Ibérica sofreu os mais variados tipos de negação, numa perspectiva tanto interna quanto externa, por parte tanto dos hispano-americanos quanto dos europeus. Seria no deslindamento dessas negações que se constituiria a identidade dessa América.

O contraponto ao universalismo abstrato

De acordo com Francisco Miró Quesada (1981), desde o início de sua formação em 1949, o Hiperión — um grupo de filósofos mexicanos que propunham uma filosofia do mexicano — recebeu muitas críticas, sobretudo em razão de sua perspectiva nacionalista. Suas proposições filosóficas eram consideradas como a própria negação do que se considerava como Filosofia autêntica, como o que deveria ser Filosofia universal. A começar pela própria ideia de filosofia do mexicano. Para seus críticos, não havia filosofia grega, inglesa, francesa ou alemã e muito menos mexicana ou latino-americana. Tal asserção era efetivamente comprometedora para o desenvolvimento de uma verdadeira filosofia no México, já que, de acordo com ela, o nacionalismo filosófico, fruto da Revolução Mexicana, era demasiadamente perigoso. Não obstante, para Zea não era assim que se configurava a questão. O jovem filósofo compreendia, no início da década de 1950, que o perigo não estava tanto em povos que falavam de encontrar no que era próprio o sentido universal; pelo contrário, o perigo estava nas proposições dos “povos que, ao longo da história, foram considerados como expressão e instrumento das formas mais abstratas do humano, como podem ser a Civilização, a Cultura, a Humanidade.” (ZEA, [1952] 1974c, p.17).

Antes de qualquer coisa, não podemos esquecer que Zea falava de um lugar constituído, o Hiperión, e que tal grupo, ao eleger como objeto de reflexão filosófica não as ideias abstratas, e sim o que compreendia

como relação concreta das ideias com as ações dos homens, precisou responder, desde sua fundação, às inquirições postas à validade de suas proposições. A sobrevivência do grupo dependia do sentido de orientação que tais respostas davam a si e a seus interlocutores. O grupo estava interessado em por à luz o que entendia como identidade do mexicano, todavia sem abandonar a busca universalista característica da Filosofia. Assim, é interessante pensar no próprio uso do termo *Hiperión*. Como afirma Adilson Citelli (1996, p. 28–29), as palavras não são neutras, pois, explica Maingueneau (1989, p. 151): a palavra, no contexto, perde sua aparente neutralidade e passa a expandir valores, conceitos e demarcar posições. A palavra *Hiperión* estava, portanto, carregada de sentidos, não havia sido escolhida por acaso, representava uma bandeira de luta. Segundo Selvino Assmann (1983, p. 136), *Hiperión* é o nome de um mito grego que simboliza a união do filho da terra (*Gea*) com o do céu (*Urano*), a unidade entre o concreto e o abstrato. Para a agremiação de jovens intelectuais mexicanos, esse termo representava que a universalidade não estava na abstração, mas sim na concretude, na união concreto-abstrato.

Assim, no discurso zeano, a reação às formas abstratas dadas às palavras civilização, cultura e humanidade não foi involuntária, fazia parte do projeto, nascido no *Hiperión*, de criar uma filosofia das situações concretas. Para Zea, havia um problema na utilização dessas ideias, pois eram tidas como universais, válidas para todos os povos, mas eram próprias da cultura europeia para avaliar outros povos. Por essa via, o homem europeu se considerava a essência do humano, e, assim, o mexicano e, concomitantemente, os latino-americanos estavam fadados a ser uma eterna cópia imperfeita do europeu.

Nesse período, desenvolveu-se uma concepção no pensamento de Zea que estaria presente em toda sua orientação interpretativa: como tem afirmado Horacio Cerutti Guldberg (1986), uma espécie de humanismo do “homem de carne e osso”, o universalismo-concreto. Dessa forma, um dos quesitos necessários para compreender o projeto identitário zeano é compreender sua visão sobre o outro desse universalismo-concreto, isto é,

o universalismo abstrato — um conjunto de proposições e ideias filosóficas, bem como científicas, do mundo europeu que buscavam representar a universalidade do ser humano.

Em 1952, Zea começou a publicar alguns de seus estudos desenvolvidos a partir das preocupações surgidas no Hiperión. O primeiro deles foi *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Em tal obra, num tópico intitulado “La Revolución y el nacionalismo mexicano”, ao tratar da proposição das ideias abstratas de civilização, cultura e humanidade, ele pontuava que os europeus,

em nome dessas abstrações, das quais se consideram zelosos guardiões, não hesitaram em sacrificar os homens e os povos concretos que não concordavam com as ideias sobre o humano que mantinham tais povos. Também são esses povos que converteram seus interesses locais em universais para melhor justificá-los. A história nos oferece muitos exemplos dessa falsa universalidade, que não é senão a expressão do mais perigoso dos nacionalismos, disfarçado em uma terminologia que só tende a justificar os seus próprios interesses. (ZEA, [1952] 1974c, p.17).

Nessa análise das abstrações europeias, além da oposição abstrato/concreto, Zea enfatiza a associação de tais ideias abstratas a interesses locais, o que faria da concepção de mundo do europeu um falso universalismo, isto é, um nacionalismo disfarçado. Centremos nossa atenção nessa palavra, nacionalismo. Se, como diz Orlandi (1996a, p. 52), as palavras não significam em si, mas sim, por terem textualidade, significam na relação com o texto e a exterioridade, a palavra nacionalismo, então, adquire sentido no discurso zeano por meio relação com “falso universalismo”, ou seja, um falso universalismo que era um nacionalismo. Ademais, os fragmentos “perigoso” e “justificar seus próprios interesses” levam-nos a depreender que há aí uma oposição entre concepções de nacionalismo, mesmo que não formulada de modo explícito. Muito provavelmente Zea se referia ao nacionalismo chauvinista do século XIX — mas que, na sua concepção, de certa maneira ainda sobrevivia no século XX —, que, à frente da expansão europeia,

desembocou na Primeira Guerra Mundial, em oposição ao nacionalismo da Revolução Mexicana: o nacionalismo culturalista de característica defensiva e não expansiva e exclusivista.⁸ Mas será que o nacionalismo mexicano era menos encobridor das vontades de poder que o do europeu? É certo que era uma forma diferente de nacionalismo, mas não estava fora das relações de poder, pois não só buscava agrupar em uma única identidade nacional culturas e povos diversos que habitavam o território nacional, como servia aos interesses do Estado e aos jogos políticos dos homens fortes do período pós-revolucionário (Caranza, Obregon, Cardenas, entre outros). Zea idealizava o nacionalismo mexicano.

Em todo caso, é importante compreender que, nos anos 1950, Zea fazia aquelas afirmações na busca de dar resposta aos críticos do Hiperión e defender a perspectiva filosófica historicista que questionava a validade da ideia de Filosofia universal, mas foi, assim, assumindo, paulatinamente, uma posição de forte crítica aos valores ditos universais que eram preconizados historicamente pela Europa. Ele acreditava que as ideias abstratas europeias de cultura, civilização e humanidade eram legitimadoras da humanidade do europeu e da negação do outro.

Aos poucos, simultaneamente às reflexões que empreendia sobre a ideia de uma cultura mexicana, o jovem filósofo começou também a aprofundar a compreensão da formação do paradigma cultural europeu. Em 1953, um ano depois da publicação de *Conciencia y posibilidad del mexicano*, em seu livro *El occidente y la conciencia de México* — em que iniciava a análise da relação da cultura ocidental com a América Ibérica —, Zea defendia que não fazia sentido a pergunta pelo próprio na Filosofia ocidental, tal qual propunha o mexicano, porque essa filosofia partia do pressuposto de que encarnava ela mesma o homem por excelência: o homem ocidental era tido como o homem universal (ZEA, [1953] 1974d, p. 63). Segundo Zea,

⁸ Em outro livro, também de 1952, intitulado *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Leopoldo Zea havia dito que a preocupação que o trazia até ali era “alheia a toda preocupação simplesmente nacionalista, chauvinista. [...] O nacionalismo puro é um grande perigo, disso estamos plenamente conscientes e não nos empenharemos em evitá-lo” (ZEA, [1952] 1974a, p. 125–126).

até aquela data, o homem ocidental nunca havia tido necessidade de justificar sua humanidade. Tudo que representasse o humano, a história, a cultura, a civilização etc. era europeu; tudo que estivesse fora desse paradigma de humanidade era relegado ao campo do subumano, ao campo da barbárie. Sendo assim, por essa perspectiva universalista abstrata do europeu, sua humanidade, sua universalidade nunca ficava em dúvida, nunca precisava se justificar.⁹

Para o pensador mexicano, quando na filosofia ocidental se falava de *homem*, partia-se da experiência que o filósofo europeu tinha do humano, uma experiência concreta, mas que era elevada a uma forma abstrata, ao universal. Tudo que não estivesse de acordo com essa experiência estava excluído do humano. Tratava-se do homem com base numa ideia de humanidade e cultura que excluía e colocava entre parênteses e à margem qualquer outra cultura e homem que destoassem de seus exclusivos valores (ZEA, [1952] 1974c, p. 61).

Um dos filósofos modernos que começaram a aparecer com maior frequência no pensamento de Zea a partir da década de 1950 — ficando apenas atrás de Hegel (1770–1831) — foi René Descartes (1596–1650). Para Zea, foi, sobretudo, a partir das ideias cartesianas que se desenvolveu na Europa moderna a concepção de que havia algo permanente e natural no homem: a *razão*. Segundo ele, “esta [razão] era ‘naturalmente igual em todos os homens’, dizia o próprio Descartes. A desigualdade tinha sua origem em algo remoto, mas acidental. Algo que tinha acontecido ao homem por causa de uma série de diversas circunstâncias” (ZEA, [1953] 1972, p. 46). O intelectual mexicano interpretava a proposição de Descartes como um mecanismo de legitimação da desigualdade, já que, conforme tal proposição cartesiana, todos os homens eram iguais em essência, mas diferentes

⁹ Segundo o pensador mexicano, “ser, por exemplo, francês, inglês ou alemão, significou sempre ser o homem por excelência. Seus pontos de vista eram considerados como universais.” (ZEA, [1953] 1972, p. 61).

pelo acidental — hábitos, costumes, cultura, etnia —, resultando, portanto, “desiguais pelo que parecia ser acidental ao homem: sua biologia” (ZEA, 1957, p. 83).

Ao argumento filosófico da desigualdade dos homens era acrescido o fator natural, o fator biológico. Na perspectiva de Zea, a partir do advento da cientificidade europeia no século XVIII, a América em geral — e, em particular, a parte de colonização espanhola e lusitana — começou a ser vista como um continente inferior. A discriminação estava posta naquele contexto, como também no século XIX, em nome da Ciência. A inferioridade da América, e dos povos que a habitavam, tinha nesse momento uma origem física e natural.

A justificativa da inferioridade pelo pensamento científico

Na década de 1950, concomitantemente ao estudo das ideias filosóficas da Europa Ocidental, Leopoldo Zea começou a analisar as proposições científicas da construção da inferioridade americana. Nessa época, ele já havia lido a obra de um dos maiores estudiosos do assunto, o italiano Antonelo Gerbi,¹⁰ a quem conheceu pessoalmente em 1956 no Seminário de História das Ideias de Santo Domingo. Em diálogo com a obra de Gerbi (1946/1996), Zea começou a estudar as obras completas de Georges-Louis Leclerc (1707–1788), mais conhecido como Conde de Buffon.

Em 1953, Zea dizia que a Europa Ocidental, ao expandir sua ideia de humanidade sobre a América, defrontou-se com povos que não se enquadravam nessa ideia. Tanto a diversidade de hábitos e costumes quanto a aparência física desses povos dariam pronta justificativa à representação de sua inferioridade inata. Os habitantes da América, em razão de suas diferenças com o homem europeu, foram situados no

¹⁰ Em diversos de seus livros da década de 1950, Zea referia-se à edição da obra de Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, publicada em 1946 na cidade de Lima, Peru. A análise de Gerbi ([1946] 1996) estava muito presente na interpretação de Zea. Havia no pensador mexicano uma forte influência das ideias do autor italiano.

campo do infra-humano (ZEA, [1953] 1974d, p.63). Esse rebaixamento do homem americano à imaturidade abarcava toda a flora e todas as espécies de animais. Segundo Zea, o homem dessa terra era tido como “um animal de primeira ordem”, porque todo o mundo que o rodeava estava ainda fora do desenvolvimento natural que vinha tornando possível uma cultura como a do Velho Mundo. Para ele, Voltaire, Hume, Reynal e outros homens do pensamento filosófico e da ciência europeia do Século das Luzes sustentavam diversos pontos de vista negativos sobre o continente americano e seus habitantes,¹¹ no entanto foi Buffon o primeiro a desenvolver a tese de inferioridade da América (ZEA, [1953] 1974d, p. 67). Nas investigações do naturalista francês, nada escapava dessa tese: a fauna, a flora e, inclusive, os habitantes das terras americanas. Buffon considerava o continente americano como imaturo, muitas de suas espécies animais como imperfeitas e degeneradas e o homem americano como afligido por uma série de deficiências. De acordo com ele, os únicos seres que se desenvolviam em tal terra eram os répteis e os insetos, os demais eram todos inferiores aos da Europa (ZEA, [1953] 1972, p. 79).

Para Zea, o homem moderno acreditava que a América era como uma terra nova, mas, longe de ser algo positivo, essa caracterização era altamente negativa. Julgava-a um continente que ainda estava nos mais baixos níveis da evolução, um continente novo e, por isso mesmo, imaturo. De tal modo, aos olhos do europeu ocidental, essa terra era oprimida por uma incapacidade para o progresso, incapacidade para alcançar um alto grau de civilização tal qual alcançou a Europa moderna (ZEA, [1953] 1972 p. 80). Ainda conforme o filósofo mexicano, quem mais duramente defendeu

11 Contudo, como lembra Selvino Assmann (1983, p.302), Zea também mostrava que havia na Europa moderna pensadores que tinham perspectivas diferentes sobre a expansão europeia e o discurso da superioridade. O intelectual mexicano aponta, por exemplo, que Diderot lançou ataques ferozes contra os “bárbaros europeus” e que Montaigne compreendia todos os homens como iguais, afirmando que a única diferença entre eles estaria no fato de que os civilizados de hoje foram os selvagens de ontem, e os selvagens de hoje serão os civilizados de amanhã. Não havia no pensamento de Zea, portanto, uma generalização com relação aos pensadores europeus, o que ele denunciava era que as vozes de alguns legitimavam as ações colonizadoras.

a ideia de inferioridade da América, de seus habitantes e de sua cultura foi um iluminista que Zea dizia ser totalmente crédulo na ideologia do progresso, o naturalista prussiano Cornelius Franciscus de Pauw (1739–1799). Para esse naturalista, os americanos eram projetos de homens, seres que ainda não haviam atingido a humanidade, seres incuráveis, ociosos e incapazes de qualquer progresso. Essa concepção não era direcionada apenas aos indígenas. Espanhóis e portugueses, por terem entrado em contato com os indígenas e com o meio físico dessa terra, também teriam se atrofiado e se degenerado (ZEA, [1953] 1974d, p. 67).

Segundo Zea, para “De Pauw o americano não é fraco por ser bom, como queria Las Casas, senão por ser um degenerado” (ZEA, [1953] 1972, p. 81). Deve-se notar que nesse trecho ocorre uma interessante comparação entre duas visões sobre o homem americano: ao passo que a segunda (do frade dominicano Bartolomeu de Las Casas) atribuía certa debilidade ao americano por ser este bom e inocente, a primeira (de De Pauw) identificava essa mesma debilidade como fruto de degeneração e imperfeição. Pode-se inferir, portanto, que começava a ser posto implicitamente em tal comparação entre De Pauw — o representante da nova ordem ocidental que só viu regressão e impossibilidade nos outros povos — e Las Casas — o ibérico que viu nesses povos certa bondade e possibilidade de salvação — um cotejo entre posturas culturais diferentes, entre projetos diferentes para a América. Conforme Zea, na perspectiva do representante da modernidade, o povo da América ficava impedido de ascender à humanidade.

Nesse mesmo ano de 1953, em outro texto, intitulado *El regateo de la Modernidad*, inserido no livro *El occidente y la conciencia de México*, exprime Zea que, para De Pauw, a regeneração da América só ocorreria com a capacidade de transformação desse continente para alcançar sua maturidade por meio da nova concepção do Ocidente: a técnica. Para Zea ([1953] 1974d, p. 67), “estabelece-se um novo ideal de humanidade que não é mais o do cristão que fez a conquista. Esse ideal é o do homem técnico”. Conforme esse ideal, o colonizador da outra América, da América Saxônica, tinha maiores vantagens. Ele, diferentemente do ibero-americano,

teria condição de tornar-se humano, trilhando o caminho da humanidade, da civilização e do progresso. Por isso, “somente os saxões escapam a essa degradação porque se opõem ao mundo ao seu redor e transformam sua natureza” (ZEA, [1953] 1974d, p. 67). Além do discurso de inferiorização da América desenvolvido por De Pauw, Zea evidenciava outro aspecto do olhar do naturalista com relação ao continente americano. Essa evidenciação não era gratuita, na medida em que se articulava à concepção da diferença da formação das duas Américas — Zea já começava a concebê-las. As terras americanas eram em geral inferiorizadas, mas, em uma parte delas, era mais vislumbrada a possibilidade do humano. Na interpretação do pensador mexicano, os saxões, diferentemente dos ibero-americanos, para o olhar europeu, salvavam-se da desumanização, pois atendiam melhor à representação de humanidade predeterminada e imposta pelo europeu ocidental. Foi nesses anos, portanto, que teve início o processo de diferenciação presente no pensamento zeano.

Em 1957, em *América en la historia*, Zea acentuava a relação entre o pensamento filosófico e o científico-biológico. Dizia ele que, pelo discurso das Ciências Naturais, partia-se da ideia de que todos os homens eram iguais, porém se afirmava a mais difícil das desigualdades a ser vencida: a desigualdade natural ou biológica. Isso porque havia nessa afirmação algo mais grave, que nem a educação poderia vencer: se a razão se encontrasse em um determinado corpo e não em outro, num corpo negro, moreno ou amarelo e não no branco, ela estava fadada a não se desenvolver. Era um simples acidente, que se tornava, no entanto, fatal e irreparável. Para o filósofo mexicano, estava dada a justificação da desigualdade, sem a anulação da ideia de igualdade.¹²

¹² Para Zea (1957, p. 83–84), o “corpo resultava, assim, numa espécie de prisão que impedia uma razão de se desenvolver como qualquer outra. A desigualdade ocidental se apresentava, dessa forma, como uma desigualdade essencial pelo que tinha de inevitável. Apesar da igualdade de todos os homens, a realidade mostrava uma desigualdade que deveria ter uma origem. Essa origem era de caráter físico, natural, biológico. Apesar de todas as ideias de igualdade, no mundo existiam homens superiores e homens inferiores”.

Todos os homens eram iguais, mas havia um elemento que os fazia distintos, uma diferença que reforçava não a igualdade, mas sim a desigualdade. Uma desigualdade que tinha sua origem no mundo biológico, no mundo natural. Se pelas leis biológicas o homem era um animal em evolução, a incapacidade para alcançar o progresso indicava que esse ser ainda não era homem, ainda se encontrava no estado da natureza, da inferioridade (ZEA, 1957, p. 85).

Conforme Zea, dessa maneira, tudo ficava justificado moralmente. A Filosofia, que falava da igualdade de todos os homens, não tinha sido alterada. Os homens seguiam sendo iguais. A desigualdade não existe entre os homens; só existe a natural desigualdade entre homens e coisas, elementos da natureza a serem dominados ou exterminados (ZEA, 1957, p. 87). Nesse mesmo ano de 1957, o pensador mexicano ainda analisou a ideia de desigualdade, e também a de liberdade, em outra esfera do conhecimento. Ele começou a debruçar-se na análise do pensamento econômico, buscando evidenciar como a expansão ocidental se justificava com base no liberalismo europeu.

A justificação da inferioridade pelo pensamento econômico

Ante um ambiente ainda marcado pelo colonialismo ocidental e, principalmente, pela ideia de que a América Latina devia conquistar a suposta libertação mental, Leopoldo Zea passou a estabelecer relações, de maneira mais contundente, entre o pensamento filosófico ocidental e situações concretas de interesses econômicos e políticos. Para o pensador mexicano, era sobre as bases filosóficas desenvolvidas pela cultura ocidental que se assentavam práticas concretas de exclusão cultural e exploração material, na medida em que as potências ocidentais justificavam suas ações sobre os outros povos por meio do aparato argumentativo elaborado pelo pensamento filosófico moderno. A negação da identidade do outro, a negação de sua humanidade, era a melhor maneira de afirmação da superioridade do europeu para justificar a exploração material

dos outros povos. Na construção da inferiorização do outro, via-se, portanto, a justificativa de sua exploração.

Zea já havia começado a tratar da questão em 1953, em *América como consciência*. Em certa passagem dessa obra, ele disse que, historicamente, “interesses materiais, concretos, tão concretos quanto podem ser os interesses econômicos, ocultam-se atrás de uma série de ideias ou formas de pensamento aparentemente abstratas” (ZEA, [1953] 1972, p.17). Mas foi a partir de 1957 que Zea passou a estudar como se dava a justificação desses interesses concretos pelo pensamento abstrato, buscando analisar como a expansão capitalista ocidental calcava-se no pensamento filosófico do liberalismo, como se elaborava a justificação filosófica para essa expansão. Com esse objetivo, começou a aprofundar seu conhecimento das obras de Adam Smith e dos filósofos e estudiosos do liberalismo europeu.¹³ A ideia de liberdade posta em marcha por essa doutrina filosófica foi, para Zea, um dos elementos justificadores da superioridade e, logo, da exploração do homem ocidental sobre os outros homens. Segundo ele, os filósofos de tal corrente diziam que todos os homens poderiam ser livres e iguais e que a liberdade e a riqueza estavam ao alcance de todos os indivíduos e de todos os povos,¹⁴ bastando, portanto, seguir o exemplo das nações modernas (ZEA, 1957, p. 63).

De acordo com Zea, na perspectiva dos fundadores do liberalismo, a ideia de liberdade coincidia com a ideia de história como progresso, pelo que se justificava o infinito domínio do Ocidente sobre outros povos e outras nações. Segundo o filósofo mexicano, “o liberalismo sempre foi afetado por sua tendência em considerar os pobres como

¹³ Zea (1957, p. 64) define o liberalismo como, “mais que uma doutrina racional, definível, um modo de sentir e viver a vida, uma concepção de mundo. A concepção do mundo e da vida do chamado homem ocidental”.

¹⁴ Conforme Zea (1957, p. 66), na percepção de Adam Smith, “o indivíduo não pode querer para a sociedade nada que não queira para si mesmo, uma vez que é parte da sociedade”. Assim, “a moral kantiana toma em Adam Smith, e no liberalismo que representa, atitudes práticas”.

homens fracassados por sua própria culpa. E o que se pensa dos indivíduos se pensa também dos povos.” (ZEA, 1957, p. 67). Percebe-se nessa passagem que Zea faz uma associação entre indivíduos pobres e povos não ocidentais, o que mostra que ele acreditava que nas nações opressoras havia também oprimidos, os quais se encontravam quase na mesma condição de exploração material que os latino-americanos. Em sua interpretação, o liberalismo partia da ideia de que, tal qual existiam indivíduos aptos e inaptos para o progresso, existiam nações que se caracterizavam por igual via. A desigualdade, sob a perspectiva liberalista, não era outra coisa que a expressão da incapacidade de alguns indivíduos ou povos para lograr os bens que pudessem fazer sua felicidade espiritual e material. De acordo com Zea, os liberais europeus não compreendiam, nem tentavam compreender, as verdadeiras condições dessa suposta incapacidade e, por essa razão, tinham pouco ou nenhum apreço por esses indivíduos ou povos que, de acordo com o ponto de vista moderno, não haviam alcançado a aptidão de vencer a natureza. Para esses liberais, não existiam senão indivíduos e povos capazes e incapazes. A diferença entre uns e outros, de capazes e incapazes, justificava, por sua vez, a atitude de expansão e exploração dos primeiros sobre os segundos¹⁵ (ZEA, 1957, p. 65–66).

Sendo assim, pela ótica do liberalismo, a expansão ocidental aparecia como uma expansão que, em vez de ser repelida ou combatida, deveria ser aceita e aplaudida como uma forma de incorporação ao progresso,

¹⁵ Dizia Zea que “Locke, o grande filósofo inglês, reconhecido com razão como o pai do liberalismo moderno, dividia a sociedade em duas grandes partes: a dos ricos e a dos pobres, cada uma com uma determinada função social. O mesmo filósofo que fala da ciência como ferramenta para colocar a natureza a serviço do homem também nos diz que ‘o conhecimento e a ciência em geral são privilégio apenas daqueles que têm meios e tempo’ [...]. Esta é a razão pela qual somente os homens que possuem os meios e o tempo [...] são geralmente os destinados ao governo, à direção da sociedade. [...] Aos outros homens, os pobres [...], não cabe outro papel além da ‘obediência piedosa e útil’. De forma semelhante, o que se disse sobre os indivíduos pode ser dito, também, sobre os povos. [...] Povos, em suma, à margem do progresso cuja direção é feita pelo Ocidente; povos que, nessa marcha do progresso, não podem tomar outro lugar que o de subordinados” (ZEA, 1957, p. 68).

que deveria ser de todos os povos, independentemente do lugar que ocupassem na nova ordem. Dizia o filósofo mexicano que os povos ocidentais, longe de ver essa expansão como algo negativo, viam-na como um dom que se outorgava a povos que não tinham feito nada para incorporar-se ao Novo Mundo. O que ocorria era plenamente normal, era natural que os melhores, os mais aptos e hábeis, triunfassem sobre os mais débeis e inaptos¹⁶ (ZEA, 1957, p. 68–69). A filosofia liberal fundamentava uma ideia de liberdade contratual que se realizava mediante uma suposta igualdade entre as partes contratantes. Entretanto, para Zea, o que havia nessa nova ordem era a asserção de uma igualdade ideal que justificava uma desigualdade real, igualdade fictícia que justificava os inevitáveis resultados de uma concorrência desigual (ZEA, 1957, p. 70–73).

Como defendia o filósofo mexicano, a concorrência, nessa perspectiva, não era realmente livre e muito menos entre iguais, senão forçada e entre desiguais. A incapacidade dos povos para entrar em tal concorrência, longe de limitar a expansão e a exploração sobre eles, vinha justificá-las. Essa suposta incapacidade mostrava, sob o ponto de vista europeu, a imaturidade desses povos para atuar no mundo moderno e, assim, confirmava o direito das nações ocidentais a realizar, à medida que se expandiam, o que eles não poderiam realizar com seus próprios esforços, porque eram inferiores e como tais não dispunham de humanidade, de semelhança com o europeu ocidental. “Tratava-se de povos marginais, sem os direitos das nações. Por isso, direitos como a soberania, sempre reivindicados pelas nações ocidentais em sua relação com os povos não ocidentais, serão negados a estes” (ZEA, 1957, p. 74). Mas o que levava Zea, cada vez mais, a assumir uma posição crítica com relação às ideias postas em marcha pela Europa Ocidental?

16 Zea acreditava que a lei do darwinismo estava guiando os passos das relações entre os povos. “A livre concorrência torna-se luta pela vida; uma luta em que triunfam sempre os mais fortes, os melhores ou os mais hábeis. [...] Apesar de tudo, o homem é apenas um animal evoluindo, um animal que progrediu. Quanto menos progrediu um homem, tanto mais próximo está ele da animalidade” (ZEA, 1957, p. 85).

É certo que o ambiente intelectual mexicano foi fortemente tensionado pela Revolução Mexicana, a qual foi um dos elementos fundamentais para o nascimento das preocupações centrais do Hiperión. Foi dela que emanou a proposição do “nacionalismo filosófico”, que, instrumentalizado pelas mais novas correntes filosóficas europeias daqueles anos (o existencialismo sartriano, o historicismo alemão, o circunstancialismo orteguiano, bem como a sociologia do conhecimento mannheimiana) deu origem à perspectiva do universalismo do “homem de carne e osso” defendida pelo Hiperión, que buscava deslindar, por meio de uma abordagem nacionalista, o suposto sentimento de inferioridade do mexicano — e, logo, do latino-americano. Isso, sem dúvida, explica muito sobre a postura de Zea ante o exclusivismo ocidental. Todavia, não explica tudo.

Para compreender as ações dos intelectuais, mesmo que seja na esfera da cultura nacional e/ou regional, sobretudo daqueles que entraram ou foram expostos a ideias, representações e acontecimentos originários de outras espacialidades, não se pode considerar apenas os acontecimentos e personalidades da vida nacional. Deve-se ater também à realidade de outras localidades da esfera extranacional. Afinal, como as culturas da qual fazem parte, os intelectuais não são ilhas. Assim, para compreender a atitude de Zea com os fatores próprios da realidade mexicana e latino-americana de sua época, deve-se levar em conta fatores e personalidades que se destacaram no período do pós-Segunda Guerra.

Não aprofundaremos a reflexão sobre o caráter terceiro-mundista do posicionamento de Zea. Contudo, não se pode deixar de lembrar que, nos anos 1950, a maioria das ex-potências europeias ainda mantinha colônias em diversas localidades da África, da Ásia e em algumas ilhas do Caribe.¹⁷ Ainda na década de 1940, mesmo após a

¹⁷ Boa parte das colônias asiáticas e africanas só foi libertada no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, algumas só depois de vários anos de batalhas sangrentas. Houve aquelas, como Djibuti e Zimbábue, cuja libertação aconteceu só no final da década de 1970 e início da de 1980. Isso sem falar no Caribe, onde algumas ilhas, como Jamaica e Trinidad Tobago, foram libertadas somente em 1962, e outras, como Belize e Antígua, só em 1981.

Carta do Atlântico,¹⁸ diversos líderes europeus justificavam a colonização por certos valores eurocêntricos e se recusavam a dissolver seus impérios.¹⁹

Leopoldo Zea conhecia tal carta, tinha tido acesso a ela, quando passou a fazer parte do Conselho Consultivo da Unesco. Além disso, conhecia igualmente toda a situação das colônias ocidentais, não só por leitura como também pelas viagens que realizou anos depois a diversos países da África e da Ásia. Também não se pode descartar o ambiente intelectual extranacional que o cercava. Deve-se considerar sua relação com os filósofos europeus críticos do sistema colonial ainda vigente nessa época. Dois dos principais foram o filósofo francês existencialista Jean-Paul Sartre (1905–1980) e o filósofo inglês Arnold J. Toynbee (1889–1975). Zea conheceu pessoalmente Sartre em Paris e trocou várias cartas com Toynbee. São várias as referências às obras do filósofo britânico, principalmente àquelas em que Toynbee fazia críticas ao colonialismo europeu. Zea sabia de toda a situação do mundo colonial ocidental e inclusive manifestava-se contra ela.²⁰

No entanto, há que se assumir uma postura crítica sobre o discurso de Zea. Se, como diz Orlandi (2000), o discurso também se faz pelo

18 Trata-se do documento que, criado em 1941 durante a Conferência do Atlântico assinado por diversos países, estabelecia a mudança do sistema de relações internacionais por meio de princípios que, ao menos em teoria, condenavam o colonialismo. Entre os diversos princípios defendidos, destacava-se o direito de autodeterminação dos povos (LINHARES, 1981, p. 15).

19 Segundo Linhares (1981), em um de seus discursos no pós-guerra, o primeiro ministro britânico Winston Churchill disse: “Não nos engajamos nesta guerra com o objetivo de lucro ou de expansão, mas tão somente levados pelo sentimento de honra e para cumprir nosso dever como defensores do direito. Entretanto, desejo ser claro: o que temos, nós conservaremos. Não me tornei primeiro ministro de Sua Majestade a fim de proceder à liquidação do império britânico.” (CHURCHILL apud LINHARES, 1981, p. 66).

20 Não por acaso, em uma de suas principais obras da segunda metade da década de 1950, *América en la historia*, apareciam constantes críticas ao sistema colonial na África e na Ásia, como se pode observar neste trecho: “Hoje em dia, vemos como um Partido Socialista, como o francês, tem adotado ataques a países coloniais como Egito e se mostrado relutante a reconhecer aos naturais da Argélia os direitos equivalentes aos dos trabalhadores franceses” (ZEA, 1957, p. 78).

ocultamento, pela não menção, pela busca do apagamento ou da invisibilidade do efeito da contradição argumentativa, Zea, conscientemente ou não, procedia de tal forma, pois, contraditoriamente, mesmo tecendo fortes críticas ao sistema colonial da Europa Ocidental que ainda perdurava na Ásia e na África, ele nada falava da permanência das colônias daquela que ele chamava de Europa Ibérica, isto é, de Portugal e da Espanha. As colônias espanholas e portuguesas estavam entre as últimas regiões do colonialismo europeu a serem libertadas. Guiné Equatorial, de colonização espanhola, só foi libertada em 1968. Angola, Cabo Verde, Moçambique e outras colônias portuguesas só em 1975. Mas, em relação a elas, Zea nada falava. A sua crítica tinha o objetivo de fechar o argumento quanto à colonização tida por ele como ocidental. Isso não quer dizer, obviamente, que Zea defendesse o sistema colonial imposto pelas nações ibéricas ou fosse a favor desse sistema, mas sim que encaminhava a sua crítica e levava o leitor apenas a uma interpretação. O ocultamento, assim, validava seu argumento sobre as potências ocidentais iniciadoras da modernidade.

Independentemente dessas contradições, um fato é certo: ainda que não possa ser tomado como um elemento imperativo para a compreensão das ações do intelectual mexicano, o contexto extranacional contribuiu para a definição do posicionamento que ele assumia em meados dos anos 1950. Zea era muito informado sobre os acontecimentos do mundo — a posição como diretor geral das Relações Culturais da Secretaria de Relações Internacionais do México lhe garantia e lhe exigia isso. Ademais, ele acreditava que sua filosofia, mesmo que estivesse direcionada para pensar a América Latina, para superar a colonização cultural, não poderia se fechar em si mesma, haveria que dialogar com outras realidades que se assemelhassem à realidade mexicana e latino-americana, deveria também aspirar à universalidade, a uma filosofia dos oprimidos, a uma filosofia da libertação.²¹

21 Em 1953, em *América como conciencia*, o filósofo mexicano afirmava que “esta nossa filosofia não deverá ser limitada aos problemas propriamente americanos, aos de sua circunstância, mas aos desta circunstância mais ampla” (ZEA, 1953, p. 6).

Zea sabia que havia diferenças, em certos pontos, no processo de expansão ocidental sobre o mundo não ocidental. A América Ibérica não era efetivamente uma colônia da Europa Ocidental, porém a lógica filosófico-econômica da neocolonização havia sido quase a mesma da colonização. Como elementos dessa perspectiva expansionista eram assumidos por uma forte nação da América, os aspectos próprios da relação da América Ibérica com o vizinho do norte eram os que mais contribuíam para a postura crítica de Zea com relação ao mundo ocidental; era pela realidade latino-americana que ele buscava compreender os outros excluídos. Sua atitude terceiro-mundista posicionava-se nessa realidade. Assim, o processo de diferenciação presente em seu discurso dava-se, sobretudo, em função do contexto histórico que o cercava. Com efeito, nesses anos, concomitantemente à crítica à Europa Ocidental, realizava-se a crítica aos seus mais autênticos representantes na América, os EUA. No final da década de 1950, a diferenciação acentuou-se em suas reflexões, ficando mais evidenciada a ideia de Europas diferentes, de projetos de colonização distintos, que deram origem a duas Américas antagônicas.

O projeto colonizador euro-ocidental: o exclusivismo como elemento central

O processo de diferenciação no discurso zeano ocorria desde os primeiros escritos da década de 1950. Explicitamente ou não, nesse contexto de produção, Zea já estabelecia elementos diferenciadores entre os projetos de expansão de uma e outra Europa. Implicitamente, quase sempre em seu discurso, houve a marcação da diferença, no *não dito* sempre esteve o outro. Afinal, como coloca Maingueneau (1989), no espaço discursivo o outro não precisa ser translucidamente marcado, a marca da ausência já o faz presente. Todavia, em meados dos anos 1950, nota-se certo acirramento nesse processo de diferenciação, o que acontece simultaneamente ao estudo da construção da inferioridade dos povos não ocidentais, posta em marcha pelo Ocidente. Não por acaso, foi justamente em tal contexto

que apareceu a concepção do que seria a Europa Ocidental, constituída por Inglaterra, França, Alemanha e Holanda (ZEA, 1957, p.38). Se é certo que a expressão “projeto colonizador ocidental”, com todas as palavras, apareceu somente em 1978, em *La filosofía de la historia americana*, menos certo não é que a ideia em si já se manifestava em 1957, no livro *América en la historia* – do qual o pensador mexicano reproduziu textos inteiros na publicação de vinte e um anos depois. Logo, a concepção de projetos de colonização diferentes na América compareceu muito cedo à obra de Zea, mas passou a ser mais evidente na segunda metade da década de 1950. A partir de então, a diferença foi radicalmente enfatizada.

É interessante ressaltar, no entanto, que, conforme Karnal (2001, p.17), só se pode falar em *projeto colonial* na América no que se refere aos domínios português e espanhol. Apenas neles houve efetivamente a preocupação constante e sistemática com questões próprias de um projeto colonizador. A colonização promovida pela Inglaterra não se pautou por um projeto de Estado, já que foi efetivada por particulares de maneira assistemática. Zea sabia desse aspecto e inclusive o elencou como um dos elementos do processo de diferenciação, acentuando certos pontos que merecem ser comentados. Numa passagem da obra de 1957, que levava o subtítulo de “Dos imperialismos”, ele avaliava que

a expansão ibérica tinha, além de uma intenção política e econômica, uma intenção cultural: a de incorporar os povos conquistados à comunidade cristã. A expansão ocidental, ao contrário, somente aspirava manter seu domínio econômico e político e, apenas secundariamente, o cultural. (ZEA, 1957, p.243).

Sobre essa citação, é importante destacar dois pontos: primeiro, que Zea reconhece e critica a colonização ibérica na América e, segundo, que ele faz, de forma patente, a marcação da diferença, ao ressaltar os dois tipos de imperialismo, com duas missões diferentes. Ao primeiro, sem negar o caráter econômico e político do processo de expansão, Zea atribui uma forte intenção cultural e ao segundo atribui um intento econômico

prioritário ao cultural.²² Na sua visão, os ocidentais, diferentemente dos ibéricos, não buscavam incorporar a nova terra ao seu mundo. Nessa diferença calca-se a ideia de dois projetos: um marcado pela perspectiva da incorporação e o outro, contrariamente, marcado pela não incorporação. Zea não negava o princípio expansivo e político-econômico tampouco o caráter de violência, exploração e busca de aculturação do projeto ibérico de colonização, fazendo-lhe, inclusive, duras críticas. Porém, acentuava que, no âmbito desse projeto, a humanidade dos habitantes autóctones da América ao menos foi pensada e discutida e aos poucos aceita. Ao contrário dos ibéricos, os colonizadores ocidentais nem sequer pensaram ou discutiram essa questão. Mesmo que alguns desses colonizadores inicialmente tenham pensado na evangelização do índio, tal intento fracassou em razão de uma concepção religiosa mais racional que emotiva (ZEA, 1957, p. 204). Na análise do filósofo mexicano, no mundo moderno efetivamente não havia lugar para o indígena: a este havia sido negada qualquer possibilidade de humanidade. O projeto ocidental estava mais direcionado aos bens materiais que propriamente à incorporação de outros povos ao seu mundo (ZEA, 1957, p. 243).²³

Zea (1957, p.197) defendia que, no projeto ibérico, “a principal preocupação foi incorporar ao cristianismo o indígena e, inclusive, sua própria cultura. Nessa tarefa, não foram capazes de encontrar somente as

22 De acordo com Zea (1957, p. 187), “se alguma coisa distingue o imperialismo ocidental de outros imperialismos, é a maneira como ele subjuga outros povos: a econômica. [...]. Neste campo, o tolerante mundo ocidental torna-se intolerante”.

23 Deve-se ressaltar também que, para o pensador mexicano, essa concepção exclusivista do Ocidente não se limitou ao início da colonização. Em várias passagens, Zea buscava convencer o leitor da existência do exclusivismo ocidental no pós-independência. Dizia ele que não foram poucas as vezes em que o homem do mundo ocidental, em vez de ficar contra as velhas forças inimigas do progresso e ajudar a promover de fato a modernização e a incorporação desses povos ao seu mundo, aliou-se aos caudilhos, aos chefes e aos outros que ansiavam manter a velha ordem. Afinal, a esse homem não interessava mudar a ordem do mundo não ocidental, o que lhe convinha era a ordem que melhor garantisse seus interesses, mesmo que essa ordem fosse contraditória ao seu discurso modernizante (ZEA, 1957, p. 82).

diferenças, de origem diabólica, mas também as semelhanças, de origem divina”. No discurso de Zea, a concepção de incorporação referente ao projeto ibérico não aparece apenas como uma de suas intenções, mas como objetivo central. Por mais que ressaltasse que no processo de colonização ibérica havia também homens com interesses econômicos, Zea identificava como elemento principal desse processo a incorporação do indígena à unidade cristã.²⁴ Não negamos que houvesse no projeto ibérico de colonização da América um propósito de evangelização, mas será que esta foi a efetiva tônica de tal projeto? É possível constatar que, nesse contexto, Zea estava mais interessado em diferenciar os processos de colonização do que propriamente em analisar os pormenores do projeto ibérico. A função principal de seu texto era, portanto, persuadir o leitor da distinção entre as ideias, as intenções, as visões de mundo e os preceitos que orientavam a expansão e a colonização de uma e de outra Europa sobre a América, mesmo que isso implicasse renunciar, em certa medida, à crítica mais contundente contra a projeto colonizador ibérico.

Para o pensador mexicano, em uma parte da América, o projeto colonizador buscava estabelecer um prolongamento do Velho Mundo; embora extraísse as riquezas da nova terra, intencionava fazer dela uma cópia da Ibéria: conquistar fiéis no Novo Mundo para expandir o cristianismo de concepção católica era o seu principal objetivo. Na outra parte da América, desde o início da colonização, que foi efetivada por particulares, já que a coroa inglesa não desejava ter gastos com esse empreendimento, não havia interesse em agregar a nova terra ao mundo ocidental, isto é,

²⁴ Em diversos momentos, Zea afirma que, diferentemente do colonizador do norte, que levava a Bíblia em uma mão e a espada em outra, sendo, ao mesmo tempo, o juiz e o carrasco, a missão colonial ibérica era acompanhada de um explorador, que muitas vezes era o maior dos algozes, e de um clérigo, que denunciava as mazelas do primeiro. Nessa missão, não era apenas um que decidia, mesmo que houvesse um intento econômico de exploração, apoiado na violência. Para ele, “o fato importante é que sempre apareciam homens como Bartolomé de las Casas, dispostos a lutar e a denunciar os abusos da ambição, ou homens como Francisco de Vitória, concedendo a todos os homens o direito de participar da grande comunidade cristã em um plano de igualdade absoluta, sem qualquer discriminação racial ou cultural” (ZEA, 1957, p. 242).

buscava-se a exploração sem a incorporação. A ideia que guiava os colonos era mais a da utopia: queria-se fugir da intolerância e da perseguição religiosa e construir um novo mundo, um mundo diferente daquele que se encontrava na Europa do século XVII. Contudo, isso não significou, na visão de Zea, a incorporação do indígena. A tolerância religiosa²⁵ estava precedida por uma intolerância cultural e étnica.

De acordo com Zea (1957), acreditava-se naquela época que os colonizadores ibéricos, diferentemente dos colonizadores da América do Norte, haviam mesclado seu obscurantismo com o espírito supersticioso e primitivo dos indígenas. Estariam, portanto, contra a marcha do progresso, pois tinham se rebaixado a membros de uma grande cultura ao se misturarem com povos inferiores, seres cuja natureza humana era altamente questionável. O que ocorreu nas colônias ibéricas era bem diferente do que

tinha acontecido na América do Norte, colonizada por homens fiéis aos ideais políticos e religiosos do mundo moderno e à sua raça. Esses homens, em vez de se misturar com os nativos, tinham evitado qualquer contaminação, levando, assim, a civilização até onde existia apenas barbárie. Por isso, o puritanismo como expressão de tolerância religiosa e intolerância cultural e racial será visto como símbolo do progresso contra o catolicismo dos colonizadores ibéricos, com suas expressões de intolerância religiosa e de tolerância cultural e racial. (ZEA, 1957, p. 181).

Percebe-se que o foco da preocupação de Zea era a diferenciação. Não só nesse excerto mas em diversas passagens da obra de 1957, ocorre frequentemente a marcação da diferença. A comparação entre as concepções de incorporação e de não incorporação dos povos indígenas em um e em outro projeto era uma constante nessa obra, que, como um todo, foi construída sobre a diferenciação entre não ocidentais e ocidentais,

²⁵ Zea (1957, p.203) apontava que “a missão dos colonizadores puritanos na América não será orientada tanto a arrancar esses homens das garras do demônio quanto a incorporá-los a essa natureza por eles desperdiçada, a título de natureza explorável, não a título de homens. Resgatar-se-á a natureza, e não o homem, das mãos do diabo”.

entre ibéricos e anglo-saxões. Evidencia-se, assim, a concepção de América do Norte em oposição à de Ibero-América; por diversas vezes, Zea falava, inclusive, de América Saxônica. Cada vez mais, ações da Europa Ocidental são associadas aos Estados Unidos.²⁶ A nação do norte havia herdado todo espírito excludor da matriz europeia, era sua mais alta representante no continente americano, pois mantinha suas concepções exclusivistas ante a América Ibérica.²⁷

Em suma, Zea acreditava que, por bandeiras próprias do Ocidente, os povos não ocidentais haviam sido — e naqueles anos continuavam sendo — vistos como povos de segunda categoria (ele dizia, em certos momentos, “quarta categoria”). Essa inferiorização, essa desumanização, em sua perspectiva, era de fundamental importância no projeto de expansão do mundo ocidental, pois garantia que os povos não ocidentais “não tinham direito a reivindicar qualquer coisa em nome de tais bandeiras. Um mundo cujos ideais só poderiam ser realizados pelos próprios ocidentais. A bandeira ideal justificava, assim, a expansão material” (ZEA, 1957, p. 189). Em nome da razão, do progresso, da civilização, da igualdade e da liberdade, ficavam justificadas a expansão e a exploração levadas a cabo pela Europa Ocidental e por seus herdeiros sobre os outros povos.

Para Zea, o maior problema do projeto ocidental era o seu espírito exclusivista, que, com base em um estreito universalismo abstrato, elevava um homem, uma cultura e uma concepção de mundo a paradigma do humano e, assim, validava a atitude expansionista e imperialista sobre todos os povos não ocidentais. Em outras palavras, era a vigência da negação dos direitos

²⁶ No capítulo intitulado “Norteamérica, campeón occidental”, o pensador mexicano afirmava que, diferentemente da Ibero-América, “a América do Norte, no final das contas, havia sido obra dos colonizadores europeus [...]. A América do Norte era a obra mais pura de ocidentalização do mundo. [...] O mundo moderno, o Ocidente, alcançava aqui o seu máximo desenvolvimento” (ZEA, 1957, p. 179).

²⁷ Nesse ano de 1957, Zea dizia, em relação aos povos da América Ibérica: “Os povos que compõem esta América sofreram todo tipo de agressão deste mundo, especialmente a agressão da América Ocidental, a América Anglo-Saxônica, que a mutilou impondo seus interesses” (ZEA, 1957, p. 178).

ocidentais aos outros povos, o que impedia a verdadeira universalização do humano. No discurso ocidental, a liberdade, a igualdade e a autodeterminação eram os mais altos direitos do homem e da humanidade. Contudo, o homem, o humano, a humanidade ficavam restritos à Europa e ao mundo ocidental. O europeu, o ocidental, afirmava-se por meio desse exclusivismo. Como Zea (1957, p. 102, grifo nosso) analisava:

Exclusivismo que se faz visível como negação do humano de um grupo de homens contra outros homens. É o espírito que ainda vemos se fazer evidente na Inglaterra, que, ante várias de suas colônias ou possessões, nega-lhes a autonomia sob o pretexto de que são posições estratégicas necessárias para defender não os interesses da Inglaterra, mas os da civilização em geral. O mesmo exclusivismo dos colonos franceses na Argélia, que, ante os nativos dessa colônia, alegam também a defesa da cultura. O mesmo espírito estreito, exclusivista, dos descendentes holandeses dos Boers na África do Sul contra os indígenas. *O exclusivismo dos interesses norte-americanos ante os povos ibero-americanos.*

No final da década de 1950, ficava definido o posicionamento do pensador mexicano em relação à Europa Ocidental. Suas críticas não pararam nessa época. Em 1978, em *La filosofía de la historia americana*, retomou e ampliou a discussão do exclusivismo euro-ocidental, incluindo então a Rússia. Do mesmo modo ocorreu em 1988 no livro *Discurso desde la marginación y la barbarie*.²⁸ Contudo, como se observa, a partir da segunda metade da referida década, o exclusivismo ocidental se trasladou da Europa para a América no discurso zeano e o outro se constituiu em outra nação, continuadora das ideias e atitudes ocidentais em solo americano. Os Estados Unidos, nesse momento, apareceriam efetivamente como o outro do projeto de Zea.

²⁸ Este livro foi traduzido para o português em 2005 pela editora Garamond.

Os Estados Unidos no pensamento de Leopoldo Zea: o outro da América Latina

Não houve na história do pensamento hispano-americano, desde os primeiros anos após a independência e durante o processo de formação dos Estados nacionais da América Hispânica, um país que ocupasse uma posição de tamanho destaque quanto os Estados Unidos. Com um lugar central no pensamento da elite política e intelectual hispano-americana, de Bolívar até José Vasconcelos, tal nação povoou as ideias de projetos nacionais e supranacionais na Hispano-América. Foram vários os projetos identitários que, de uma maneira ou de outra, partiram das ideias e valores defendidos pela nação estadunidense para determinar os elementos necessários para configurar a identidade do que era, ou do que deveria ser, a América de colonização ibérica. Nessa longa tradição intelectual, aquele país simbolizou ora o paradigma máximo a ser seguido, ora a manifestação extrema do que se deveria evitar e negar. Leopoldo Zea, tendo estudado a fundo a história do pensamento hispano-americano e, sobretudo, conhecido contemporaneamente todas as ações estadunidenses no pós-Segunda Guerra Mundial, não poderia ficar indiferente aos Estados Unidos, haveria que se manifestar e apresentar sua interpretação do que representava esse país.

Alguns autores — por exemplo, o polonês naturalizado estadunidense Konstantin Kolenda (1987), o francês Herbert Lamm (1991) e o eslovaco Zdeněk Kourím (1992) — têm chamado a atenção para o fato de se encontrar em Zea uma visão monolítica a respeito dos Estados Unidos.

De acordo com tais autores, o filósofo mexicano faria uma análise maniqueísta da realidade, atribuindo à nação norte-americana uma série de artimanhas “diabólicas” que nada teriam que ver objetivamente com os eventos reais. Contudo, ao se perscrutar a obra zeana, nota-se, diferentemente, uma visão a respeito dos Estados Unidos ora positiva ora negativa. Contradição entre seu pensamento e sua atitude? Acreditamos que não. Pelo contrário, se é certo que o país do norte da América, desde os primeiros escritos de Zea (1942, 1944), esteve presente, isso não significou, no entanto, uma atitude monolítica e incompreensiva diante das ações e influências daquela nação sobre a América Latina e sobre o mundo. Partimos da premissa de que o discurso zeano estabeleceu uma lógica coerente com o seu contexto, na medida em que buscava dialogar e dar respostas à sua temporalidade histórica. Sendo assim, Zea não viu os Estados Unidos por uma perspectiva absolutizante. A posição do filósofo, com efeito, variou de acordo com o tempo. Em relação ao outro, seu discurso assumiu, invariavelmente, uma posição de resposta-afirmação e não de absoluta e homogeneizante negação. O que, na realidade, sempre esteve presente no pensamento de Zea foi, de um modo ou de outro, um projeto de América. Ainda que afirmasse o mais aguerrido latino-americanismo, ele nunca deixou de pensar em uma América no seu sentido integral. Na perspectiva do *dever-ser*, houve sempre a possibilidade de uma América una. Mesmo em um âmbito de forte antagonismo à América Saxônica, houve no discurso do pensador mexicano, explicitamente ou não, uma postura dialógica com relação ao outro.

O acirramento da diferença: os Estados Unidos como o outro

Percebe-se que, até a primeira metade da década de 1950, Zea utilizava menos a designação América Latina que América Ibérica e/ou Hispano-América e raramente empregava o termo “latino”. Isso não significa, todavia, que, anteriormente, o filósofo mexicano não tivesse consciência da diferença existente entre os povos da América — tampouco que,

posteriormente, ele não usaria os substantivos América e americano para se referir aos latinos —, mas sim que o processo de diferenciação desses povos no discurso zeano se intensificou e se afirmou após aquela data. A partir de então, o pensador mexicano passou a enfatizar que na América havia uma nação cujas ações, em muitos sentidos, representavam o prolongamento do projeto excludente da Europa Ocidental: os Estados Unidos.

No que se refere à utilização da denominação de América Latina por Zea e ao sentido que esse termo ganha em determinado contexto do seu pensamento, cabe lembrar uma pequena nota de advertência que aparecia nas primeiras páginas do seu livro *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, publicado pela primeira vez em 1952:

No que diz respeito à maneira como falo de uma parte da América [...] em alguns momentos aludo à América Hispânica e em outros à América Ibérica. No primeiro caso, o termo inclui apenas a porção do continente em que se fala espanhol; no segundo caso, também inclui o Brasil. Em outras ocasiões, no entanto, refiro-me à Latino-América ou à América Latina, mas isso só acontece quando cito textualmente algum dos nossos pensadores que empregam essas designações para fazer diferença com a América Saxônica. (ZEA, 1952, p. 9).

Dois aspectos interessantes podem ser percebidos. O primeiro é que Zea, implicitamente, queria levar o leitor a concluir que não buscava estabelecer diferenças fundamentais entre a América Hispânica e Ibérica e a América Saxônica. O fragmento “quando cito textualmente algum dos nossos pensadores” tem essa função. Entretanto, a justificação da presença do termo, numa tentativa de fechamento do sentido — tal como concebe Orlandi (2000) —, pode ser interpretada como a busca de demonstrar neutralidade, que, na prática, não é realizável. O próprio fato de estar presente em sua obra a referência aos pensadores críticos aos Estados Unidos já quebra a aparente neutralidade com relação à nação norte-americana. O segundo aspecto é que Zea dava, já nesses anos, a tônica do sentido

que o nome América Latina adquiria no discurso hispano-americano — e, logo, no seu próprio discurso — em oposição aos Estados Unidos. Se, nos anos anteriores a meados dos anos 1950, tal nome não se apresentava em seu discurso, não casualmente figuraria nos títulos de suas obras dos anos 1960 em diante. A marcação da diferença com relação à América Saxônica sempre esteve presente no pensamento de Zea, mas foi a partir da segunda metade da década de 1950 e, principalmente, nos anos 1960 que ela se tornou mais explícita.

A primeira aparição do termo América Anglo-Saxônica no pensamento de Zea se fez cedo, em 1944, quando da publicação de um pequeno artigo na revista *Cuadernos Americanos* sob o título de “Las dos Américas”. Nesse artigo, o então jovem doutor em Filosofia analisava a relação das duas porções da América e já nas primeiras linhas dizia: “a crise atual tem feito que os melhores homens de ambas as Américas enfoquem o problema e busquem uma solução. O ideal a buscar é o da união dessas duas seções americanas em uma única e forte América, cultural e materialmente” (ZEA, [1944] 1991, p. 48). Mas, ao fim do mesmo artigo, tratando da crise cultural vivida naquele tempo, afirmava:

não se resolve propondo a unificação de ambas as Américas mediante a assimilação mútua de suas qualidades. [...] Tanto a América do Norte como a América Hispânica devem manter suas próprias características sem tentar confundi-las. As relações entre as duas Américas devem ser baseadas em um respeito mútuo. Cada América deve ajudar a outra na realização dos valores próprios, sem pretender impor valorações alheias. (ZEA, [1944] 1991, p. 56).

Nessa passagem, observa-se que, mesmo discorrendo sobre valores próprios de cada região, Zea não frisava nenhum aspecto fortemente negativo da América Saxônica. Muito pelo contrário, atribuía-lhe qualidades, as quais, até mesmo, poderiam ajudar no desenvolvimento de uma e de outra América. Ainda não se nota no pensamento zeano uma ideia de desabono com relação aos Estados Unidos, que se diferenciavam da América Hispânica por terem formação cultural distinta,

mas não se constituíam como o outro absolutamente antagônico do projeto identitário-libertário do filósofo mexicano.

Essa postura relativamente “neutra”¹ de Zea a respeito dos Estados Unidos perduraria até a primeira metade dos anos 1950. Em 1953, ao publicar *América como conciencia*, ele retoma as ideias do artigo de 1944, apresentando, inclusive, um tópico com o mesmo título, “Las dos Américas”. Nessa parte da obra, o autor amplia a abordagem dos anos anteriores e passa a mostrar as visões negativas e positivas sobre a América do Norte, destacando as representações do pensador argentino Juan Bautista Alberdi (1810–1884) e do mexicano Antonio Caso (1883–1946), para depois concluir que “todo povo tem sempre mais de uma faceta que se faz patente em seu trato com outros povos” (ZEA, [1953] 1972, p. 102). Para ele, isso explicaria o porquê da permanência dessas visões sobre os Estados Unidos por mais de um século no pensamento hispano-americano:

A América Hispânica sentiu e sentirá admiração pela América do Norte das liberdades, pela América do Norte de uma Washington afirmando os direitos do homem, a de um Lincoln abolindo a escravidão, a de um Roosevelt entendendo a democracia em um sentido universal. Mas há também outra América do Norte expressa em ambições territoriais, a que fala de um “destino manifesto”, a de discriminações raciais e de todos os imperialismos. (ZEA, [1953] 1972, p.102).

O discurso de Zea, nesse momento, começou a desenhar uma representação que questionava a imagem dos Estados Unidos como um país com ações e pensamentos homogêneos. A nação estadunidense passou a ser apresentada como Jano,² isto é, com duas faces, pois ora estabelecia paradigmas que mereciam ser seguidos, ora assumia atitudes que deveriam ser execradas e repudiadas. Ao que parece, Zea acreditava que,

1 Relativamente porque, como pondera Brandão (1997, p.30), nenhum discurso é neutro, logo nenhuma posição pode ser absolutamente neutra. Sempre há no espaço discursivo, mesmo que implicitamente, a marcação da diferença. Com o discurso zeano, não foi diferente; nele a posição de “neutralidade” é quase sempre relativa.

2 Jano ou Lanus, um dos deuses mais antigos do panteão romano, era representado por duas faces opostas (GRIMAL, 1965, p. 295).

naqueles anos do início da década de 1950, era a primeira face dos EUA que estava se manifestando.³ Para ele, nessa época eram na maior parte equivocadas as interpretações que a América Hispânica e os Estados Unidos faziam de si respectivamente. Afinal, “a América Hispânica [tinha] muito a aprender com a Anglo-Saxônica e vice-versa” (ZEA, [1953] 1972, p. 103). Havia no discurso zeano a proposição de um entendimento entre as duas Américas. Zea sabia que havia certas contradições entre as visões de mundo de ambas, mas avaliava que “a contradição não [fosse] tão grande a ponto de tornar impossível toda compreensão” (ZEA, [1953] 1972, p. 110). O pensador mexicano considerava que, pelo labor compreensivo, seria possível pensar até em uma cultura simplesmente americana, em uma união das Américas (ZEA, [1953] 1972, p. 111).⁴

É interessante notar, no entanto, que, na segunda metade dos anos 1950, o posicionamento de Zea com relação aos Estados Unidos começou a sofrer alteração. Após a publicação de *América en la historia*, em 1957, ele intensificou a associação da nação norte-americana com a conduta da Europa Ocidental e passou a afirmar, cada vez mais, que aquela nação havia herdado e continuado as concepções de mundo pautadas no exclusivismo das nações dominadoras.

Com base em conceitos e proposições de Max Weber,⁵ E. Troeltsch,⁶ R.H. Tawney,⁷ entre outros autores, Zea aprofundou a compreensão da

³ Numa determinada passagem de *América como conciencia*, intitulada “Compenetración y composición interamericanas”, dizia o pensador mexicano que “a outra América do Norte, a que sempre admirou e admirará a América Hispânica, já se preocupa com os homens que em Nossa América sofrem perseguições e exílios.” (ZEA, [1953] 1972, p. 111).

⁴ Nesses anos, mediante diálogos com as perspectivas filosóficas do norte-americano Ralph Barton Perry, Zea acreditava na possibilidade de uma filosofia interamericana, ou simplesmente americana, no sentido lato do termo.

⁵ As referências de Weber vinham, sobretudo, da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que foi publicada em 1955 em uma de suas primeiras edições traduzidas para o espanhol.

⁶ De Troeltsch são destacadas várias passagens da edição de 1951 de *O protestantismo e o mundo moderno*.

⁷ São várias as vezes em que aparecem referências à obra de Tawney *A religião e o nascimento do capitalismo*, em edição de 1936.

formação cultural estadunidense. Com esse embasamento, desenvolveu o entendimento de que o puritanismo estava estritamente relacionado com a visão de mundo do colono norte-americano, do homem que efetivou a colonização da América do Norte.⁸ Para ele, seria sobre essa base religioso-cultural que se formaria o espírito materialista da outra América, como também se buscaria, em boa parte de sua história, justificar a expansão e a desapropriação sobre os outros povos da América. Conforme o pensador mexicano, os puritanos defendiam que sua salvação estava condicionada à sua prosperidade terrena e ainda que sua glória material era a glória de Deus como sinal de sua predestinação. Do mesmo modo, acreditavam que a glória de Deus resultava da dominação que o homem exercia sobre a natureza, isto é, da transformação da natureza na glória do Senhor. Fazer a terra produzir, dar frutos e prosperar sobre ela era tido como uma marca do povo eleito, do homem predestinado a ser salvo. Por meio dessa concepção, seria justificada a expansão sobre as terras dos povos autóctones que não faziam a terra produzir, que não glorificavam a Deus. Tais terras foram vistas como terras virgens e os indígenas como elementos da natureza, da fauna e da flora, e, como tais, elementos a ser dominados ou exterminados (ZEA, 1957, p. 199). Para Zea, era o puritano que daria origem à nação norte-americana, um “homem que começa buscando Deus em si mesmo e termina confundindo-o consigo mesmo” (ZEA, 1957, p. 202). O filósofo mexicano concluía:

Dessa maneira, as ambições, os irreprimíveis desejos de expansão material do homem moderno encontraram uma justificação religiosa. Tudo o que não coincidiu com essas aspirações foi visto, de acordo com essa interpretação, como expressão do mal. Ponto de vista que o colonizador norte-americano vai estendendo em outros campos de sua expansão. Em primeiro lugar,

⁸ Na realidade, a colonização da América do Norte, como aponta Leandro Karnal (2001, p. 43), não foi efetivada apenas por puritanos. Havia também quakers, batistas e até católicos, além de uma variedade de seitas protestantes. Mas, de modo geral, como o mesmo autor adverte, “as opiniões dos colonos sobre os índios variaram, mas foram, quase sempre, negativas” (KARNAL, 2001, p. 54).

sobre os indígenas; em seguida, sobre os povos da América Ibérica e, agora, sobre o resto do mundo, em sua luta contra povos que disputam a sua posição dominante. (ZEA, 1957, p. 207–208).

Percebe-se que o discurso zeano em relação aos Estados Unidos estava se modificando: passava de uma visão relativamente “neutra” e, em alguns pontos, favorável para uma visão mais crítica, que evidenciava mais o lado negativo desse país que o seu lado positivo. Na interpretação de Zea a partir de então, a nação norte-americana aparecia marcada pelo signo da busca da expansão, não só no passado como também no tempo presente. O que poderia ter provocado essa mudança de visão? Como o próprio Zea havia dito em 1953, em *América como conciencia*, os vizinhos do norte tinham duas faces, uma que os hispano-americanos admiravam e outra que rechaçavam, a que expressava o imperialismo — era justamente esta face que os Estados Unidos passaram a apresentar em meados de 1950, quando começaram a olhar mais detidamente para a América Latina. A revolução boliviana já havia chamado sua atenção em 1952, contudo foi a eleição de Jacobo Arbenz na Guatemala em 1954 que acionou, de fato, seu poder de intervenção. Tratava-se de um governo de plataforma reformista que atingiu em cheio os interesses da United Fruit Company, o que levou o Departamento de Estado dos EUA a encarar esse governo como expressão clara do comunismo internacional e, com isso, a apoiar a deposição do novo chefe do Estado guatemalteco (MOURA, 1991, p. 45–46).⁹ Assim, poderíamos partir do pressuposto de que o caso da Guatemala foi um dos elementos que contribuíram para que Leopoldo Zea começasse a mudar sua posição. Todavia, se tal pressuposto não é totalmente corroborável, um fato, de todo modo, é certo:

⁹ Segundo Moura (1991, p. 46), o governo de Arbenz foi atacado em duas frentes: de um lado, um grupo de emigrados guatemaltecos, armado e treinado pela Central Intelligence Agency (CIA) e liderado pelo coronel Castillo Armas, invadiu o país a partir de Honduras e da Nicarágua, com apoio aéreo de três aviões pilotados por mercenários americanos, recrutados também pela CIA; de outro lado, os setores conservadores das forças armadas guatemaltecas articularam a deposição de Arbenz, em franco conluio com o embaixador americano na Guatemala.

após a década de 1960, as ações norte-americanas no âmbito da Guerra Fria acentuaram visivelmente a posição crítica de Zea em relação àquela nação.

Os Estados Unidos nesses anos, sobretudo após a Revolução Cubana (1959), foram vistos, em geral, de maneira antagônica na América Latina (ZEA, 1965, 1971a, 1974b). Diversos intelectuais levantaram suas verves contra aquela nação. Alguns, inclusive, viram no socialismo uma alternativa à política imperialista norte-americana. Zea tomou posicionamento diferente. Mesmo tecendo fortes críticas à nação estadunidense, e utilizando ideias de Marx,¹⁰ não via a política socialista, representada pela URSS, como o caminho mais adequado a seguir. Isso porque o pensador mexicano já vinha construindo seu posicionamento político-ideológico anos antes do acirramento da Guerra Fria, adotando a perspectiva do não alinhamento, uma visão *terceiro-mundista* pautada pela realidade latino-americana. Nesse âmbito, interessa-nos saber o lugar que os Estados Unidos ocupavam no discurso zeano após a década de 1950.

A Guerra Fria e o imperialismo norte-americano

Terminada a Segunda Grande Guerra, surgiram duas grandes potências e uma nova ordem mundial. Dava-se início então, nas palavras de Hobsbawm (2000, p. 223–224), a uma peculiar situação internacional, criada pelo confronto — em termos objetivos, mais da retórica apocalíptica do que propriamente do confronto direto — entre as duas superpotências nascentes no pós-1945. Iniciava-se a Guerra Fria.

Para Zea, era realmente evidente a criação de uma nova ordem mundial, na medida em que o mundo europeu, bem como boa parte do planeta, passaria a conhecer outros protagonistas e outro cenário construído sob

¹⁰ Por mais que usasse conceitos de Marx, Zea não se considerava um marxista, pois também utilizava conceitos e proposições weberianas. Além do mais, todo seu sistema de pensamento histórico-filosófico apoiava-se em boa medida nas teorias hegelianas.

duas propostas antagônicas. No entanto, no que se refere propriamente à realidade latino-americana, essa guerra, na interpretação de Zea, pouco ou quase nada alterou as relações entre as duas Américas. Para o pensador mexicano, a Guerra Fria serviria na América, principalmente, para justificar a manutenção e a dinamização de velhas práticas imperialistas e a afirmação de antigos e novos interesses.¹¹ Zea, então, passou, cada vez mais, a interpretar certas ações dos Estados Unidos na Guerra Fria como a busca de garantir a continuidade de intervenções históricas sobre a América Latina.

É interessante notar que, já em 1960, em *América Latina y el mundo*, ao tratar das ações norte-americanas com relação à Cuba, o pensador mexicano reafirmava que “a mesma tática se repetia agora, como tinha se repetido em 1954 contra a Guatemala. Problemas de caráter nacional [...] foram enfocados em função de uma guerra da qual eles eram alheios” (ZEA, 1965, p. 59). Dessa passagem podem-se inferir dois aspectos: primeiro, que Zea conhecia, e bem, as ações dos Estados Unidos sobre a Guatemala; segundo, que os problemas da América Latina eram problemas de caráter nacional, mas eram interpretados pelos Estados Unidos como problemas próprios da Guerra Fria, o que servia de justificativa para a intervenção. Na concepção de Zea, inclusive, as pautas da Revolução Cubana eram, a princípio, nacionalistas, mas, naquele contexto histórico, tornaram-se comunistas, em razão, sobretudo, da pressão imperialista norte-americana (ZEA, 1965, p. 52).¹²

¹¹ Zea (1965, p. 56) já dizia que “foi precisamente a partir das duas grandes guerras mundiais, coincidentes com seu apogeu e predomínio, que os Estados Unidos tiveram que erguer boas bandeiras, bandeiras que justificassem suas ações expansionistas”.

¹² Em 1998, Zea, ao relembrar a Revolução Cubana, tornou a afirmar que essa revolução não era a princípio uma revolução comunista, mas uma revolução nacionalista: “Estes jovens (Fidel Castro e Che Guevara) não eram comunistas, queriam fazer o que não tinham feito os seus próceres, como José Martí. Ao falhar na tomada do Cuartel Moncada, pergunta-se a Fidel Castro pelo autor intelectual e ele diz: ‘O único responsável intelectual é José Martí’. Essa revolução não queria nada que não tivessem desejado a Revolução Mexicana de 1910, a guatemalteca de 1954 e mesmo a revolução emancipadora estadunidense em 1776.” (ZEA, 1998a, p. 11–12).

Ou seja, os problemas pelos quais lutavam os latino-americanos não foram colocados pela Guerra Fria, eram velhos problemas, anteriores não só a esse período, senão à formação e à organização do próprio comunismo como doutrina militante — problemas historicamente constituídos nos quais se encontrava, em lugar central, a relação com os Estados Unidos (ZEA, 1965, p. 55).

Para Zea, a Guerra Fria fazia de qualquer reivindicação nacionalista latino-americana um mecanismo justificador das ações imperialistas norte-americanas. A busca de superação de antigos problemas sociais e econômicos era interpretada como uma pressão ou uma ameaça do comunismo internacional que devia ser prontamente impedida. Zea acreditava que, naqueles anos, em nome da segurança nacional,

a democracia e a liberdade tornaram-se meros pretextos para justificar intervenções que, de outra forma, seriam simples agressões de povos fortes sobre povos fracos. Foi em nome dessas bandeiras que se buscou a subjugação econômica e política dos povos latino-americanos. (ZEA, 1965, p. 58).

Nesse fragmento, Zea, diferentemente de anos anteriores, não se refere a hispano-americanos ou mesmo a ibero-americanos, mas a latino-americanos. Como lembra Orlandi (2000, p. 29), as palavras que entram em um dado discurso determinam a posição do autor, já que não são aleatoriamente usadas, pois há sempre uma definição que busca representar, uma posição que busca demarcar. O uso da nova designação denota um posicionamento: a oposição aos Estados Unidos. Como o próprio Zea havia dito em 1952, o termo América Latina foi criado para representar essa oposição (ZEA, 1952, p. 9). Além disso, conforme o pensador mexicano, a ideia do mundo livre norte-americano era, na verdade, uma justificativa para as ações políticas e econômicas daquele país sobre a América Latina. Ele interpretava a Guerra Fria não apenas como uma guerra de ideologias diferentes, entre o mundo livre e o comunismo,

mas também como uma guerra que, na América, possibilitava a afirmação dos interesses norte-americanos.¹³

Na década de 1960, Zea fez também forte crítica ao apoio dos Estados Unidos aos vários golpes militares impostos por quase toda a América Latina. Em sua interpretação, tais ditaduras militares, com poucas exceções, estavam a serviço da dominação norte-americana. As deposições de chefes de Estado, os assaltos ao poder constituído e todas as classes de crimes que lesavam as pátrias latino-americanas estavam de algum modo relacionados à política imperialista norte-americana e, se não eram provocados ou apoiados por essa política, recebiam ao menos sua anuência e/ou abstenção (ZEA, 1965, p. 56).

Deve-se dizer, no entanto, que a perspectiva de Zea não era generalizante nem absolutamente intransigente com relação aos Estados Unidos. Ele afirmava, logo nas primeiras páginas de *América Latina y el mundo* (1960), que a América Latina “nunca ignorou, nem deixou de admirar e reconhecer a extraordinária contribuição do povo norte-americano ao progresso dos povos” (ZEA, 1965, p. 23). O que ele não concordava era com o fato de os Estados Unidos se negarem a admitir que o mesmo se realizasse “com outros povos que não sejam eles mesmos” (ZEA, 1965, p. 24).

A partir da década de 1970, a compreensão de Zea em relação aos Estados Unidos permaneceu praticamente a mesma da década anterior, notando-se apenas uma acentuação na discussão das ideias de liberdade, de união latino-americana e de expansão estadunidense. Em 1971, ao publicar *La esencia de lo americano*, Zea escreveu que os problemas entre os Estados Unidos e a América Latina já não eram problemas de divergência entre concepções de mundo, como haviam sido no início de suas formações históricas. Para ele, eram resultantes da incapacidade da nação estadunidense de reconhecer nos outros homens e nos outros povos

13 Nas palavras do filósofo mexicano, “a guerra fria se transforma, assim, em um bom negócio. Uma guerra que, longe de ser uma ameaça, transforma-se em um bom instrumento para ampliar interesses.” (ZEA, 1965, p. 58).

os valores humanos. Zea começava a afirmar, de maneira mais sistemática, que todos os valores defendidos pelos Estados Unidos eram compreendidos quase sempre apenas como valores referentes ao próprio país e completamente negados a outros povos, principalmente aos latino-americanos (ZEA, 1971a, p. 14).

Em 1974, no livro *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, o pensador mexicano afirmava que a liberdade apregoada pela nação estadunidense era, na realidade, uma ideia de “liberdade como instrumento de dominação, a liberdade como justificativa para aqueles que em seu nome afirmaram e afirmam seus interesses” (ZEA, 1974b, p.38). Nesse sentido, a representação de liberdade defendida pelos Estados Unidos estava associada à dominação e, portanto, não tinha um sentido universal tal como anunciavam; pelo contrário, deixava de ser um elemento universal a todos os homens e tornava-se um elemento exclusivamente norte-americano. Os Estados Unidos, na visão de Zea, autoproclamavam-se, impropriamente, os “campeões da liberdade” e asseveravam que todas as suas ações estavam condicionadas por tal ideal. Todavia, para garantir sua própria e insular liberdade, outras liberdades eram destruídas ou relegadas ao segundo plano.¹⁴

Tornou-se uma constante no discurso zeano da década de 1970 a denúncia do imperialismo estadunidense. Nessa época, Zea retomou a análise do passado das relações entre a América Latina e os Estados Unidos e começou a afirmar que as ações imperialistas norte-americanas sobre as nações latino-americanas não nasciam com a nova ordem mundial. Segundo ele, tais ações começaram a se configurar em 1823 e a se consolidar no final do século XIX e início do século XX. Zea elegeu 1898 como data símbolo, considerando que, nesse ano, os Estados Unidos já haviam se lançado à conquista do mundo que era repartido pelas potências mundiais;

¹⁴ Em carta ao Dr. Carlos Véjar Lacave, datada de 1974, fazendo alusão à corrida espacial norte-americana, Leopoldo Zea dizia que “o mesmo homem que alcança a Lua não tem escrúpulos em matar, torturar ou privar da liberdade os seus semelhantes.” (ZEA, 1976, p.148).

nessa nova repartição, a América Latina aparecia como o seu natural campo de expansão (ZEA, 1971b, p. 13).¹⁵

Na primeira metade da década de 1970, o pensador mexicano reafirmou a representação que vinha construindo desde 1950, mas incluiu então a temática da integração, da necessária união dos povos latino-americanos ante o inimigo comum, como ao dizer que “o império dos herdeiros de Isabel avança irrefreável sobre a América do Sul. Diante desse perigo, resta apenas a unidade” (ZEA, 1974b, p. 41). Para ele, essa nova situação, que levava a América Latina a enfrentar já não um perigo, mas sim uma realidade, deveria “ser motivo suficiente para que os povos da nossa América se unam” (ZEA, 1974b, p. 42). Além da clara associação da política norte-americana da década de 1970 com a postura expansionista da Inglaterra isabelitana do século XVI, evidencia-se um forte posicionamento persuasivo. Direcionando seu discurso para um leitor específico, Zea buscava convencer os latino-americanos de que não havia outra saída senão a unidade, a integração. Não que isso deva ser compreendido como uma perspectiva negativa do discurso zeano. Trata-se apenas de apreender que tal perspectiva fazia parte de seu projeto identitário.

Ao final dos anos 1970, especificamente em 1978, ao publicar *Filosofía de la historia americana*, diante da retórica da liberdade dos EUA, que vinha servindo de instrumento justificatório da sua intervenção em diversos países, Zea começou a falar de um projeto libertário estritamente relacionado com o ideal igualitário. Para ele, era com base em tal concepção que se desenvolveria uma verdadeira afirmação da liberdade. Porém, a seu ver, os Estados Unidos não queriam saber de um ideal ou um projeto igualitário, pois consideravam que algo assim afetaria o nivelamento de um poder que viam como exclusivo, consideravam que afetaria sua própria liberdade (ZEA, 1978, p. 42).

¹⁵ Em 1974, o pensador mexicano explicitava que a “América Anglo-Saxónica está animada por uma febre invasora [...] Para ela, o resto da América não é senão campo de sua expansão e os homens desta nossa América, como foram os nativos da América do Norte [...], simples objetos a explorar ou eliminar.” (ZEA, 1974b, p. 40).

A partir da década de 1980, acentua-se, no discurso zeano, a análise do isolamento da sociedade norte-americana em relação à América e ao mundo. Zea já havia tratado do tema nos anos 1950 sob a ótica religiosa, mostrando que, na formação histórica dos Estados Unidos, o puritanismo serviu como elemento demarcatório do humano. Em 1981, buscou deslindar a peculiar formação cultural dos Estados Unidos para compreender o porquê da “racialização” social e cultural daquele país como forma de isolamento e justificação da apropriação de direitos universais. Para o pensador mexicano, o colonizador norte-americano condenava toda a mestiçagem racial e cultural porque ela rebaixava e denegria a “raça” e a cultura do homem por excelência, isto é, do homem saxão (ZEA, 1981, p. 2).

Em 1986, em diversos artigos sobre a problemática da identidade latino-americana,¹⁶ Zea mostrou que os Estados Unidos, pautados pela doutrina do destino manifesto, expandiram-se cada vez mais para o oeste e para o sul. Primeiro, sobre os habitantes naturais da região (os índios), que, por serem vistos como parte da natureza, poderiam ser utilizados ou eliminados para darem lugar ao progresso. Logo depois, em 1847, sobre os habitantes do México. Porém, a marcha para o sul, em razão da peculiar concepção racista da nação estadunidense, não iria tão ao sul, já que essa nação superior não poderia se contaminar com povos estranhos e opostos ao seu extraordinário projeto de grandeza.¹⁷

Para Zea, os Estados Unidos, em função de uma histórica concepção calcada no princípio da não mestiçagem racial e cultural, passaram a se afirmar como o supremo arquétipo da humanidade, isolando-se de toda influência estranha a tal propósito, de toda e qualquer etnia ou cultura que, de alguma forma, estivesse contrária a esse projeto (ZEA, 1990a, p. 71).

¹⁶ Artigos como “La cultura latinoamericana y su sentido libertario”; “La identidad en el pensamiento iberoamericano”; “Identidad e integración en Latinoamérica entre la dependencia y la emancipación”. Todos foram depois reunidos em seu livro *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (1990).

¹⁷ Tratava-se, conforme Zea, da concepção de que “a América do Norte pode tomar dos mexicanos terras que se mantiveram ociosas, mas não se mesclar com eles.” (ZEA, 1990, p. 73).

Conforme o discurso zeano, a concepção estadunidense de isolamento não era uma superada perspectiva do passado, pois, nos anos 1980, ainda vigorava fortemente na configuração do Estado norte-americano uma ideia de não mestiçagem, uma ideia de que “a identidade da nação cada vez mais poderosa deve ser mantida sem contaminação. Nada com povos de raça inferior e incivilizados” (ZEA, 1990a, p. 73). Zea via nisso a preocupação insular de uma nação que se autoconcebia como uma ilha de democracia e liberdade por excelência e considerava que fora dela só existiria a negação desses altos valores da humanidade. Assim, os Estados Unidos rodeavam-se de grandes muros para impedir a entrada de gente estranha que pudesse escavar as bases da segurança nacional (ZEA, 1990a, p. 75).

Em 1986, Zea continuava a denunciar as contradições e mazelas da atuação norte-americana perante o mundo e a América Latina. Dizia que, como a Europa Ocidental havia feito historicamente com o mundo não ocidental, os Estados Unidos negavam a outros povos os mesmos direitos que reclamavam para si. Em 1987, em *Identidad e integración en Latinoamérica entre la dependencia e la emancipación*, o pensador mexicano evidenciava:

Em sua Declaração de Independência, em 1776, esta nação afirmava o direito à autodeterminação dos povos, o qual hoje é negado aos povos que podem afetar este seu direito exclusivo. Direito de direitos que transgridem e com o qual negam a autoridade do Tribunal de Justiça de Haia, quando os condena por violações contra outros povos. Vetam nas Nações Unidas as reivindicações de tal direito se é afetada a segurança de seus interesses. Falam dos direitos humanos, mas impedem qualquer resolução concreta em defesa deles, como a da abolição do Apartheid na África do Sul. Abandonam a Unesco porque lá, por não haver a possibilidade de veto, sua palavra não é lei. O mundo inteiro deve ser um gigantesco cinturão de segurança que garanta a insularidade de um povo que se considera instrumento de Deus. (ZEA, 1990a, p. 76).

Assim, ao final dos anos 1980, especificamente em 1988, diante das concepções insulares de democracia e liberdade dos Estados Unidos, Leopoldo Zea retomou as ideias que havia iniciado em 1944, mas agora de

forma mais crítica, asseverando que “nossa América terá que tomar seus próprios caminhos, partir de sua própria experiência para alcançar formas de governo que não tenham por que invejar as criadas nos Estados Unidos” (ZEA, 1990a, p. 86).

Maniqueísmo norte-americano: a resposta de Zea a Zdeněk Kourím

À medida que Leopoldo Zea tecia suas críticas às ações dos Estados Unidos sobre a América Latina e o mundo, acumularam-se diversos questionamentos à sua interpretação. Vários intelectuais começaram a caracterizar suas análises referentes à nação norte-americana como demasiadamente maniqueístas. Entre esses intelectuais estava o filósofo eslovaco Zdeněk Kourím (1992), para quem o entendimento de Zea era fruto de um método próprio de um sistema maniqueísta de pensamento que levava o pensador mexicano a designar os EUA como a encarnação do mal e a se eleger como o defensor da América Latina contra esse mal que buscava assenhorar-se dela.

Desde a década de 1970, Zea conhecia os questionamentos e as acusações de Kourím. Quando era diretor dos *Cuadernos Americanos*, chegou a publicar nessa revista diversos artigos do filósofo eslovaco, críticos às suas interpretações. Contudo, foi a partir da década de 1990 que ele começou a responder, de modo mais acentuado, a essas discordâncias. Nas respostas, ficaria cada vez mais nítida a avaliação crítica e ao mesmo tempo ponderada do pensador mexicano sobre os Estados Unidos. Na primeira resposta, Zea (1992, p. 189) afirmava:

Não considero que toda iniciativa estadunidense tenha caráter negativo para nossos povos. Pelo contrário, são positivas ideias como as expressadas em sua Declaração de Independência em 1776 [...]. O negativo é a pretensão de um povo determinado a partir de tais princípios desejar decidir a legitimidade ou a ilegitimidade das decisões de outros povos, seguindo os mesmos princípios.

Percebe-se que o discurso zeano não apresentava uma visão homogeneizante da nação estadunidense, pois atribuía a ela aportes positivos ao desenvolvimento das ideias que poderiam levar à liberdade dos homens em geral, ao mesmo tempo que criticava o uso dessas ideias como mecanismo de controle dos outros povos. Nas respostas ao filósofo eslovaco, Zea afirmava ainda que o maniqueísmo existia não em suas reflexões, mas sim nas interpretações que os Estados Unidos faziam da realidade, na medida em que, se analisássemos o passado desse país, veríamos que, “no início de sua independência, o Mal era encarnado pela Inglaterra, que lhe tinha imposto o colonialismo. Alcançada a emancipação, o Mal será encarnado pela Europa em geral, com os seus enclaves coloniais na América. [...] Este [o Mal] teria que deixar seu lugar ao Império do Bem por excelência” (ZEA, 1992, p. 191). Essa análise buscava persuadir não só Kourím, mas todos os leitores do maniqueísmo norte-americano. O mecanismo sobre o qual ela se sustentava era o argumento histórico, pretendendo mostrar, por meio da história, como aquela nação vinha agindo para justificar sua expansão e sua intervenção sobre a América Latina. A tal argumento Zea articulava a evidenciação da conjuntura do tempo presente. Os acontecimentos mais contemporâneos revelavam que o maniqueísmo dos Estados Unidos não havia cessado no século XIX: manteve-se sua concepção do Bem e do Mal, que foi encarnado, durante a Primeira Guerra Mundial, no fascismo e no militarismo nipônico e, após a Segunda Guerra, no comunismo, o que continuou até o final da década de 1980 e se estendeu até os anos 1990.¹⁸

Em 1989 chega ao fim a Guerra Fria. A queda do Muro de Berlim teria levado à vitória do paradigma do Bem sobre o Mal. Diante disso, dizia Zea (1992, p. 193):

¹⁸ De acordo com Zea (1992, p. 190): “Permanece em vigor essa retórica providencialista e maniqueísta, basta simplesmente ler as declarações do presidente Ronald Reagan na luta apocalíptica contra o império do mal que ontem era encarnado pela União Soviética, cujo poder ameaçava a ordem própria dessa ilha de liberdade, democracia e prosperidade que foi criada na América. [...] Essa interpretação maniqueísta não é invenção latino-americana, mas entendimento estritamente estadunidense que a realidade está colocando em prática”.

Deus, o Criador, o Espírito necessita do Mal que torne evidentes suas limitações e sua sempre reconhecida perfeição. Mas já não há diabo, Deus encontra-se só e, portanto, sem nada que evidencie sua própria existência. Tal é agora o problema do chamado Mundo Livre, já sem adversário diante do qual defender a liberdade.

Nota-se que o discurso zeano estava carregado de sentidos irônicos comparativos, próprios daqueles que buscam incomodar o ouvinte, o leitor, o destinatário do discurso para levá-lo a reavaliar sua própria perspectiva. A ironia adquire, assim, um propósito de persuadir o adversário discursivo a refletir sobre sua posição. Naquela época, Zea deixou a questão sobre quem seria o novo adversário do Mundo Livre a Kourím, para que o filósofo eslovaco chegasse às suas próprias conclusões. Nos primeiros anos da década de 1990, veio, entretanto, a resposta: “O presidente George Bush falou sobre uma nova ameaça para o Mundo Livre: o Terceiro Mundo. Panamá e Iraque são a prova” (ZEA, 1998a, p. 12). Para o filósofo mexicano, a Guerra Fria cedia lugar à outra guerra, a outro inimigo do Mundo Livre. Seriam criadas então novas justificativas para os Estados Unidos continuarem sua política imperialista. Antes, porém, de analisar essa nova fase da visão zeana, é interessante ressaltar uma das figuras estadunidenses que recebeu destaque positivo no pensamento de Zea.

William J. Clinton: os Estados Unidos do multirracismo e do multiculturalismo

Em 1992, o presidente republicano George Herbert Walker Bush perdeu a eleição para o candidato democrata William Jefferson Clinton. Nessa época, Zea continuava desferindo forte crítica contra a situação insular da liberdade defendida pelo governo norte-americano. Para ele, os Estados Unidos ampliavam suas muralhas de segurança para impedir que entrasse em suas fronteiras gente estranha que pudesse pôr em perigo seus exclusivos ideais e interesses, gente “incapacitada” para ser parte ativa

na ilha estadunidense de liberdade e democracia. Todavia, segundo o filósofo mexicano, observou-se um paradoxo porque, mesmo ante todas as estratégias de segurança, diversos povos de constituição étnica diferente conseguiram penetrar, em suas palavras, nas “entranhas do monstro” – numa alusão às palavras do pensador cubano José Martí. Mexicanos, outros latinos, africanos, asiáticos e povos de todos os lugares da terra começaram a ser incorporados pela gigantesca ilha, porém com direitos limitados (ZEA, 1993a, p. 198–199).

As críticas de Zea aos Estados Unidos permaneciam fortes no início dos anos 1990. Contudo, na segunda metade dessa década, o discurso zeano retorna a uma visão relativamente positiva sobre os Estados Unidos ao retomar algumas ideias de 1953, reafirmando que, no grande país do norte, coexistiam dois espíritos que lutavam entre si, como na América espanhola lutavam os espíritos das duas Espanhas (ZEA, 1993a, p. 201). Mais uma vez, aparecia a perspectiva de relativização sobre os Estados Unidos. É certo que Zea nunca havia extremado a contraposição à nação norte-americana a ponto de renegar todas as suas qualidades e contribuições. Mesmo na fase de maior crítica, a partir da década de 1960, ele soube reconhecer os aspectos positivos dessa nação. No entanto, desde a segunda metade da década de 1950, seus textos não traziam afirmações tão próximas daquelas de 1953 como aconteceu em 1997. Neste ano, o pensador mexicano voltou a defender a compreensão da dualidade existente na América do Norte e o reconhecimento da coexistência de duas Norte-Américas: a de Ariel, das liberdades, e a de Caliban, do materialismo egoísta e despótico, ressaltando o seu desejo pelo triunfo da primeira, já que “a derrota da América do Norte dos materialismos será também a derrota da América Hispânica dos despotismos; porque aquela encontrou a sua melhor aliada nesta e vice-versa” (ZEA, 1997a, p. 45). Como se percebe, Zea acreditava que havia nos Estados Unidos uma luta entre os espíritos

de Ariel e Caliban¹⁹ e que a vitória do primeiro sobre o segundo seria também a vitória do mesmo espírito na América Latina. Ambas as regiões precisavam derrotar determinados espíritos (o materialista e o despótico) e tinham homens que buscavam tal superação, tanto que Zea (1997a, p. 45) concluiu sua análise exortando: “deixemos que os melhores homens da América do Norte façam a sua parte, como fazemos nós a nossa”. Mas restava uma questão: quem seriam “os melhores homens da América do Norte”?²⁰

Em 2000, no artigo intitulado “Identidad continental multirracial y multicultural”, Zea reproduz um discurso do presidente William Clinton. A propósito, não era novidade o filósofo mexicano inserir falas de presidentes norte-americanos em seus textos.²¹ Desde a sua viagem para os Estados Unidos em 1945, quando visitou diversas bibliotecas estadunidenses, dizeres de Washington, Jefferson, Reagan e vários outros passaram a ser uma constante em sua obra. Entretanto, nunca o discurso de um presidente dos Estados Unidos fora tão bem avaliado por Zea como o que Clinton pronunciou em 1997, no qual dizia:

Há muito tempo se disse que estávamos nos convertendo em duas Américas [...]. Hoje vemos uma opção diferente: nós nos converteremos não em duas,

19 Ariel e Caliban são personagens shakespearianos de *A tempestade*, peça escrita em 1564. No final do século XIX, esses personagens foram utilizados pelo uruguaio José Henrique Rodó em seu livro *Ariel* ([1900] 1991) para representar os Estados Unidos (Caliban, o materialismo) e a América Latina (Ariel, o espírito).

20 Em 1988, pouco antes de terminar efetivamente a Guerra Fria, Zea dizia, em seu livro *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ao comentar o livro *O espelho de próspero*, que o seu autor, Richard M. Morse, estava interessado em uma perspectiva conciliatória entre as Américas, o que, para o filósofo mexicano, era possível e necessário, na medida em que, como acreditava o sociólogo norte-americano, “a dicotomia Estados Unidos versus América Latina, América Anglo-Saxã e América Ibérica, Ocidente e Oriente, deve ser resolvida em uma síntese dialética que acabaria com a velha relação, originada nessa dicotomia: civilização e barbárie; centro e periferia. Haverá que intentar uma síntese em que todos os homens e os povos sejam considerados.” (ZEA, 1988c, p. 236–237).

21 Cabe ressaltar que boa parte da análise de Zea, por se caracterizar como estudo de História das Ideias e/ou História Intelectual, centrava-se mais nos líderes, heróis, políticos e intelectuais do que propriamente na sociedade em si.

mas em muitas Américas, separadas, desiguais e isoladas? Ou faremos força para torná-las a primeira democracia verdadeiramente multirracial do mundo? Esta é a tarefa inacabada de nosso tempo, tirar o peso da raça, cumprir com a promessa da América. (CLINTON apud ZEA, 2000b, p.17).

Após citar esse discurso, Zea questiona qual seria tal promessa e, logo em seguida, responde: a que foi estabelecida, em 1776, na Declaração de Independência dos Estados Unidos. O pronunciamento de Clinton foi aceito de forma pouco crítica porque anunciava a possibilidade de convivência entre todos os diferentes e indicava a diretriz da incorporação e do multiculturalismo. Sob a perspectiva zeana, essa postura era própria dos latinos. O filósofo mexicano concebia que, se a América Latina não podia integrar-se à América Saxônica, esta, porém, poderia se tornar parte da latina, parte da América multicultural, pela nova constituição étnica que a nação norte-americana vinha assumindo.²² Para ele, cumpria-se, assim, também “outra promessa, mas agora latino-americana. [...] A Nação de nações de Bolívar e a raça cósmica de Vasconcelos, integrando a diversidade na diferença, defendendo o direito de ser diferente” (ZEA, 2000b, p. 17). Entusiasmado com a nova conjuntura em que se afirmava a proposição de uma América multiétnica e multicultural, Zea chegou a declarar, no Congresso Internacional de Filosofia e Cultura do Caribe, que,

neste fim de século e de milênio, já não podemos falar de duas Américas, a nossa como latina e a do Norte como anglo-saxã, em confronto dialético. Devemos falar da América que vai do Alasca à Terra do Fogo. [...] *Agora,*

²² Em 2001, Zea reproduziu outro discurso de Clinton no qual o presidente norte-americano dizia que “agora são outros os imigrantes, não europeus, que buscam a terra prometida: mestiços, latinos, asiáticos, africanos [...]. Cada novo grupo de imigrantes deu novos objetivos aos velhos preconceitos, latentes em regiões profundas da alma, onde nasce o racismo: a constante maldição dos Estados Unidos. Preconceitos que são substituídos pelo espírito generoso de um povo que se sente em casa com os demais, um povo que sabe que sua rica tessitura de diversidade racial, religiosa e política é uma dádiva de Deus.” (CLINTON apud ZEA, 2001b, p. 16-17).

podemos falar de uma grande e única América; por sua constituição latina, porque expressa a multiplicidade de suas manifestações raciais e culturais. (ZEA, 2000b, p. 15, grifo nosso).

No período em que Clinton foi presidente dos Estados Unidos, Zea parecia acreditar que seria possível a realização do sonho de uma só e grande América, que, por sua atitude, iria se tornar latina. Ele avaliava que, com o novo século, surgiria uma nova América, uma América que, em sua totalidade, expressaria uma diversidade de cores e matizes, que combinavam o branco, o negro, o asiático e todas as suas mesclas, representando a união de todas as Américas, da “gente do Caribe, do Atlântico, do Pacífico, do norte, do sul, do centro, do leste e do oeste” (ZEA, 2000b, p. 17).

O discurso de Zea estava, nesse período, fortemente balizado pela perspectiva do *dever-ser*, da utopia de uma América una. Não se tratava da América que existia, mas a que ele almejava que existisse, projetando seu desejo sobre o real, o que não era necessariamente aceito por todos. O título do referido artigo — “Identidad continental multirracial y multicultural” — sugeria a ideia da eliminação da diferença e da construção de uma só identidade para o continente americano. Contudo, no real sócio-histórico, essa ideia não se concretizava bem assim. Não que com Clinton as relações dos Estados Unidos com o mundo e com a América Latina não tenham melhorado, no entanto não se estabeleceu exatamente uma América do fim das dicotomias, como Zea desejava. Não havia uma identidade verdadeiramente continental e, ademais, muito pouco se fazia até para a formação de uma identidade sub-continental, isto é, latino-americana. A discriminação social e étnica não havia sido superada, e os Estados Unidos não estavam de fato tão interessados em ajudar a América Latina. O ponto de vista de Zea nesses anos — como, com certas variáveis, em outros momentos — estava assentado em um idealismo, no que deveria ser a América e não efetivamente no que era a realidade. A partir de 2002, todavia, uma mudança na diretriz política da nação estadunidense altera atitudes dela para com o mundo e a América Latina. O discurso zeano retoma, então,

as fortes críticas aos Estados Unidos, voltando a falar de liberdade insular, maniqueísmo e, principalmente, imperialismo (ZEA, 2001b).

George W. Bush: o terrorismo como justificativa do imperialismo

A partir de 2002, os diversos artigos, entrevistas e conferências de Leopoldo Zea voltaram, de uma maneira ou de outra, a falar do imperialismo norte-americano. Tal como Bill Clinton recebera bastante atenção no discurso zeano na década de 1990 e no início dos anos 2000, George Walker Bush, o quadragésimo terceiro presidente estadunidense, recebeu igual, ou maior, atenção, porém sob outra ótica, a da crítica. Para Zea (2001c), Bush foi o ressuscitador e/ou continuador das velhas práticas norte-americanas da Guerra Fria, mas com outro rótulo, com outra justificativa.

Os ataques aos símbolos do poder econômico e militar estadunidense no episódio de 11 de setembro de 2001, lastimavelmente, foram destruidores de milhares de vidas, causaram pânico e dor nos Estados Unidos e no mundo, contudo também serviram como elemento catalisador da legitimação das ações intervencionistas daquela nação sobre as regiões do mundo que lhe interessavam. Mais uma vez, foi forjado o inimigo do mundo livre para justificar ações imperialistas. A nova guerra seria contra o terrorismo, mas não apenas contra o terrorismo fundamentalista islâmico, senão contra toda e qualquer expressão que, por essa perspectiva, permitisse a justificação da intervenção norte-americana. Os inimigos dos Estados Unidos seriam todos aqueles que não aceitassem sua hegemonia e não compartilhassem de sua visão (ZEA, 2002, p. 47).

Em 2003, ao comentar certas declarações de Bush sobre a guerra no Iraque, Zea (2003, p. 44) afirmou que “os empresários do espetáculo montado no Iraque foram geniais ao fazer que George W. Bush declarasse a Terceira Guerra Mundial contra o terrorismo, porque todos os governos têm os seus terroristas”. Na análise zeana, o presidente norte-americano, com o argumento do terrorismo, poderia intervir em qualquer país e legitimar toda ação em favor de seus interesses, trazendo de volta as velhas justificativas

intervencionistas calcadas na dicotomia da luta do Bem contra o Mal. Segundo Zea (2003), voltava-se a falar de uma “Cruzada do Bem” que buscava tirar os povos da opressão e exploração dos ditadores e dos inimigos da democracia e da liberdade. Primeiro, foi sobre Saddam Hussein no Iraque, mas nada impediria o uso da mesma tática na América, nada impediria a acusação de terrorismo na América Latina, prova disso era que, em algumas ocasiões, “em nossa América, Fidel Castro será chamado de terrorista a serviço da Al-Qaeda” (ZEA, 2003, p. 59).

Se, no âmbito externo, todos eram potencialmente suspeitos de terrorismo (Fidel, Chaves e outros), não seria diferente internamente. O filósofo mexicano dizia que, na lista dos terroristas de Bush, todos eram potencialmente suspeitos, sobretudo a população imigrante marginalizada que Bill Clinton buscou incorporar à nação norte-americana. Revivia-se o macartismo, utilizado por Truman para aterrorizar seus opositores (ZEA, 2003, p. 45). Para Zea (2003, p. 42), Bush conseguiu superar vertiginosamente seu pai, por ter se convertido num verdadeiro “algoz da humanidade”. Enquanto Clinton tinha sido um exímio intermediário em relação à Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas, o seu sucessor, ao contrário, tinha violado todos os direitos humanos estabelecidos por essa declaração (ZEA, 2003, p. 43).

Zea afirmava que nenhum outro presidente estadunidense havia sido como Bush. Havia passado diversos presidentes pela Casa Branca, inclusive alguns verdadeiramente perigosos para a América Latina e mesmo para a humanidade, contudo “nunca um golpista que atuara como pirata” (ZEA, 2003, p. 53). A guerra anunciada e difundida por Bush, conforme o pensador mexicano, não era uma guerra; era antes o mais extraordinário ato de pirataria da história (ZEA, 2003, p. 54). Ainda em 2003, em um artigo publicado em *Cuadernos Americanos* com o título de “Los dilemas de nuestra América”, Zea questionava: “George W. Bush é um novo Hitler?” e, logo, respondia: “Não, Hitler foi um racista que queria subjugar aqueles que não pertenciam à raça ariana. Agora não importam o fervor e os hábitos das pessoas, o que importa

são os seus pertences” (ZEA, 2003, p. 56). Como um pirata, analisava Zea (2003), Bush não atacava os fortes, mas sim as presas mais fáceis. Os países da Europa e outros da Ásia não se tornariam seu alvo, pois tinham conseguido formar uma unidade ou possuíam armas de massiva destruição. Com eles caberia negociar. Assim, a presa mais fácil para a confraria estadunidense seria “a América de Simón Bolívar e José Martí. Povos que não têm armas, basta dividi-los, colocando-os uns contra os outros” (ZEA, 2003, p. 56). Por isso, os Estados Unidos, na perspectiva zeana, buscavam impedir a integração da América Latina e colocavam em pauta apenas proposições de associação pan-americana que servissem aos seus interesses (ZEA, 2003, p. 55). Exemplo disso foi o tratado de livre comércio continental que Bush oferecia à época, a Área de Livre Comércio das Américas (Alca).

Para Zea, somente a união dos povos latino-americanos em uma verdadeira comunidade poderia lhes dar suporte para confrontarem os desafios que estavam por vir, porém, para tanto, teriam que retomar e consolidar políticas sob uma nova ótica, sob a ótica da liberdade e da solidariedade. Elementos para possibilitar a integração já existiam, pois a história os apresentava. Seria necessário apenas dinamizá-los via educação e cultura. Fortalecida a unidade dos povos da América Latina, dever-se-ia estendê-la a todos os povos. A unidade latino-americana, sob os verdadeiros princípios de liberdade e de igualdade, como também de solidariedade, seria o início de uma unidade das Américas e, assim, da humanidade (ZEA, 2001a).

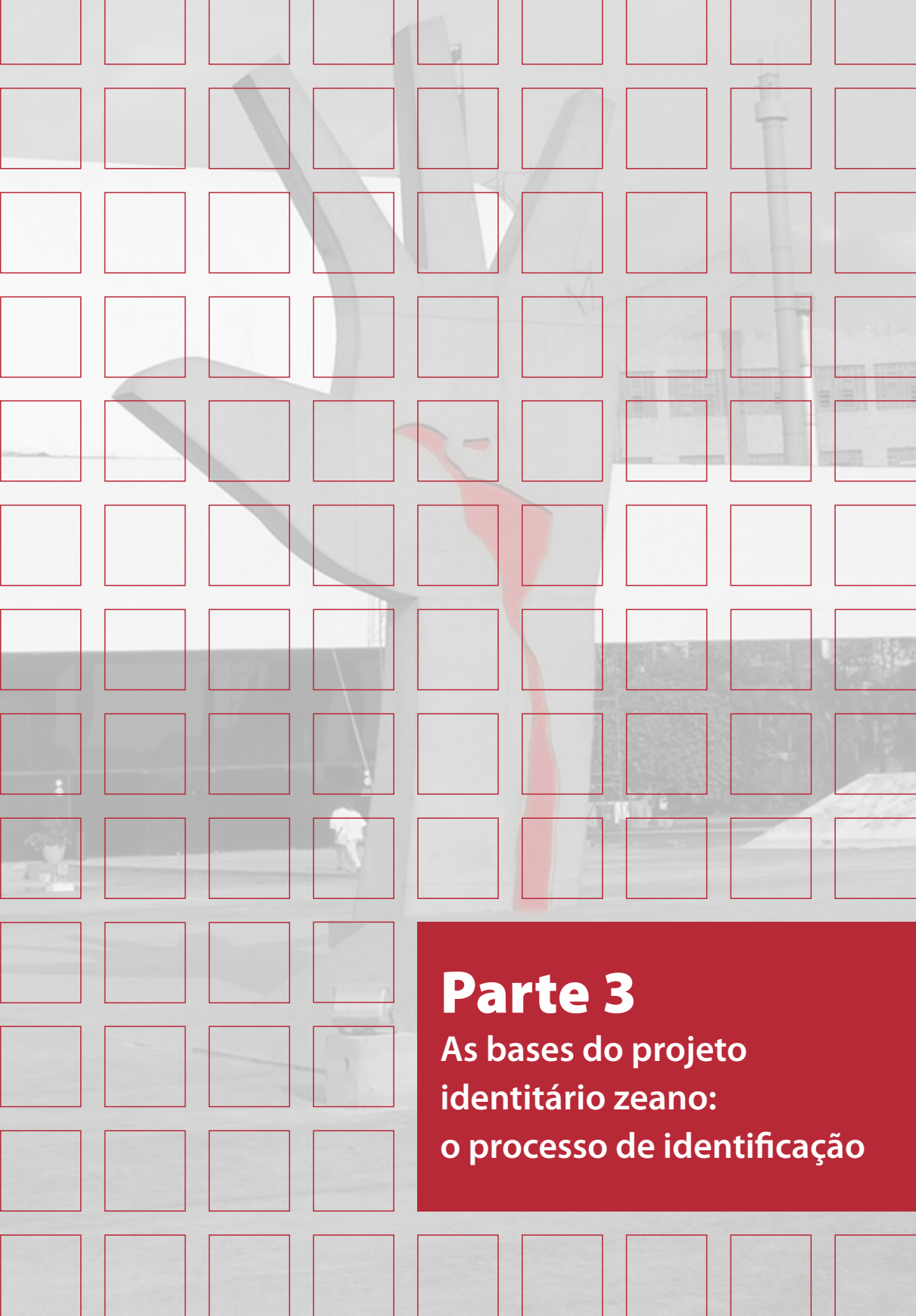
De modo geral, o outro do projeto identitário latino-americano de Zea eram os Estados Unidos. O projeto zeano explicitou-se, sobretudo, diante desse outro. A reclamação de união dos povos da América Ibérica surge em relação a ele. Contudo, o deslindamento da imagem de inferioridade produzida historicamente pela Europa fez parte do processo de diferenciação, que foi uma etapa necessária no desenvolvimento da compreensão do filósofo mexicano. Nesse processo, configurou-se a diferenciação da Europa entre Ibérica e Ocidental, como também, concomitantemente, a ligação dos Estados Unidos com a política excludente dos europeus ocidentais. Na busca por demonstrar a construção de

projetos diferentes de expansão sobre a América, estava também a busca por mostrar as origens das diferenças atuais entre os projetos de uma América Latina e de uma América Saxônica.

Não obstante, a visão de Zea sobre os Estados Unidos não foi monolítica. Indubitavelmente, foi crítica e denunciativa e mesmo subjetiva e engajada, mas também ponderada e compreensiva. Foram exatamente as “faces de Jano” que se punham ante a realidade histórica das relações entre Estados Unidos e América Latina que faziam aflorar suas proposições críticas ou conciliatórias a respeito da outra América. Se, em 1944, Zea fazia uma avaliação ainda pouco desabonadora da nação estadunidense, acentuando sua diferente constituição histórica e cultural em comparação com a América Latina e evidenciando mais suas qualidades do que propriamente seus defeitos, essa perspectiva passou a sofrer forte alteração no âmbito da Guerra Fria. Foi diante da continuidade de velhas práticas imperialistas, justificadas pelo anticomunismo, que Zea começou, ainda nos anos 1950, a desenvolver um discurso altamente crítico sobre aquela nação. Se seu discurso continuou sofrendo mudanças em boa parte da segunda metade do século XX e no início do XXI, foi porque as atitudes do outro também sofreram alterações durante essa temporalidade histórica.

Ademais, não havia no discurso de Zea sobre os Estados Unidos uma posição maniqueísta. Ao que parece, a representação de uma nação de duas faces, presente em seus textos já na primeira metade da década de 1950, balizou seu posicionamento a respeito desse país por quase toda a sua obra. Ele reconheceu, por várias vezes, as qualidades daquela nação, mas não deixou de pôr à luz suas mazelas. Acreditava que, mesmo sendo uma nação historicamente marcada pela busca da dominação, havia substanciais exceções na formação de sua história. Acreditava que homens como Lincoln, Roosevelt, Kennedy e Clinton eram homens de tão altos ideais quanto Bolívar, Martí e Vasconcelos. O problema estava em que, na longa história das relações dos Estados Unidos com os povos latino-americanos, era mais a outra face de Jano que se colocava à frente de suas ações.

Era contra esse outro que se manifestava o projeto identitário zeano, era contra os Estados Unidos do “destino manifesto”, do discurso da liberdade insular e da não mestiçagem que Leopoldo Zea elegia outros valores e atitudes para congregar e integrar os povos da América Latina, como também para coordenar uma nova proposição das relações entre os homens e entre os povos. Para ele, a América de colonização ibérica, por sua peculiar formação histórica e, sobretudo, cultural, havia desenvolvido outra maneira de se relacionar com o diferente. Por esse caminho, tinha se tornado uma América da mestiçagem, da incorporação do outro. Um elemento sintetizava essa atitude e dava-lhe nome, o latino.



Parte 3

**As bases do projeto
identitário zeano:
o processo de identificação**

Leopoldo Zea construiu seu projeto identitário latino-americanista por meio do processo de identificação e diferenciação. O processo de diferenciação, isto é, de construção do outro, ou outros, ocorria ante o projeto exclusivista da Europa Ocidental e, sobretudo, frente às ações imperialistas dos Estados Unidos. Para analisar o processo de identificação, cabe-nos responder às seguintes questões: que elementos Zea elegia para definir a identidade dos povos da América Ibérica? Sobre que corpus se assentavam as bases do seu projeto identitário? Como Zea agregava índios, negros, ibéricos etc. sob uma mesma “bandeira” de América Latina? Que sentido assumia o adjetivo latino em seu discurso? Como ele dialogava com os pensadores que também formularam projetos identitários para a região? Em que medida ele refutava ou aceitava certas ideias e proposições da elite intelectual e política hispano-americana em seu projeto identitário? E, por fim, até que ponto essa busca de uma identidade para América de colonização ibérica no discurso zeano pode ser situada em uma perspectiva essencialista ou não essencialista?

Para realizarmos tal empreitada, partimos do pressuposto de que toda identidade não é natural, é sempre construída. Compreendemos que essa construção vale-se normalmente da matéria-prima fornecida pela história, pela cultura, pela geografia, pela biologia, por instituições produtivas e reprodutivas de bens simbólicos, como também pela memória coletiva, entre outros elementos (CASTELLS, 1999). Defendemos, contudo, a hipótese de que o projeto identitário zeano assentou-se, sobretudo, em elementos fornecidos pela cultura e pela história, colocadas em uma posição *sine qua non*. Foi com base nessas duas categorias, imbricadas, que Leopoldo Zea definiu o que estava dentro e o que estava fora do campo identitário latino-americano, caracterizando, assim, o ser da América Latina. A língua, a diversidade étnica, as fronteiras nacionais e outros fatores foram incorporados à perspectiva de uma história e de uma cultura comum.

Para Zea, a história da América Latina era marcada pela justaposição, pela dependência e pela marginalização, mas também pela busca de superação dessas imposições. Em todo caso, fosse justaposição ou libertação, essas duas facetas faziam parte do ser latino-americano e, por isso, deveriam ser assimiladas como elementos de uma ação necessária para a afirmação do próprio ser da América Latina. A história era, no pensamento de Zea, componente essencial para que essa América afirmasse sua identidade para si mesma e para a humanidade. Tomar consciência dessa história era fazer parte de uma história maior da qual faziam parte todos os homens: a história da humanidade. Afirmavam-se, assim, a identidade e a humanidade do latino-americano.

Do mesmo modo, a cultura tinha lugar especial na construção identitária zeana. Era por meio da teia de significados representada pela cultura — para usar a proposição de Clifford Geertz (1989) — que Zea diferenciava o homem latino-americano do homem ocidental e, em especial, do estadunidense. Se a cultura do norte pós-independente fora marcada pela busca do exclusivismo e da dominação, a do sul das fronteiras estadunidenses fora marcada pela busca da libertação e da agregação da diferença. Noutros termos, se a cultura dos Estados Unidos fora marcada pela busca da pureza, da não contaminação, da não mestiçagem, a da América de colonização ibérica fora marcada justamente pelos traços negados no norte, isto é, pela mistura de culturas diferentes. Na interpretação de Zea, esse era um aspecto singular da constituição cultural dos latino-americanos, um elemento que os unia, que lhes dava identidade, configurando uma cultura da libertação e da mestiçagem, que se assentava na diversidade cultural e étnica. No discurso identitário de Zea, encontra-se constantemente a ideia de *raça de raças* para definir o povo da América Latina. O sentido de *raça*, contudo, estava mais situado no âmbito da cultura do

que propriamente no da biologia.¹ Essa ideia fazia parte do interdiscurso (o já-dito por José Vasconcelos em meio a Revolução Mexicana), no sentido que Orlandi (2000) propõe.

Com a história e a cultura, estava posto outro elemento do processo de diferenciação dos povos da América de colonização ibérica com relação aos ocidentais e, por conseguinte, com relação à outra América: a sua constituição *latina*. Era a característica *sui generis* designada por esse termo que levou esses povos a ser diferentes — segundo Zea, nem inferiores nem superiores — dos povos da Europa Ocidental e, especialmente, dos Estados Unidos.

Zea compreendia o termo latino tanto como um elemento diferenciador, um aporte cultural que foi recebido, mantido e retrabalhado pelos povos da América Latina e que, portanto, caracterizava-os, quanto, concomitantemente, como um contributo dos povos latinos para a humanidade, oferecido por uma *capacidade de agregação* que favoreceria a efetivação da verdadeira universalidade do humano. Na perspectiva de Zea, esse elemento permitiria confirmar os mais altos valores da cultura ocidental (liberdade, igualdade, direito de autodeterminação dos povos) e suscitar uma concepção universalista da humanidade que não excluísse nem limitasse o diferente, e sim o integrasse, incorporando-o sem negar o próprio, o peculiar — uma universalidade de iguais entre iguais, da aceitação da diferença sem a construção das ideias de superioridade e de inferioridade.

Assim, num complexo processo, essas três categorias (história, cultura e latinismo) estavam fortemente imbricadas para viabilizar a asserção da identidade latino-americana e, simultaneamente, a confirmação

¹ Sabemos da polêmica sobre a diferença entre “raça” e “etnia”. Claude Lévi-Strauss (1980) e vários outros antropólogos já chamaram atenção para as implicações do termo “raça”, que, por ter uma conotação mais biológica do que propriamente cultural, pode levar à concepção segundo a qual há povos superiores e inferiores. Contudo, manteremos o uso da palavra, pois, nos textos de Leopoldo Zea, ela aparece com mais frequência que o termo etnia, que passou a recorrer em sua produção somente na década de 1990.

dos mais altos valores ocidentais. Em tal perspectiva, Zea criou um sistema histórico-filosófico-antropológico que buscava, ao mesmo tempo, a afirmação do ser latino-americano e a construção de um discurso de superação das relações verticais de dependência em prol das relações horizontais de solidariedade, não só entre os povos da América Latina, mas entre todos os povos do mundo. Sua abordagem foi se fazendo regionalista e universalista, constituindo um universalismo latino-americanista.

Nesta parte do livro, tratamos, portanto, de três pontos específicos da reflexão de Zea: primeiro, a perspectiva de história comum, para compreender como eram negadas ou absorvidas as ideias e as proposições dos projetos identitários dos pensadores do século XIX e início do século XX; a concepção de cultura comum, para analisá-la como elemento de uma identidade comum que dava apoio à perspectiva de uma nova integração latino-americana e, por fim, o latinismo, relacionando-o ao entendimento zeano de identidade regional e a seu universalismo.

6

Uma história comum a toda América Latina: da negação de si à asserção de si

A leitura da obra de José Ortega y Gasset fez com que Leopoldo Zea, desde a juventude, desenvolvesse um sistema de pensamento no qual a história, como elemento explicativo da existência humana, ocupava um lugar de destaque. A perspectiva orteguiana de que o homem não tem natureza e sim história afirmou-se gradativamente como uma constante na interpretação de Zea. Em diversas obras, ele defendia que, se algo caracterizava o homem, era a história.¹ Seria, portanto, na história de cada homem, de cada povo, que se encontrariam os componentes da identidade comum dos povos de colonização ibérica. Deslindar essa história, por à luz seus meandros, fazer o ibero-americano tomar consciência do seu passado era um dos mais fortes instrumentos da configuração e da manutenção da unidade e da identidade latino-americana. Desde 1947, com a fundação do Comitê de História das Ideias no Instituto Pan-Americano de Geografia e História, Zea buscava efetivar o projeto de construção de uma biblioteca de História das Ideias em todos os países da América Latina,² a fim de suscitar a percepção de uma história comum, que deveria ser levada ao conhecimento de todos os latino-americanos e de todo o mundo.

¹ Em 1953, em *América como conciencia*, afirmava o filósofo mexicano que “a essência do humano, aquilo pelo que um homem é homem, é a história.” (ZEA, [1953] 1972, p. 26).

² No prólogo de seu livro *Filosofia de la historia americana*, publicado em 1978, Zea informava que “a atividade central deste Comitê seria a preparação e publicação da História das Ideias de cada uma das nações que formam esta América.” (ZEA, 1978, p. 9).

Sabe-se que a formação acadêmica de Zea não se insere especificamente na área de História. Ademais, o fato de algumas de suas obras poderem ser tidas com obras dessa área não o faz um historiador *stricto sensu*.³ Na verdade, seu pensamento se sustentava numa simbiose de História e Filosofia, na busca por desenvolver o que ele chamava de filosofia da história latino-americana. Essa busca estava presente já em seu primeiro livro, *El Positivismo en México* (1943), cujo principal objetivo era mostrar que o positivismo mexicano não era igual ao desenvolvido na Europa.⁴ Na parte intitulada “El método histórico en la Filosofía”, o jovem intelectual mexicano, apoiado no pensamento de Ortega, Max Scheler e Karl Mannheim, fazia crítica à compreensão abstrata das ideias e começava a assumir uma concepção segundo a qual elas se originavam na cultura e eram desenvolvidas e reutilizadas em uma determinada realidade histórica, como produto de situações reais e objeto de circunstâncias concretas (ZEA, 1968, p. 18–26). Essa postura historicista, acrescida do existencialismo, manteve-se em toda a obra de Zea desde os anos 1950 no Hiperión. Já criticada nessa época, voltou a ser rebatida na década de 1970. Sua proposta de uma *historia de nuestras ideas* como elemento de uma filosofia da história latino-americana — que ao mesmo tempo partia de Hegel e buscava superá-lo — passou então a ser motivo de debates.

As perspectivas de Zea tiveram diversos críticos, inclusive o próprio Luis Villoro, um dos membros do Hiperión, que, anos depois, defendia uma aspepsia da Filosofia com relação à História. Todavia, nos anos 1970,

³ Segundo Falcon (1997, p. 122), há dois modos diferentes de definir o que seria uma obra de história. A primeira é a de J.R. Lapa, Carlos Fico e Ronald Polito, que compreendem como obras de história somente aquelas escritas por “historiadores profissionais”, dando destaque, assim, à formação do sujeito historiador. A segunda é a de Iglésias, que as compreende como escritas que, produzidas com o objetivo de ser obras de história, são assim reconhecidas pela comunidade intelectual, em geral, e pela historiadora, em particular.

⁴ Zea (1968, p. 27) afirmava que “o positivismo é uma doutrina com pretensão universal, mas a forma como tem sido interpretada e utilizada pelos mexicanos é mexicana. Para saber o que há de mexicano nessa interpretação, é necessário ir para a nossa história, a história dos homens que usaram o positivismo para justificar certos interesses, que não são os mesmos dos positivistas criadores do sistema”.

os principais críticos da proposição zeana de História das Ideias foram os estadunidenses Charles A. Hale, sobretudo no texto “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”, publicado em 1970 na revista *História Mexicana*, e William D. Raat, especialmente com o artigo “Ideas e historia en México: un ensayo sobre metodología”, publicado, nessa mesma data, no *Anuário Latinoamérica*. Em ambos os trabalhos, recaíam sobre Zea as críticas de que nos seus textos não era possível separar o filósofo do historiador e de que sua obra se tratava mais de meta-história do que propriamente de História Intelectual. Além disso, os historiadores norte-americanos o acusavam de ser demasiado subjetivista, além de estar comprometido com o passado para pensar o futuro, indistinguindo aspectos históricos e preocupações presentes e futuras. Conforme esses historiadores, o pensamento zeano violava, assim, o princípio básico da temporalidade. A resposta de Zea veio em 1975 em *La historia de las ideas en América Latina*. Nessa obra, ele questionava, como se dirigisse a Raat: “Mas isso é possível? Quem reflete sobre sua própria história pode abstraí-la de sua vivência? [...] Esses nossos críticos escapam ao criticado subjetivismo?” (ZEA, 1975, p. 9).

Em outro livro, publicado em 1978, *Filosofía de la historia americana*, o filósofo mexicano voltou a tratar das críticas dos autores estadunidenses. Primeiro, falou das diferenças que Raat e Rale estabeleciam entre a História das Ideias tal qual era praticada por Arthur Lovejoy e Roy H., que pareciam preocupados com uma análise interna das ideias, compreendendo-as independentemente da realidade histórica, e a História Intelectual de James Harvey Robinson e Crane Brinton, que trabalhavam as ideias em sua relação com essa realidade. Depois, mostrou que Raat considerava que sua abordagem não era nem uma nem outra, por julgar sua análise como uma espécie de filosofia da história latino-americana, que relacionava as ideias e a realidade em função de um projeto que as transcendiam, um projeto subjetivista de busca de salvamento da América Latina (ZEA, 1978, p. 24).

Zea afirmava que, se seu projeto era ambicioso e subjetivista, menos não o era o de Raat, já que o autor norte-americano, ao acreditar que o

historiador estrangeiro era o mais preparado para escrever uma autêntica História Intelectual da América Latina, por não se encontrar comprometido com a realidade da região, caía em outro subjetivismo: a crença de que a análise estrangeira seria completamente objetiva. Atribuir àquele que não faz parte de uma determinada realidade uma maior capacidade para analisá-la era a própria afirmação da subjetividade, esquecendo-se de que todo analista está inscrito em uma cultura e em um contexto histórico. Sua visão, por mais que se afaste do objeto, é a visão “subjetiva” de uma determinada perspectiva. Os procedimentos metódicos que validariam sua análise teriam a mesma aplicação para o historiador local. Logo, se o ponto de vista deste em relação à realidade invalidaria o seu trabalho, o mesmo poderia ser dito sobre o analista estrangeiro. Para Zea, haveria que reconhecer a subjetividade do analista, o lugar de onde fala, só assim seria possível lidar com essa dimensão subjetiva. Seu objetivo, porém, ia além dessa atitude de reflexão teórico-metodológica, como denota este trecho da obra de 1978:

Toda a filosofia da história, é claro, implica um projeto. [...] Projeto, insistimos, que não implica se ater aos fatos; o que, porém, não significa ignorá-los, que tal foi o erro de interpretação da história capturada na investigação da História das Ideias latino-americanas. Projeto que agora implica superar essa interpretação e os fatos que originou, isto é, mudá-los, ir além deles. Mas o que oferecem os fatos? A situação de que falamos, de dependência e de marginalização dos povos desta parte da América e de outras partes do mundo não ocidental. Ater-se apenas aos fatos seria simplesmente aceitá-los. Conhecê-los, para mudá-los, é, pelo contrário, a principal preocupação da filosofia da história. [...] Meta-história? Sim, se for entendida como a superação de uma história que não pode seguir como está. (ZEA, 1978, p. 25).

Zea não podia conceber sua atuação sem um compromisso com a realidade que o cercava, que precisava ser mudada. Sua postura era, afinal,

a de um intelectual engajado com um projeto de América.⁵ Ele não propunha apenas uma História Intelectual ou História das Ideias no sentido de um estudo acadêmico desinteressado.⁶ Tinha, na verdade, um projeto em que a História das Ideias entrava como elemento de superação da realidade dependente e marginalizada dos povos da América Ibérica,⁷ o que não implicava a negação dos fatos históricos, tal qual fizeram os pensadores do século XIX. O projeto zeano se comprometia a conhecer a realidade histórica para poder transformá-la em um princípio de libertação cultural e de afirmação identitária.

A história, no pensamento de Zea, era indubitavelmente o elemento explicativo da formação do ser latino-americano. Desde o seu primeiro trabalho, *El Positivismo en México*, até os últimos, como *Filosofar a la altura del hombre e regreso de las carabelas*, sua reflexão tomou a história como um fator unificador dos povos da América Latina. Seja por

5 Essa postura de Zea esteve presente desde seus primeiros escritos. Em 1952, em *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, ele postulava que “todo homem, qualquer homem, qualquer um de nós, a partir do momento em que nos tornamos conscientes de nossa existência, nós também nos tornamos conscientes do nosso compromisso de ser.” (ZEA, 1952, p. 12). A situação da América Hispânica exigia que o intelectual assumisse uma atitude comprometida por esta razão: “não podemos dizer que, em nossos países, todos os oprimidos se encontrem organizados. Nem podemos dizer que todos estão conscientes de sua condição. Por exemplo, ainda temos o problema indígena e com ele um tipo de exploração primitiva, comparada com a imposta pela burguesia ao proletariado. Ao lado da exploração do Imperialismo e das burguesias locais, temos ainda, em vários povos da América Hispânica, o mesmo tipo de exploração que a Conquista impôs há quatro séculos. Ao lado dos grandes capitães da indústria do Imperialismo mundial e dos pequenos de nossas burguesias coloniais, encontram-se nossos ditadores típicos: caudilhos, caciques e ‘grandes homens’. Aqui, nossos intelectuais, como tais, ainda têm muito a fazer, se se consideram responsáveis.” (ZEA, 1952, p. 34–35).

6 Segundo o historiador chileno Javier Pinedo (1999), a História das Ideias de Leopoldo Zea se associava também a uma tarefa de desenvolvimento de um programa filosófico-político-cultural que permitisse o desenvolvimento da consciência latino-americanista. Pinedo (1999, p. 28–29) considera que, na proposição de História das Ideias do pensador mexicano, o *objeto* estava sobre o *método*.

7 Em *De la historia de las ideas a la filosofía de la historia americana*, o filósofo mexicano, ao comentar o pensamento africano, dizia que “este é também o programa da história de nossas ideias. Um programa de desalienação, de descolonização.” (ZEA, 1975, p. 22).

uma perspectiva de marginalização e de dependência, seja por uma perspectiva de superação dessa situação, o processo histórico desses povos compunha uma identidade comum, relacionada ao mesmo tipo de colonização e de neocolonização. No âmbito político e cultural, todos eles tiveram homens que buscaram manter o paradigma ibérico ou negá-lo sem assimilá-lo, impondo uma concepção fundamentada unicamente na matriz euro-ocidental, como também homens que lutaram pela superação de todo esse cerco. A história da América Latina, sob o ponto de vista de Zea, era a história de uma constante busca de libertação e de identidade.

Deve-se dizer, no entanto, que a análise zeana sobre a identidade latino-americana estava mais assentada na visão dos intelectuais do que propriamente na percepção de outros atores ou em aspectos da história social, econômica ou cultural — no sentido que dá Roger Chartier (1990) à história cultural. Não estamos dizendo que o filósofo mexicano desprezava as várias dimensões da realidade histórica, mas sim que, em sua interpretação sobre a história latino-americana, enfatizava História Intelectual, visualizando o mundo sócio-histórico-político-cultural, em boa medida, pelas lentes dos pensadores. Seu discurso identitário dava um lugar especial às representações, proposições e ideias deles, sem pretender, porém, um estatuto de verdade absoluta. Era pela aceitação ou pela refutação das construções intelectuais dos pensadores dos séculos XIX e XX que Zea pautava seu projeto identitário. Com essa *historia de nuestras ideas* — como ele mesmo gostava de dizer —, dessa filosofia da história, elaborava o seu projeto do que seria a identidade da América Latina, sustentando-o na reformulação das visões de mundo da elite política e intelectual que o precedia e cercava.

Em todo caso, independentemente da aceitação ou da negação de tais ideias e proposições, ao que parece, Zea as identificava, ora explicitamente ora implicitamente, como elemento comum à história de toda a América Latina, na medida em que os civilizadores e os positivistas, bem como os pensadores que refutaram os projetos de uns e de outros, existiram em toda a região. Não é, no entanto, só o fato de ter intelectuais

com projetos comuns que configuraria uma identidade comum, mas, havendo projetos comuns, havia, igualmente, problemas comuns, uma realidade comum, uma herança histórica comum que fazia com que esses intelectuais pensassem as mesmas questões, ainda que dessem respostas diferentes. A alguns Zea atribuía uma espécie de alienação, que implicava uma negação de si, uma negação dos elementos indígenas, negros e ibéricos; a outros atribuía a busca por libertação, que produzia a afirmação desse ser comum, a asserção de si, da identidade dessa América. A análise de tais discursos identitários acabou, assim, por configurar um projeto intelectual de identidade, acabou por construir uma reinvenção da identidade latino-americana.

Os românticos, os emancipadores mentais e os positivistas: a negação de si

Zea não deixou de fazer críticas ao projeto colonial ibérico, mesmo que buscasse diferenciá-lo do projeto euro-ocidental. Dizia ele que a história de justaposição cultural na América Ibérica havia começado no período de colonização. Embora não tenha negado completamente a humanidade do ser da terra “descoberta”, assumindo uma atitude diferente da que teve o euro-ocidental quando chegou à América, o ibérico impôs sua cultura e sobrepôs o seu mundo sobre o mundo indígena. Dessa forma, justapôs-se a cultura do colonizador sobre a do colonizado, produzindo um encobrimento do outro.⁸

Para o intelectual mexicano, a tomada de consciência de uma realidade própria da América — relacionada às ideias desenvolvidas pelo pensamento europeu ilustrado dos séculos XVII e XVIII, catalisadas, por sua vez, pelo próprio contexto histórico da invasão da Espanha pela França — levou à luta e à libertação política da América de colonização ibérica. No início do século XIX,

⁸ Nas proximidades do quinto centenário do chamado “descobrimento”, Zea começou a falar de encobrimento em oposição a descobrimento. Afirmava ele, em 1987: “Considero que, mais do que falar de descobrimento, deve-se falar de ocultação” (ZEA, 1990, p. 47).

nascia uma América livre do domínio espanhol e português. Contudo, a libertação política não significou o fim da justaposição; a ela seguiu-se, portanto, a busca de outra libertação: a emancipação mental.

Segundo o autor, para os pensadores do pós-independência, não bastava libertar-se politicamente da Espanha, haveria que mudar os hábitos e costumes introjetados pela colonização nos povos da América, haveria que mudar a mentalidade desses povos, e, em alguns casos, o próprio “sangue”, a própria “raça”. Porém, esse anseio não ocasionou uma completa libertação, mas sim uma nova justaposição, uma justaposição da cultura requerida sobre a cultura colonialmente imposta, da cultura ocidental sobre a cultura indo-ibérica. O projeto dos emancipadores mentais não objetivava assimilar as contribuições desta cultura, pelo contrário, queria negá-las, compreendendo-as como elementos que impossibilitavam a construção de uma nova América em compasso com a modernidade (ZEA, 1976a, p. 91).

Como melhor mecanismo para deslindar esse sentimento de inferioridade do latino-americano ante a cultura europeia ocidental, Zea elegeu a tomada de consciência da desumanização que o homem de tal cultura vinha historicamente infligindo a todos os homens de outras culturas. A construção da inferioridade garantia a subordinação dos povos inferiorizados à cultura superior, ao homem por excelência, ao homem europeu. Para Zea, o discurso civilizador da Europa Ocidental havia se entranhado no modo de conceber a realidade da América de colonização ibérica. Boa parcela dos pensadores hispano-americanos do século XIX acreditava, portanto, que a humanidade dos povos dessa América só poderia ser alcançada pela completa adesão aos ideais propalados pela Europa Ocidental. Apenas com a transformação dos homens hispano-americanos em homens modernos chegar-se-ia ao progresso, à civilização, à humanidade. O projeto colonizador euro-ocidental se transformava, assim, em projeto civilizador da América Ibérica. Na análise de Zea, esses pensadores estavam alienados, por não conseguirem ver valor algum na herança ibérica. Para eles, tudo que foi produzido pela colonização era um mal que precisava ser extirpado. Para serem modernos, para fazerem parte do novo mundo que se constituía na Europa

e nos Estados Unidos, deveriam recusar seu passado colonial, seu passado hispano-americano, e ser como o outro: *civilizados*. A aceitação do projeto ocidental era a completa negação do projeto ibérico.

O problema maior, para Zea, era o fato de que, no projeto identitário dos emancipadores mentais, a negação do passado não implicava a sua assimilação. Não negavam o passado de uma forma dialética ao modo do *aufhebung* hegeliano. A proposta colocada em prática pelos intelectuais e pelos políticos do pós-independência foi a refutação do passado como experiência, rejeitando-o, por completo, como elemento constitutivo de sua identidade. Eles não sentiram nem queriam sentir a herança cultural indo-ibérica como própria. Em sua percepção, não eram nem queriam ser aquilo que representava esse passado. Produziram, assim, uma negação de seu ser e, logo, uma nova justaposição cultural. Na visão de Zea, com essa negação de si, com esse projeto de querer ser como o outro, a América Ibérica só poderia ocupar no mundo ocidental, do qual queria fazer parte, uma posição de submissão, de inferioridade, na medida em que passava de uma dependência imposta para uma dependência requerida. A justaposição impingida pela Espanha se juntava à justaposição ocidental, reivindicada e admitida pelos emancipadores mentais.

A geração intelectual pós-independente tomou consciência da justaposição mental espanhola e, com o intuito de eliminá-la, acabou por estabelecer uma nova justaposição. A ação dos pensadores consistia então apenas em buscar sobrepor à realidade hispano-americana o outro projeto, sem respeitar as peculiaridades dessa realidade e a constituição cultural e histórica do povo da Hispano-América. A falta de uma *negação assimilativa* fez continuar a dependência. Dessa forma, o passado não se tornou passado, continuou sendo presente, de dependência e de alienação por meio da cultura e, por extensão, de outras esferas.

O discurso de Zea em relação aos emancipadores mentais, contudo, não nasceu pronto e acabado; passou por várias transformações, contradições, reformulações e refinamentos, mantendo-se coerente com o seu contexto histórico. O primeiro trabalho em que o filósofo mexicano buscou analisar

as construções intelectuais dos diversos pensadores da Hispano-América foi publicado em 1949 com o título *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano: del romanticismo al positivismo*.⁹ Nesse livro, apareceu, pela primeira vez de modo sistemático, a utilização da definição de *emancipadores mentais*¹⁰ e do conceito de *aufhebung* de Hegel — entendido por Zea como uma espécie de *negação assimiladora*, isto é, uma negação dialética do passado, que transformava sua aceitação não em continuação, e sim em experiência, como algo que se foi e não se era mais, mas que fazia parte do ser constituído na historicidade. Nessa obra, tratou também dos positivistas, como havia feito em 1943, em *El Positivismo en México*, mas, na conjuntura de 1949, ampliou a análise a diversos países da Hispano-América,¹¹ mostrando que o encontro dos emancipadores mentais com a filosofia positivista havia sido quase natural, pois tais pensadores viram nessa doutrina filosófica a via principal de realização de seus sonhos de progresso (ZEA, 1976a, p. 200).

9 Utilizamos a edição de 1976, que teve seu título alterado para *El pensamiento latinoamericano*.

10 Emancipadores mentais, na concepção de Zea, eram os pensadores hispano-americanos do pós-independência que buscaram outra emancipação que não só a política. Propunham uma emancipação da mente, dos valores, das ideias, dos costumes, dos hábitos, de tudo que representava o período colonial. De acordo com o pensador mexicano, eram “uma geração de românticos [que], por seus ideais, começou a luta por essa nova emancipação. A essa geração pertencem os argentinos Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento e Juan Bautista Alberdi; o venezuelano Andrés Bello; o equatoriano Juan Montalvo (1833–1889); o peruano Manuel González Prada; os chilenos Francisco Bilbao e José Victorino Lastarria; o cubano José de la Luz y Caballero; o mexicano José María Luis Mora e os paladinos da reforma e outros mais nos vários países hispano-americanos.” (ZEA, 1976a, p. 94).

11 Os positivistas eram os chamados de *científicos*, homens que buscaram fazer da América Ibérica uma América moderna pela via da ciência positiva. Utilizaram-se das teorias de Auguste Comte, Herbert Spencer, Stuart Mill, Charles Darwin e outros para legitimar um projeto político e educacional que buscava transformar o homem latino-americano em um *yankee* do sul, uma cópia do europeu ou do estadunidense. Zea diferencia os positivistas hispano-americanos entre ortodoxos e heterodoxos, mas, de um modo geral, os nomes mais citados por ele eram: do Chile, além de Lastarria, Valentín Letelier (1852–1919) e os irmãos Lagarrigue, Jorge (1854–1894), Juan Enrique (1852–1927) e Luis (1864–1956); da Argentina, além de Sarmiento e Alberdi, J. Alfredo Ferreira (1863–1935) e Juan Agustín García (1862–1923); do Uruguai, Andrés Lamas (1820–1891) e Miguel Cané (1851–1905); de Cuba, José Varona (1849–1933), e assim sucessivamente em diversos países hispano-americanos.

Essa publicação tem um sentido especial no discurso identitário zeano, afinal é a primeira obra em que Zea analisou em conjunto os diversos projetos de América defendidos pela elite intelectual e política do século XIX. Nela a ideia de emancipação mental tinha mais um sentido de congregação, de referência à unidade da América de colonização espanhola, do que propriamente de desabono aos pensadores dessa geração, embora lhes fizesse alguma crítica, já presente na utilização do conceito de *aufhebung* hegeliano. Mesmo respeitando as peculiaridades da visão sobre a realidade hispano-americana de cada um deles, Zea demonstrava a intenção de revelar uma representação comum a toda a América Hispânica. Ele não assumia uma postura totalmente clara em relação a tal geração — em determinados pontos, era um pouco contraditório ou pelo menos relativista —, mas mostrava que a maioria desses pensadores, com projetos dicotômicos, expunha apenas duas possibilidades para essa América: civilização ou barbárie, catolicismo ou republicanismo, progresso ou retrocesso etc. O repúdio à herança ibérica impossibilitava a conciliação entre os projetos, já que a aceitação do projeto ocidental significava a negação do projeto ibérico.

Em uma determinada passagem da obra de 1949, Zea afirmava que o pensador argentino Esteban Echeverría (1805–1851)¹² acreditava “que os problemas sociais da América Hispânica não são tão complicados que requeiram uma solução alheia. Pelo contrário, são essas soluções, as alheias, que geram a complicação e a anarquia” (ZEA, 1976a, p. 155). Mas os românticos e/ou emancipadores mentais, como era Echeverría, não buscavam a implantação de fórmulas alheias que eram requeridas ao mundo ocidental? Como poderiam estar se preocupando com a realidade da América hispânica se queriam negá-la sem assimilá-la? Na verdade, com relação a muitos pensadores dessa geração, Zea nomeava-os genericamente de emancipadores mentais, mas relativizava sua posição ao evidenciar que cada um tinha uma postura diferente.

¹² Zea refere-se à obra *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, mas não informa o ano da edição.

Por exemplo, chamava Andrés Bello (1781–1865) de emancipador mental, porém dizia que o pensador venezuelano se contrapunha à tese de inferioridade do mundo ibérico, pois acreditava que “os hispano-americanos são filhos da Espanha e da América — não se pode esquecer isso. Essa é uma realidade com a qual sempre será preciso contar. Nela, nem tudo tem de ser negativo; também há algo de positivo a ser reforçado.” (ZEA, 1976a, p. 118). Do mesmo modo, Zea (1976a, p. 165) dizia que, de acordo com as ideias de Simón Rodríguez (1771–1854), “não se trata de passar de uma dependência para outra. Pelo contrário, deseja-se a emancipação da mente hispano-americana, de modo que ela atinja sua própria realização”. O mesmo poderia dizer do chileno Francisco Bilbao (1823–1865), do peruano Manuel González Prada (1848–1918) e de outros. No entanto, a questão que fica é: se Zea sabia que existiam diversas diferenças entre tais pensadores e as mostrava, por que os denominava, numa designação generalizante, emancipadores mentais?

Em certa medida, uma das características próprias do conceito é a “generalização”, ou seja, a busca do sentido geral, mesmo que demarcado temporal e espacialmente. Além disso, não se deve esquecer que a obra de 1949 objetivava sintetizar o pensamento hispano-americano e, para tanto, precisava de um conceito que abarcasse o contexto intelectual de toda a Hispano-América do século XIX. Todavia, a identificação de todos os pensadores do pós-independência como emancipadores mentais não foi um fator meramente teórico e acadêmico. Ao contrário, foi também uma maneira de compreendê-los e identificá-los entre si, considerando que seus pensamentos eram fruto de uma realidade histórica comum e construindo, assim, um elemento de identidade da América Ibérica.

Não se deve esquecer o contexto da elaboração da obra em questão, da condição de produção do discurso zeano.¹³ A representação de uma

13 Conforme Orlandi (2000, p. 30), a condição de produção compreende fundamentalmente os sujeitos e a situação. Podemos considerá-la, em sentido estrito, como as circunstâncias da enunciação e, em sentido amplo, como o contexto imediato da produção do texto, incluindo a conjuntura sócio-histórica.

realidade comum a todos os povos hispano-americanos começou a se constituir na viagem que Zea realizou de 1945 a 1946 pelos Estados Unidos e por quase toda a América Latina. Foi no país norte-americano que ele sentiu pela primeira vez a marcação da diferença, e do mesmo modo foi no percurso pelos demais países da América que teve início o seu processo de identificação entre os povos de colonização ibérica. Zea percebeu que havia pelo continente uma realidade social e política, bem como cultural e intelectual, muito semelhante à sua realidade nacional, o que se traduzia interessantemente na produção de projetos intelectuais muito parecidos com o seu. É certo que o contato com o nacionalismo mexicano (e com o transnacionalismo latino-americanista) desenvolvido por Vasconcelos, Reyes, Caso, entre outros, já havia posto ao jovem pensador a ideia de uma identificação com os povos latino-americanos. Contudo, foi no ano e meio de sua viagem pela América que, coletando material em diversos países, Zea tomou consciência de uma realidade comum a tais povos, surgindo-lhe logo a intenção de localizar elementos que garantissem uma identidade comum. Foi nesse contexto que nasceu *Dos etapas del pensamiento hispano-americano*, um contexto de busca de uma história e de uma identidade comuns aos povos da América Ibérica.

Esse livro destacava não a diferenciação, mas sim a identificação dos diversos pensadores da América que haviam sofrido o mesmo processo de colonização. Zea tinha, assim, o propósito de mostrar os problemas comuns aos países latino-americanos, que suscitavam atitudes muito semelhantes, comuns a povos que tinham passado pelo mesmo processo histórico. Ele sabia que existiam peculiaridades entre os povos dessa América, inclusive as mostrava. Contudo, muitas das diferenças dos pensadores eram resolvidas na apresentação de suas semelhanças. Em sua interpretação, os pensadores do século XIX tinham o objetivo geral de se emancipar mentalmente da realidade imposta pela Espanha, mesmo que, em cada país surgido no pós-independência, tenha havido reações um pouco diferentes. A identificação estava, assim, sobre a diferenciação, ainda que esta não tenha sido completamente negada.

Depois de afirmar que os pensadores positivistas bolivianos questionavam qual era “a causa de todos os males da Bolívia”, Zea (1976a, p.300) comentava que “as mesmas perguntas [...] se fazem outros hispano-americanos em seus vários povos”. Segundo ele, “tal como Sarmiento na Argentina, Antelo acreditava que, com o desaparecimento da raça indígena e da mestiça, a Bolívia se regeneraria” (ZEA, 1976, p.300–301). Nos dois trechos, percebe-se uma constante que aparece em todo o livro: a identificação estabelecida entre os pensadores. A mesma pergunta que se fazia na Bolívia repetia-se na América Hispânica como um todo. A mesma ideia que Domingos F. Sarmiento (1811–1888) tinha da degeneração racial da América na Argentina, Nicomedes Antelo (1829–1883) tinha na Bolívia.¹⁴

Para Zea, a mesma situação ocorreu com o Positivismo.¹⁵ Embora, em alguns lugares, tenha-se seguido mais a perspectiva de Auguste Comte e, em outros, a de Herbert Spencer ou a de Stuart Mill, em todos os países hispano-americanos, essa doutrina filosófica foi pensada, discutida e, na maioria, implantada como política oficial, justificando o projeto de muitos pensadores e políticos. Como Zea afirmava, o Positivismo, de um modo ou de outro, fez parte do arsenal ideológico dos intelectuais hispano-americanos que buscavam modificar sua realidade, sendo empregado na nova educação que transformaria a mentalidade do homem da América hispânica, para fazer dele um homem moderno, um *yankee* do sul, como propunha Justo Sierra (1848–1912) no México.

¹⁴ Do mesmo modo, ao tratar da interpretação de Andrés Bello (1781–1869), Zea (1976a, p. 345) enunciava que esse pensador uruguaio “fala aqui com voz semelhante à de Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora e todos os grandes pensadores que lutaram em todos os campos, o educacional e o político, para libertar a América espanhola de uma herança considerada fatal para o seu desenvolvimento”.

¹⁵ Deve-se dizer que, em *Dos etapas*, tal qual em *El Positivismo en México*, Zea (1976a, p. 312–317) afirmava que a compreensão do Positivismo na América espanhola não se constituía em uma mera cópia da filosofia europeia, mas sim numa adaptação de acordo com as circunstâncias próprias dessa América.

Foi nesse movimento de mudança drástica que Sarmiento fundou na Argentina, em 1870, a Escuela Normal de Paraná, como diversas instituições e programas educacionais que foram criados por quase todos os países da América Latina. Conforme Zea, na esfera política e econômica, mesmo com as peculiaridades na forma como era apropriado, o pensamento positivista servia, de um modo geral, como justificativa teórica para os interesses da classe dominante. Em nome de Comte, Spencer, Darwin e Mill, justificavam-se o individualismo e o predomínio dos mais fortes sobre os mais fracos (ZEA, 1976, p. 333).

Após a obra de 1949, o tema sobre os emancipadores mentais e positivistas apareceria em diversos textos de Zea: em *América como conciencia* (1953), em *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (1956), em *América en la historia* (1957) e em *América Latina y el mundo* (1960). Em cada uma dessas obras, Zea revisou e reformulou definições, categorias e perspectivas de análise sobre os pensadores do século XIX. À medida que mantinha alguns conceitos (*aufhebung*, complexo de inferioridade) e acrescentava outros (alienação, dependência, justaposição cultural), desenvolvia uma abordagem cada vez mais crítica. Nesse processo, as ideias de *negación de si* e *tomada de consciencia histórica* dessa negação vão se tornando uma constante no pensamento zeano: em 1953, o filósofo mexicano reafirmava a ideia de uma tomada de consciência histórica como mecanismo de libertação e de identidade;¹⁶ em 1957, falava de modo mais crítico sobre a renúncia que o ibero-americano produzia sobre

16 Com base em Hegel e em Marx, Zea ponderava em 1953 que a tomada de consciência da identidade, da humanidade do latino-americano só se daria pelo conhecimento de sua história, numa tomada de consciência histórica, pois, segundo ele, “essa consciência do humano se dá na história por meio de uma série de afirmações e de negações que tanto Hegel como seu discípulo Karl Marx chamaram dialética” (ZEA, [1953] 1972, p. 59). Alguns anos depois, em 1956, em uma conferência que havia apresentado no I Seminário de História das Ideias, realizado em Porto Rico, Zea ([1956] 1984, p. 125) afirmava que “é essa falta de consciência histórica de seu próprio fazer [do latino-americano] o que lhe permitiu aceitar uma situação marginal”.

o seu passado;¹⁷ em 1960, expunha de maneira clara o que havia sido a história desse homem latino-americano, a história de autonegação de seu ser.¹⁸ A reiteração dessas ideias continuou nas décadas seguintes.

Em 1965, em *El pensamiento latinoamericano*, Zea aprofundou a análise do tema e o ampliou com a inserção de uma parte sobre o pensamento brasileiro. Ele se referiu à problemática dos emancipadores mentais também em 1971, em *La esencia de lo americano*, e logo depois, em 1975, em *La Historia de las Ideas en América Latina*. Nessas publicações, caracterizou alguns pensadores como alienados pelo paradigma ocidental e começou a utilizar, de maneira mais evidente, a palavra *desalienação*, mas sem abandonar sua categoria-chave: a tomada de consciência histórica. Afinal, a desalienação só seria possível mediante a tomada de consciência do passado de alienação, justaposição e marginalização dos povos da América Latina. Tomar consciência desse passado de forma assimilativa seria a melhor maneira de executar uma verdadeira emancipação mental (ZEA, 1975, p. 12–13).

Porém, por que o uso das palavras “alienação” e “desalienação” se tornou mais frequente nessa época? Como diz Orlandi (1996b, p. 52), o discurso nunca é compreendido exclusivamente em sua forma textual, na medida em que importam também sua textualidade, sua relação com outros textos e com o real sócio-histórico. Nesse sentido, tanto

¹⁷ Para Zea (1957, p. 31), pouco ou nada tem servido a atitude do hispano-americano, “a daquele que renuncia ao que foi para poder ser outra coisa; porque essa renúncia, longe de fazer do passado uma experiência que lhe sirva para ser outra coisa, quer transformá-lo em algo que nunca existiu. Junto a esse passado convertido em nada, vai também um presente que se empenha em se niilizar. [...] A falta de consciência de sua própria história, dessa história que, dia após dia, noite após noite, vai fazendo os hispano-americanos em sua luta contra o mundo ou contra si mesmos”.

¹⁸ Em um tópico de *Latinoamérica y el mundo*, que levava o sugestivo título de “La búsqueda del sí mismo”, Zea, com base em Edmundo O’Gorman, analisava a situação do latino-americano: “a história deste homem seria do homem que se dedicou a ser de outra forma do que é. Ontem, semelhante às metrópoles ibéricas, em seguida, semelhante aos grandes modelos modernos, às grandes nações modernas, Inglaterra, França, Estados Unidos” (ZEA, 1991, p. 131).

Maingueneau (1989) quanto Brandão (1997, p. 12) têm colocado que, em relação a essa exterioridade, deve-se pensar que no discurso está presente mais do que aquilo que translucidamente se apresenta, estão postos ainda embates ideológicos, perspectivas de verdades, enfrentamentos históricos e imaginários. Assim, pode-se inferir que a escolha de Zea por esses termos não se deve apenas ao seu presente fortemente marxista, que ensejava uma maior circulação dos conceitos de alienação, desalienação, marginalização, dominação etc.,¹⁹ mas também a posturas adotadas por intelectuais dos anos 1970 — para ele, muito próximas àquelas do passado.

Não nos aprofundaremos nas polêmicas filosóficas de tal época. Contudo, não podemos deixar de dizer que, nesses anos, Zea travava um forte debate com o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925–1974) sobre a autenticidade/originalidade da filosofia e da cultura latino-americanas.²⁰ Bondy ([1968] 2004) acreditava que uma autêntica filosofia latino-americana seria alcançada tão somente após a superação da dominação neocolonial e do subdesenvolvimento econômico. O pensamento autêntico e original, defendia o intelectual peruano, só seria possível com a libertação da América Latina de sua condição de subordinação econômica. Para Zea, contrariamente, a filosofia latino-americana já era em si

19 A utilização desses conceitos por Zea, entretanto, não pode ser entendida como uma filiação ao marxismo. Como ele havia dito em determinada ocasião em que esteve na Rússia em 1978: “não sou marxista porque não seguia exclusivamente esse método como suposto o seguiram na URSS”. Mas, por insistência de alguns colegas russos, ele pontuava: “Se acreditar na liberdade dos homens e no direito à autodeterminação dos povos, e defendê-los, é ser marxista, então eu sou. [...] Eu sou quando estou de acordo com o sentido humanista de uma filosofia como o que encontro nas palavras de Karl Marx e Friedrich Engels [...]. Aceito a mensagem humanista impressa lá, sem que isso implique a necessidade de jurar por todo o sistema” (ZEA, 1988, p. 10).

20 O debate se iniciou quando da publicação do livro de Zea *Filosofia latinoamericana como filosofia sin más*, em 1969, em resposta ao livro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que Bondy havia publicado em 1968. A polêmica continuou em 1973, quando os autores proferiram em San Miguel, na Argentina, as conferências: *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*, de Zea, e *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, de Bondy. Para um estudo aprofundado sobre esse debate, ver Cerutti Guldberg (1983).

a filosofia da libertação, pois era na busca de superação da situação de dependência que ela se constituía, mediante uma reflexão crítica sobre a produção filosófica ocidental e a tradição intelectual hispano-americana.

Toda argumentação construída por Zea intentava, de algum modo, sustentar essa tese, ao mesmo tempo que enfatizava a alienação negadora do passado hispano-americano, a qual, para ele, estava presente em algumas proposições de Salazar. Conforme o mexicano, o filósofo peruano, ao negar todo o passado intelectual sem lhe creditar o mínimo de originalidade, estava, em certa medida, continuando a negação de si, a negação de parte da história, de parte da formação do ser latino-americano. O processo de libertação dava-se na afirmação e na assimilação desse passado e não em sua negação e em seu apagamento.

A partir da década de 1970, Zea tornou-se mais crítico em relação aos emancipadores mentais e atribuiu a alguns deles a designação de *civilizadores*. O projeto de emancipação mental passou a ser tido por ele, então, como projeto civilizador.

A tomada de consciência como elemento da asserção de si: a Geração Assuntiva

Em 1976, foi reeditada a obra *El pensamiento latinoamericano*, publicada primeiramente em 1965. Deve-se dizer que ambas as edições não constituíram, no todo, novas obras. Eram, na verdade, ampliações e refinamentos de interpretações iniciadas e desenvolvidas na publicação anterior, de 1949. Na edição de 1965, o filósofo mexicano estendeu a introdução e inseriu uma parte sobre o pensamento brasileiro, mantendo a seção sobre os emancipadores mentais e os positivistas, já presente na publicação de 1949. Na edição de 1976, apareceu uma terceira parte sobre o pensamento latino-americano do final do século XIX e início do século XX. No prólogo dessa edição, datado de 1974, Zea (1976a, p. 8–9) fez os seguintes apontamentos:

A primeira etapa desse pensamento, a dos românticos, a dos negadores do passado histórico como expressão da dominação ibérica, a dos “emancipadores mentais”, dispostos a extirpar de si o passado e a impor-se o modelo de um futuro que, por ser estranho, vai se transformar em uma nova justaposição dominante. A segunda etapa, a dos construtores da nova ordem, inspirados no positivismo, procurando fazer de seus povos cópias, infelizmente apenas cópias, de formas de uma ordem estranha à nossa realidade. A terceira etapa, a que agora agregamos a essa história, a história contemporânea do nosso pensamento, torna-se a antítese do pensamento filosófico do século XIX. Um pensamento consciente dos erros cometidos por seus antecessores tentando realizar algo estranho ao que deve ser potencializado, a própria realidade.

Primeiramente, devemos atentar para o contexto de produção da publicação de 1965. Nessa época, sob a atmosfera da guerra bipolar, a América Latina vivia sob uma forte onda de oposição aos Estados Unidos. Zea fazia duras críticas às atitudes norte-americanas, interpretando as ações dessa nação como a continuação das velhas práticas de intervencionismo e imperialismo sobre a América Latina, justificadas então pela dita ameaça comunista. A Guerra Fria servia como elemento legitimador para atender aos interesses estadunidenses. Dessa forma, a mudança no título, de pensamento hispano-americano para latino-americano, revelava toda uma dimensão simbólica de enfrentamento e afirmação, chamando a atenção daqueles a quem se destinava a obra — os intelectuais e leitores latino-americanos — com o intuito de discutir e pensar uma realidade mais ampla, a realidade da América Latina, em confronto com a realidade da outra América. O próprio Zea esclareceu, em 1952, em *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, que a utilização do termo latino-americano se fazia em oposição à América que não era latina, a América Anglo-Saxônica. Pode-se ler, então, a alteração no título como uma busca de identificação maior entre os povos que compunham a América Ibérica — inserindo agora o Brasil — e, ao mesmo tempo, como uma espécie de autoafirmação identitária diante do outro.

Esse fragmento sugere também que o pensamento latino-americano desenvolveu-se não em duas, mas em três etapas. Além disso, não se tratava mais de uma realidade apenas da Hispano-América, e sim da Latino-América. A nova etapa era uma espécie de antítese das duas anteriores. Era a etapa de superação da negação do passado ibérico, da negação de si. Uma etapa que, por meio da efetiva tomada de consciência histórica, promoveria a autoafirmação da América Latina, isto é, a asserção da identidade dessa América. Era a etapa que se iniciava com Martí, Rodó, Hosto, Vasconcelos, Reyes e se estendia até a geração de Zea, que se incluía no que chamou de Geração Assuntiva.

No início da terceira parte da edição de 1976, Zea refere-se ao fracasso do Positivismo, argumentando que, apesar dos sonhos dos grandes emancipadores mentais e positivistas de fazer do latino-americano uma cópia dos europeus ou dos norte-americanos, ele ainda continuava o que era, latino. No entanto, configurava um problema o fato de que toda herança negativa permanecia na vida política da América Latina, embora a herança positiva se mantivesse em sua expressão cultural. Afinal, nada havia transformado a velha parte da discutida herança ibérica. Os interesses que no passado eram justificados pelas doutrinas teológicas e metafísicas encontravam no presente uma justificativa pseudocientífica. As ditaduras teológicas foram substituídas, assim, por ditaduras que, sob o controle das antigas oligarquias, buscavam sua justificação nas teorias de Comte, Mill, Spencer e Darwin (ZEA, 1976a, p. 409). Para Zea (1976b, 1978), foi ante essa realidade que surgiu a geração antipositivista, da qual faziam parte: o argentino Alejandro Korn (1860–1936); o peruano Alejandro Deústua (1849–1945); os mexicanos Antonio Caso e Alfonso Reyes; o brasileiro Raimundo Farias Brito (1862–1917); o uruguaio Carlos Vaz Ferreira (1872–1959) e vários outros pensadores. Pela importância que o uruguaio José Enrique Rodó (1871–1917), o cubano José Martí (1853–1895) e o mexicano José Vasconcelos (1881–1959) assumiram no projeto identitário zeano, restringiremos a nossa análise a eles.

Partimos do pressuposto de que o discurso identitário zeano, pelo menos a partir dos anos 1970, baseou-se fortemente nas ideias desses três pensadores, como também na de Simón Bolívar (1783–1830). Zea fazia das vozes de tais intelectuais a sua voz, inserindo-as em seu discurso como antítese ao projeto civilizador, logo como vozes autorizadas e legitimadoras do projeto de reinvenção da identidade latino-americana. Não que o discurso identitário de Zea fosse uma mera cópia ou reprodução das ideias de Martí, Rodó e Vasconcelos, ou mesmo de Bolívar; muito pelo contrário, seu discurso era, em diversos sentidos, original. Seu projeto identitário era, na verdade, uma síntese ampliada das construções intelectuais desses pensadores, mas não se resumia a elas. Assentava-se sobre os quatro — os mais importantes em uma vasta gama de intelectuais —, mas utilizava diversas ferramentas teóricas de sua época, dialogava com as representações e os acontecimentos próprios de sua realidade histórica e tratava relacionalmente toda a tradição intelectual ibero-americana, desde o pós-independência até o século XX, o que o levou a desenvolver proposições próprias de seu tempo e lugar, fazendo-o reinventar a identidade latino-americana.

Vale ressaltar que os nomes de Rodó e Martí pouco apareciam nas obras de Zea antes da década de 1960.²¹ O de Vasconcelos já havia surgido em alguns livros e artigos da década de 1950, mas não com a grande frequência observada nas obras dos anos 1970 em diante. Isso não significa, todavia, que as ideias de tais pensadores não estavam presentes no discurso zeano anterior a tal década. Implicitamente, estavam naquilo que

21 Nem mesmo nas críticas aos Estados Unidos feitas em *América en la historia*, Zea citava textualmente esses autores. Não podemos afirmar que ele havia tido contato com o pensamento de Martí antes de 1950, no entanto podemos supor que ele já conhecia as ideias de Rodó, pela grande presença que as proposições do pensador uruguaio alcançaram no México, principalmente na geração do Ateneu da Juventude, e pela oposição que Zea desenvolveu em seus primeiros artigos (“Las dos Américas”) entre a cultura latino-americana, espiritualista, e a cultura saxônica, materialista.

Orlandi (2000) chama de interdiscurso ou já-dito.²² Independentemente da vontade de Zea, as ideias, representações e palavras de que ele fazia uso já significavam antes de comparecerem a seus textos, pois integravam uma *memória discursiva* que lhes atribuía significados. Em todo caso, certo é que foi a partir da década de 1970 que Rodó, Martí e Vasconcelos passaram a ser citados, de maneira mais explícita e com maior frequência, na obra do filósofo mexicano, aparecendo, a partir daí, em quase todos os seus textos sobre o pensamento latino-americano.²³ De um modo geral, esses três intelectuais — e Simón Bolívar, principalmente — seriam os mais destacados no discurso identitário de Zea até as suas últimas obras.

Em *Filosofía de la historia americana*, está dito que “o projeto assuntivo agora adotado negará abertamente o projeto civilizatório” (ZEA, 1978, p. 274). Diferentemente do que afirmava em 1949, o pensador mexicano não falava de emancipadores mentais, e sim de projeto civilizador, enfatizando a representação de homens que, alienados pelo projeto colonizador ocidental, acreditavam que a civilização, a cultura e a humanidade só seriam alcançadas mediante tal paradigma. Logo, o projeto que Zea chamava de *assuntivo* não estava contra todos os emancipadores mentais; contrapunha-se apenas àqueles pensadores que, aceitando incondicionalmente as ideias civilizacionistas do mundo ocidental, desejaram fazer da América Latina uma mera cópia da Europa ou dos Estados Unidos. A geração *assuntiva* refutava a negação de si e buscava, em contrapartida, a valorização dos elementos dessa América, a valorização da herança indígena, negra e ibérica; não propunham a rejeição dos valores ocidentais,

²² De acordo com Eni Orlandi (2000, p. 31), o interdiscurso são todos esses sentidos já ditos por alguém, em algum lugar, em outros momentos, mesmo muito distantes, que têm um efeito sobre o dizível no presente. Assim, para essa autora, o interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada.

²³ Os nomes de Martí, Rodó e Vasconcelos apareciam, por exemplo, em *El pensamiento latinoamericano* (1976), *Filosofía y cultura latinoamericanas* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978), *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (1990) e *Ibero-América 500 años después, identidad e integración* (1991).

mas a sua adaptação à realidade latino-americana, sem que esta negasse a si mesma, negasse a sua identidade.

Em 1976, no sugestivo tópico “Latinoamérica en busca de su identidad”, da obra *El pensamiento latinoamericano*, Zea dizia que José Martí havia sido o primeiro a condenar o afã da geração romântica do século XIX de querer apagar a realidade, de querer negá-la e partir do zero, do nada para criar uma nova América. Isso porque o pensador cubano, contrariamente, considerava a realidade e tomava consciência de que, quisessem ou não os civilizacionistas, existia um passado colonial, um passado que era importante superar, mas pela via da assimilação. Ele sabia que a herança do índio, do negro e do espanhol fazia parte da realidade e, assim, precisava ser assumida como componente de um verdadeiro projeto de América, um projeto de *Nuestra América* (ZEA, 1976a, p. 453–454).

Deve-se lembrar que, para Zea, um dos fundamentais problemas do pensamento do século XIX era a perspectiva dicotômica afirmada em alguns projetos, tanto que, não por acaso, atribuía à dicotomia sarmienista entre civilização e barbárie a síntese da alienação produzida pelo mundo ocidental. Sob tal perspectiva, o filósofo mexicano aponta que José Enrique Rodó havia superado essa dicotomia ao colocar que os valores da cultura desenvolvida no período colonial deveriam ser afirmados sem que se negassem totalmente os valores da outra América e, logo, ao não se opor “a que a América Latina assimile o espírito prático dessa nação para obter suas próprias experiências: Calibã há de servir a Ariel, a técnica ao espírito” (ZEA, 1978, p. 275). O discurso zeano, pela “voz” de Rodó, sustentava que esse espírito prático poderia e deveria ser assimilado à identidade dos povos latino-americanos, que, no entanto, não deveriam negar seu ser para ser outro nem se submeter a uma nova subordinação. As ideias presentes em *América en la historia*, de 1957, retornam na obra de 1978 nessa referência a Rodó. A afirmação da identidade latino-americana não implicava a negação dos valores, das ideias e das tecnologias desenvolvidas pelo mundo ocidental. Zea assinalava que não era a intenção de Rodó fechar-se no passado hispânico — tal qual

buscavam os conservadores — nem recusar toda e qualquer possibilidade de incorporação dos avanços técnicos da outra América. O que o pensador uruguaio reclamava — e também Zea pela sua voz — era a valorização da cultura latino-americana e a adaptação das conquistas ocidentais à realidade da América Latina, para o bem-estar de seus povos.

Tal como Rodó, outro pensador fazia loas ao espírito próprio da América Latina, ao espírito de *Ariel* ante o de *Calibán*: José Vasconcelos. O grande mestre da juventude de Zea havia tido toda a sua formação na matriz positivista, mas, após ter contato com *Ariel*, obra rododiana de 1900, e tomar consciência da realidade mexicana, constatou quanto era errôneo o caminho tomado pelo México de seus dias, o que se observava na política educacional iniciada por Gabino Barrera e no sistema político assentado no Positivismo em que Porfirio Díaz se mantinha desde 1876. Por essa razão, explicavam-se a luta de Vasconcelos contra o porfirismo, por meio do Ateneu da Juventude, e seu forte empenho, quando fora ministro no governo de Obregón, para mudar o sistema educacional do país de maneira a valorizar toda a produção cultural mexicana, mas sem rejeitar a produção cultural europeia. Tratava-se de um nacionalismo que propunha uma volta a si (ao México e à América Latina), contudo não tencionava a negação dos outros valores de outras culturas.

Para Zea, Vasconcelos não poderia se posicionar senão contra a deslatinização que vinha sendo buscada desde a geração dos emancipadores mentais e, principalmente, dos positivistas. O educador mexicano apregoava a valorização da cultura e do *espírito* da América Latina — concepção bem própria do historicismo alemão, que naquela época influenciava boa parte da intelectualidade mexicana —, expressando-a em uma obra fundamental: *La raza cósmica*. Em 1976, em *Filosofia y cultura latinoamericanas*, Zea afirmava que essa obra, junto a *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, era o principal ponto de partida do nacionalismo e do latino-americanismo no México e na América Hispânica (ZEA, 1976b, p. 42). Ele interpretava, nesses anos, que, de acordo com a proposição de Vasconcelos, o latino-americano

tinha uma grande vantagem sobre o ocidental, o europeu e, especificamente, o anglo-saxão: um amplo espírito de compreensão, liberdade espiritual alheia a qualquer preconceito; alheia aos preconceitos que limitam a decantada universalidade da cultura europeia; alheia às limitações e muralhas que caracterizaram a consciência europeia, independentemente de suas pretensões à universalidade. (ZEA, 1976b, p. 45–46).

Além da clara apologia à atitude latina, ao espírito tido como alheio a todos os preconceitos, pode-se notar, nesse trecho, a presença das ideias que Zea já vinha propondo para analisar o projeto colonizador ocidental na década de 1950 (sobretudo nas obras *América como conciencia* e *América en la historia*) e também das críticas que passou a desenvolver contra os Estados Unidos de modo acentuado na década de 1960 (*América Latina y el mundo*). Porém, nessas décadas, ele não associava suas proposições ao nome de Vasconcelos. Contudo, dos anos 1970 em diante, quando Zea falava de valorização da história, da cultura, da identidade latino-americanas, quando fazia críticas à Europa Ocidental ou aos Estados Unidos, remetia quase sempre às ideias e posições de Vasconcelos, Martí ou Rodó. Seu discurso identitário nos anos 1970, 1980 e, sobretudo, a partir dos anos 1990, misturava-se ao discurso desses intelectuais.

Por que houve essa mudança no discurso zeano, que passou a relacionar a ideia de asserção de si — despontada já nos anos da Segunda Grande Guerra — ao pensamento da geração *assuntiva*? A melhor resposta é encontrada no contexto sociocultural e no campo intelectual latino-americano da década de 1970. Deve-se pensar que, nesse momento, de vigência da Guerra Fria, de acentuada oposição ao imperialismo norte-americano e de afirmação da chamada filosofia da libertação, surgiram ou ressurgiram diversos discursos identitários.²⁴ Como pontua Larraín Ibañez (1996b, p. 170–171), foi quando se colocou “mais uma vez sobre a mesa a

²⁴ Segundo o sociólogo chileno Jorge Larraín Ibañez (1996), foi nesse contexto dos anos 1970 que surgiram as proposições identitárias de C. Cousifio, Luis Guillermo Lumbrreras, Bradford Burns, Quijano Parker, Pedro Morandé e outros.

questão da verdadeira identidade latino-americana”. Tratava-se de um cenário marcado, entre outras coisas, pelo colapso político dos regimes populistas e pela crescente agitação dos setores populares, tudo desembocando em ditaduras militares em diversos países latino-americanos. Do mesmo modo, não se pode deixar de lembrar que foi nessa época que Zea travou um longo debate com o pensador peruano Augusto Salazar Bondy sobre a originalidade/autenticidade da filosofia e cultura latino-americanas, além de enfrentar fortes críticas dos estadunidenses Charles A. Hale e de William D. Raat sobre a sua análise subjetivista da história da América Latina. Era nesse panorama conflituoso que Zea buscava legitimar seu discurso, esforçando-se para convencer o leitor em geral, como também seus oponentes discursivos, sobre a validade de sua abordagem. Não foi por acaso que os nomes de Martí, Rodó e Vasconcelos ganharam então maior força e lugar na obra zeana.

Desses anos em diante, a estratégia discursiva de Zea no que se refere ao seu projeto identitário, intencionalmente ou não, caracterizava-se pela persuasão baseada no discurso autorizado — como conceituado por Orlandi (1996) e, principalmente, por Citelli (1996).²⁵ O filósofo mexicano utilizava os discursos de Martí, Rodó e Vasconcelos para legitimar o seu próprio discurso. Não obstante o discurso zeano ser, inegavelmente, um discurso autorizado — afinal, era o discurso do grande filósofo da Universidade Nacional Autónoma do México (Unam), reconhecido por toda a intelectualidade latino-americana; do diretor geral da Secretaria de Cultura do Ministério de Relações Internacionais do México; do fundador e diretor de diversas instituições, entre outras atribuições —, é igualmente inegável que as vozes dos três pensadores eram de alguma forma uma ferramenta a mais, senão a principal, na arte do convencimento, na busca de Zea por efetivar a desalienação, a libertação

²⁵ Em conformidade com Citelli (1996, p. 35), o discurso autorizado é o discurso reconhecido pelo valor de sua representação social e institucional. Em poucas palavras, é o discurso da testemunha de um acontecimento, é o discurso do doutor, do padre, do professor, do economista etc.

e a afirmação do que considerava ser a identidade cultural da América Latina. Seu projeto, em diversos sentidos, foi confirmação, atualização, reinvenção dos projetos de Martí, Rodó e Vasconcelos, apesar de não deixar de ser, em nenhum momento, o seu próprio projeto, com todas as suas peculiaridades.²⁶

Cabe ressaltar também que tal tipo de persuasão argumentativa não é uma característica apenas do discurso zeano. Quase todo discurso que busca convencer se apoia em outro discurso, em outras ideias, vozes e representações, fazendo, assim, parte de um campo interdiscursivo. Na verdade, em boa medida, o procedimento de convencimento nas Ciências Humanas se faz por essa estratégia de utilizar harmônica e coerentemente determinadas teorias, ideias e conceitos de vários outros autores até formar um campo intelectual discursivo próprio de um grupo de práticas de uma dada época e lugar.

Assim, com a referência às ideias e às representações de Martí, Rodó e Vasconcelos, Zea buscava justificar e legitimar seu próprio projeto identitário num contexto histórico fortemente marcado pela crise de identidade, em que surgiam diversas proposições identitárias, dos mais vários tipos de intelectuais que o termo pode agregar — inclusive alguns que voltavam a propor a negação da realidade de dominação sem assimilá-la. Ademais, diante das fortes acusações de subjetivismo, voltar às construções intelectuais dos “pais fundadores”, dos iniciadores de uma geração de que Zea afirmava ser parte, dava ao seu discurso identitário um sentido de verdade compartilhada.

De um modo geral, era pela negação assimilativa do projeto identitário dos civilizadores e dos positivistas, como também pela afirmação dos projetos da geração *assuntiva*, que Zea construía seu projeto identitário,

²⁶ Contudo, há outras interpretações possíveis para a mudança instaurada nos anos 1970. Pode-se afirmar, por exemplo, que Zea passou a evidenciar aqueles intelectuais em sua obra a partir do momento em que teve maior contato com eles. É uma perspectiva válida, entretanto é bem mais difícil de ser corroborada, tendo em vista a trajetória intelectual do pensador mexicano.

preconizando uma identidade para a América Latina. De acordo com o filósofo mexicano, a identidade do povo dessa América havia se formado e se desenvolvido na relação histórica de dominação ibérica, de imposição neocolonial ocidental aceita e requerida, bem como na busca de libertação cultural desalienante. A tomada de consciência desse processo era a melhor maneira de assimilá-lo para, assim, viabilizar a afirmação da identidade latino-americana, uma identidade assentada na cultura da mestiçagem e da diversidade.



A cultura da mestiçagem e da diversidade como elementos de integração latino-americana

A representação da identidade latino-americana como identidade de um povo mestiço não era novidade no pensamento hispano-americano no tempo de Leopoldo Zea. Havia diversos intelectuais que já tinham afirmado tal representação. Implícita ou explicitamente, respeitando as peculiaridades históricas de cada pensador, desde Bolívar a Ramos, passando por Martí, Rodó, Justo Sierra, Vasconcelos, entre outros. Essa visão de mundo vinha sendo posta como um elemento comum a todos os povos da América de colonização espanhola. Assim, foi mediante o contato de Zea com diversos autores dos séculos XIX e XX que a concepção de uma cultura comum e de uma história comum passou a ocupar um lugar de destaque no seu projeto identitário. Tanto a cultura quanto a história foram observadas em sua capacidade de criar laços de unidade: eram os elementos culturais e históricos que identificavam os povos de toda a América Latina e diferenciavam-nos dos povos da outra América.

Mesmo defendendo a ideia de diversidade cultural — que, além de representar a riqueza da cultura latino-americana, era um fator a ser pensado numa verdadeira busca de integração —, Zea não deixou de pôr em destaque aquela que ele acreditava ser a característica maior da América de colonização ibérica: a cultura da mestiçagem. A história cultural dessa América era a história de agregação de outras culturas. Por seu processo histórico de colonização e neocolonização, valores, crenças e atitudes se misturaram produzindo uma nova cultura, o que era, portanto,

um elemento comum a toda a região. A cultura latino-americana só poderia ser, para Zea, uma cultura que congregasse todas as expressões que haviam vivido e viviam na América Latina.

Outro fator de diferenciação dessa cultura em relação à do norte era seu caráter libertário. Para o filósofo mexicano, a cultura, por essência, era libertadora dos povos em relação aos obstáculos que os impediam de realizar seus projetos, mas a cultura latino-americana, por sua longa história de dominação, tinha esse caráter libertário mais marcado, como se mostrava em suas figuras mais representativas, em seus “heróis”. Nesse sentido, deve-se dizer que a presença do “Libertador” no discurso zeano era tão constante quanto a de Martí, Rodó e Vasconcelos. Era no discurso fundador¹ de Simón Bolívar que Zea buscava o elemento central da verdadeira integração da América Latina, que ele chamava de integração na liberdade.

Mesmo partindo do discurso de Bolívar, o pensador mexicano considerava que a melhor maneira de implementar a integração dessa América seria afirmar e difundir por todos os países latino-americanos uma base cultural comum. A integração por outras vias (política, econômica, comercial) seria mais bem-sucedida depois de se estabelecer uma consciência do comum, que formaria um sentimento de pertença. Do contrário, essa intenção falharia, tal como fracassaram outros projetos de integração que não se fundamentaram numa identidade comum. Logo, seria necessária uma integração pela cultura para efetivar as outras integrações.

Mas qual seria essa cultura comum? Se fosse a mestiça, como os elementos das culturas ibérica, indígena e africana entrariam nessa proposição? Qual o lugar que cada um desses elementos ocupava no projeto identitário zeano? Eram tratados de maneira igual ou um era priorizado em detrimento dos outros? Havia lugar nessa América mestiça

¹ Para Orlandi (1993, p. 24), a noção de discurso fundador é capaz, em si, de muitos sentidos, mas, em última instância, pode ser tido como aquele discurso que instala as condições de formação de outros discursos.

para o não mestiço? Como eram consideradas as propostas hispanistas, indigenistas e africanistas? Como a outra parte da América mestiça entrava no projeto zeano? Havia lugar para o Brasil ou a cultura da mestiçagem estava restrita à Hispano-América? São essas e outras questões que buscamos responder.

Cultura latino-americana: cultura da diversidade na mestiçagem

A preocupação em definir a cultura latino-americana não era nova no discurso de Zea; estava presente já em seus primeiros escritos. Ainda nos anos da Segunda Grande Guerra, ficava evidenciada sua busca pelo que seria a peculiaridade dessa cultura — principalmente após o conflito, quando da ocorrência da “falência” do paradigma orientador, que provocava um aprofundamento da crise de identidade que se desenvolvia no México desde os anos da Revolução.

Nesse contexto, Zea reclamava uma volta à cultura mexicana e questionava-se sobre o que poderia dar suporte a tal volta, acreditando que o maior problema para o reconhecimento de uma cultura própria estava assentado no sentimento de inferioridade de que padeciam os hispano-americanos. Enquanto a Europa valorava toda a sua obra no pensamento, na arte, na ciência, etc., o homem da Hispano-América partia da ideia de que toda sua produção, nos mais variados campos, resumia-se a cópias e imitações do que haviam realizado os europeus ou, ainda pior, a um conjunto de disparates e absurdos criados pela mente tropical caricatural. Para Zea, uma tarefa urgente era mudar tal ponto de vista, sem, no entanto, cair no outro extremo, numa espécie de nacionalismo chauvinista ou em um simples localismo, que não seriam mais que a expressão de uma atitude tão insuficiente quanto a que vigorava (ZEA, [1953] 1972, p. 12). Em meio à crise cultural, não faltavam vozes exigindo uma espécie de retorno à cultura autóctone, não faltava quem pensasse que era esse o momento oportuno de se libertar da colonização cultural da Europa e iniciar uma cultura que poderia ser afirmada como totalmente própria da

América Hispânica. Zea não mencionava nomes nem de indivíduos nem de grupos que defendiam tal posição, contudo muito provavelmente referia-se aos indigenistas mais extremados: uma ampla corrente de pensadores que incluía políticos, romancistas, antropólogos, pintores e jornalistas que advogavam a retomada dos valores e costumes indígenas, em oposição à cultura europeia (LARRAÍN IBAÑEZ, 1996, p. 151).

Como quem quisesse manter o diálogo, mas numa posição crítica, Zea ([1953] 1972, p. 35) afirmava que era importante “perguntarmos se é possível romper, assim, sem mais delongas, com uma cultura com a qual temos estado ligados por vários séculos”. Em sua concepção, não era possível se desligar de tantos séculos de trocas culturais, produzidas tanto na colonização ibérica quanto na neocolonização ocidental. Para ele, o primeiro passo para resolver o problema cultural da Hispano-América seria fazer uma descrição objetiva de sua realidade, o que deixaria evidente, na sua percepção, a dependência em relação a uma cultura que não era própria dessa América, a cultura europeia (ZEA, [1953] 1972, p. 34–35). Em *América como conciencia* (1953), o jovem pensador questionava o que seria a cultura latino-americana:

talvez se possa pensar na chamada cultura pré-colombiana, a cultura indígena existente antes da Conquista. [...] Se comparamos essa relação com aquela que nos serviu de exemplo, a cultura oriental, vemos que a nossa relação com a cultura autóctone americana não é a mesma que a do asiático com a cultura autóctone da Ásia. O oriental tem uma concepção de mundo que não deixou de ser oriental, continuou a ser a mesma de seus antepassados. Quanto a nós, podemos dizer que a nossa concepção de mundo é a indígena? Temos uma concepção asteca ou maia? A verdade é que essas compreensões são tão estranhas para nós como as asiáticas. [...] Então, o que é o nosso? [...] estamos conscientes de que a cultura europeia não é nossa. [...] [também] esse nosso ser não pode ter sido herdado da cultura pré-colombiana. (ZEA, [1953] 1972, p. 35–36).

Em sua oposição ao indigenismo, Zea chegava a ser até um pouco radical nesses anos. No entanto, percebe-se que ele assinalava pontos

realmente pertinentes para pensar o que seria a cultura latino-americana começando a levantar críticas à cultura ocidental. Não havia evidenciado ainda, é verdade, uma separação entre ocidental e não ocidental, tal qual viria a fazer alguns anos depois em *América en la historia* (1957). Tendo em vista o questionamento aos indigenistas, caberia indagar se as proposições de Zea eram a de um hispanista, no sentido que Larráin Ibañez caracteriza os radicais do hispanismo. Ante essa indagação, poderíamos afirmar que, embora tivesse certa tendência à matriz europeia, Zea não se portava como um hispanista stricto sensu, na medida em que destacava o elemento ibérico em seu discurso identitário, mas estava longe das ideias do hispanismo exacerbado construído por Jaime Eyzaguirre (1908–1968) e Osvaldo Lira (1904–1996), para os quais a língua espanhola e o catolicismo eram os elementos fundamentais da identidade hispano-americana. Para o pensamento zeano, o elemento constituinte dessa identidade era, afinal, a mestiçagem, o que fica claro por suas próprias palavras: “É verdade que somos o fruto de uma miscigenação” (ZEA, [1953] 1972, p. 36).

Já nos anos 1950, na obra *América en la historia*, Zea considerava que o mestiço era o elemento representativo da América Latina, aquilo que a diferenciava da América Saxônica. O colonizador ibérico era diferente do colonizador ocidental, pois se mesclava com o conquistado — essa era uma de suas peculiaridades.² Na concepção de Zea, não se tratava de negar

2 O argumento de Zea se assemelha muito com o que Gilberto Freyre apresenta em *Casa Grande & Senzala*, publicado pela primeira vez em 1933. Ao que parece, o pensador mexicano conheceu o sociólogo brasileiro. Contudo, o destaque último do projeto zeano não foi posto no ibérico, e sim em outro elemento, o latino. Em todo caso, quando afirmava a peculiaridade ibérica, Zea corroborava seus argumentos com outro autor brasileiro. Em *América en la historia*, após citar uma passagem de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (edição mexicana de 1955), analisava que a mestiçagem, como uma peculiaridade dos povos ibéricos, “não será abandonada quando eles conquistarem e colonizarem a América. Peculiaridade que já distinguia os ibéricos dos demais povos da Europa Ocidental, da Europa de além dos Pireneus” (ZEA, 1957, p. 225).

a matriz ibérica – nem a indígena ou a africana.³ O necessário era assimilar toda contribuição cultural, inclusive a ocidental. A cultura da América Latina, em sua percepção, não era só hispânica, africana ou indígena. Era a cultura de todas essas matrizes, integradas na diversidade pela representação da mestiçagem.

Essa ideia continuou presente em diversos livros de Zea, representando a cultura latino-americana e diferenciando-a da cultura da outra América, a que não era mestiça. Mesmo naqueles momentos em que assumia um posicionamento mais relativista, e até positivo, com relação aos Estados Unidos não deixou de afirmar a peculiaridade latino-americana. A proposição de uma América una, na perspectiva de um dever-ser, comparava ao discurso identitário zeano, não casualmente, sempre que a outra América, na análise de Zea, aproximava-se da representação, se não de uma América mestiça, pelo menos de uma América multicultural — sobretudo quando Clinton era presidente dos Estados Unidos. Cabe ressaltar que essa representação foi se definindo melhor na obra zeana durante os anos 1970, 1980 e, sobretudo, 1990, relacionada à ideia de asserção de si e, assim, à concepção da Geração Assuntiva.

Nos anos 1970, em *Filosofia de la historia americana*, o pensador mexicano mostrava que, na realidade, a miscigenação não era algo absolutamente rejeitado entre todos os emancipadores mentais. Para civilizadores e positivistas, o problema não era a mescla em si, mas a mestiçagem com elementos inferiores que impossibilitavam a construção da América moderna. Mesmo Sarmiento falava de mestiçagem e, em certo sentido, até a desejava, porém, de acordo com Zea (1978, p. 261), defendia a promoção de uma nova mescla mediante a incorporação de raças que haviam tornado possível a civilização. Essa era uma negação de si: a busca de uma transfusão de sangue e mente para fazer do povo da Ibero-América outro povo.

³ Ponderava Zea (1993, p. 55) que “esta nossa América carrega dentro de si a Europa Ibérica, mas não se sente mais como um desastre. Leva em si a Ibéria sem ser a Ibéria, como leva em si a América indígena com suas culturas, como a África forçada a se juntar pelos exploradores da região. Levamos em nós tudo isso.”

No pensamento zeano, a mestiçagem estava, contrariamente, associada às representações construídas pela Geração Assuntiva, segundo as quais a constituição cultural que se desenvolveu desde o início da colonização e permaneceu no período pós-independência não precisava ser negada, senão afirmada. Assumir os elementos originários da América não implicava deficiência ou degeneração. Essa conduta só seria vista como inferioridade se os latino-americanos partissem da concepção do projeto civilizador, que sustentava as ideias da cultura ocidental. Nessa concepção, a América Hispânica seria sempre inferior, não passaria de uma cópia imperfeita da Europa (ZEA, 1978, p. 269–270).

Dos vários pensadores da Geração Assuntiva, o primeiro a ser associado à ideia de cultura da mestiçagem foi José Vasconcelos, sob cuja influência Zea deu seus passos iniciais nas Letras, aprendendo a valorizar a cultura mestiça de seu povo. A leitura da principal obra de Vasconcelos (*A raça cósmica*) fez com que as concepções do educador mexicano comesçassem a integrar a visão de Zea, ainda jovem, sobre a realidade cultural não só do México como também da América Latina.⁴

Em 1976, em *Filosofia y cultura latinoamericanas*, Zea destacou com mais evidência a compreensão de Vasconcelos da cultura latino-americana como a cultura de expressão de uma raça mestiça, de um povo capaz de mesclar-se com outros povos e outras culturas, diferentemente dos povos da América Saxônica (ZEA, 1976b, p. 47). Não é demais lembrar que o discurso de Zea nesses anos parecia muito com o discurso dos anos 1950, como o de *América en la historia*, por exemplo. No entanto, nos anos 1970, Zea associava seu argumento às reflexões de Vasconcelos,

⁴ Não temos efetivamente uma declaração em que Zea afirme ter lido tal obra na juventude, mas tudo nos leva a crer que ele a conhecia. Afinal, mesmo sem citações nominais ao educador mexicano, em todas as reflexões sobre cultura mestiça dos seus primeiros escritos, o já-dito por Vasconcelos fazia sentido no discurso zeano. Além disso, não se pode esquecer que o jovem idealista mexicano havia se dedicado, quando tinha apenas 17 anos de idade, à campanha de Vasconcelos à presidência em 1928 e deve ter lido *A raça cósmica* nesses anos. Essa era uma bandeira que Zea muito provavelmente já conhecia.

analisando as ideias de seu mestre da juventude e fazendo delas as suas proposições. Nesse mesmo período, em outras obras, como *El pensamiento latinoamericano*, *Filosofía de la historia americana* e *La historia de las ideas en América Latina*, também apareciam os nomes de Martí e Rodó, de algum modo associados à representação de cultura da mestiçagem e da diversidade, porém não de maneira tão forte quanto o nome de Vasconcelos (ZEA, 1976a, p. 481).

Nessa mesma década, o pensador mexicano passou a relativizar, de maneira mais evidente, sua avaliação sobre a contribuição cultural indígena para a cultura da América Latina. Na verdade, Zea nunca assumiu uma postura negativa com relação ao indígena. Desde os anos 1950, fazia fortes críticas ao sistema colonial que, na sua perspectiva, mesmo não negando toda a humanidade ao índio, como havia feito o projeto ocidental, não deixou de explorá-lo e submetê-lo à dominação material e cultural. Contudo, criticava os indigenistas radicais, o que ficou claro em 1974, quando foi publicado, em *Dependencia y libertación de la cultura latinoamericana*, um capítulo chamado “Negritud e indigenismo”. Nesse texto, falava que o indigenismo não era uma tomada de consciência do próprio índio, indicando que esse movimento surgiu não nas comunidades indígenas, e sim como parte de um programa para incorporá-las à convivência nacional dirigida por *criollos* (ZEA, 1974b, p. 59).

Essa ressalva não queria dizer que a cultura indígena fosse desprezável na constituição da cultura latino-americana, mas chamava a atenção para o risco de defender, após a crise cultural europeia, ideias de purismo racial e cultural, como reclamava Luis Eduardo Valcárcel (1891–1987), por exemplo. Assim, dever-se-ia refletir se a visão de mundo do homem latino-americano, em geral, era tal quais foram as cosmovisões Inca, Asteca ou Maia. Entre aqueles que se proclamavam índios no México havia os que tinham, na realidade, uma concepção de mundo mestiça. A perspectiva zeana de não negação do elemento indígena se evidenciou em *El pensamiento latinoamericano*, com o sugestivo tópico intitulado “El indígena: complemento

ontológico del americano”, em que aparecia a seguinte afirmação: “nesse buscar sobre si mesmo, o pensamento dessa América encontra o índio como quem encontra a metade de seu ser. Como outra parte de seu próprio ser” (ZEA, 1976a, p. 461).

Ainda na década de 1970, Zea aprofundou o diálogo com alguns dos intelectuais mais estremados do pensamento afro-caribenho. Após suas viagens à África e à Ásia nos anos 1960, ele estreitou os laços com os principais intelectuais que tratavam da questão da identidade negra tanto do continente africano quanto da região caribenha. Começaram a se destacar em suas obras o senegalês Leopold Sédar Senghor (1906–2001), o ganês Kwame Nkrumah (1909–1972) e os martinicanos Aimé Césaire (1913–2008) e Frantz Fanon (1925–1961). Zea (1976a, p. 468) ponderava:

na subcolonização, além do índio, há o negro, o homem de cor. [...] Este é o homem que sofreu a dominação do conquistador hispânico, lusitano, inglês, francês e holandês. Dominação que só foi transferida de um dominador para outro com a cumplicidade de alguns irmãos de raça.

Para ele, diferentemente do homem indígena, que ainda não havia efetivado a tomada de consciência de sua humanidade ante o homem branco, o negro, nas vozes de pensadores como Senghor, Nkrumah, Césaire e Fanon, já afirmava o que queria: ser reconhecido como homem, como igual a todos os homens.

No início dos anos 1980, especificamente em 1981, em *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, no tópico “Identidad en la diversidad”, Zea pontuava que, no século XIX, já tinha começado a se formar a consciência de que o homem da América não era nem índio nem europeu, e sim um ente híbrido, o que não implicava a destruição da ideia de América na diversidade, pelo contrário, confirmava-a (ZEA, 1981, p. 54). Todavia, foi no final da década de 1980 e início da década de 1990, nas proximidades do quinto centenário de “descobrimento” da América, que as concepções de cultura da diversidade e cultura mestiça foram relacionadas e passaram a ser mais afirmadas no discurso identitário zeano. Obviamente, tais concepções não eram novidade no pensamento de Zea, porém foram corroboradas

diante de uma conjuntura intelectual que passava a colocar a questão cultural em primeiro plano, fazendo com que a questão da diversidade fosse mais debatida, não só na América mas também na Europa. Como discutia essa questão a respeito da cultura latino-americana há muito tempo, Zea (1985) evidenciou seu posicionamento nesse momento, sem abandonar, contudo, a proposição de cultura da mestiçagem.

Nesse período, Zea (1991b, 1991c, 1991d, 1991e, 1991f, 1991g) foi convidado para coordenar uma grande quantidade de atividades sobre o “descobrimento”, tais como congressos e publicações. Nesses trabalhos, com uma ou outra reformulação derivada da realidade sócio-histórica vigente, continuaram as críticas à conquista e à colonização espanhola,⁵ bem como ao exclusivismo posto em marcha pela Europa Ocidental e continuado pelos Estados Unidos da América⁶ e ao projeto civilizador sarmientista.⁷ À época, recebeu destaque no discurso zeano a temática integracionista, que estava diretamente relacionada com a questão da cultura da mestiçagem e da diversidade (ZEA, 1991f). Nos anos 1990, ante as propostas de George Bush (pai) de formação de um mercado comum na América, ressurgiu em diversos textos de Zea, de maneira mais forte, a relação entre identidade e integração latino-americana (ZEA, 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1996a).

⁵ Em 1987, no livro *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ao comentar a situação da Espanha, que, na época do “descobrimento” da América, buscava negar toda a influência dos mouros em sua cultura, enfatizava Zea (1990a, p. 48) que “os descobridores da América não foram, nesse sentido, menos excludentes. Portanto, quando eles não puderam eliminar, dominaram, incorporaram os indígenas a seu mundo, cultura e ideias”.

⁶ Na mesma obra escrita em 1987, Zea (1990a, p. 49) postulava que “mais excludentes que os ibéricos serão os herdeiros do Sacro Império Romano, os criadores do chamado mundo ocidental, que se encarnou nos Estados Unidos. Exclusão mais brutal, por ser racial e cultural”.

⁷ Zea (1990a, p. 114) afirmava que “Sarmiento apoiava as correntes de interpretação étnica e cultural da Europa do progresso e da civilização do século XIX, com as quais [...] havia de criar uma nova identidade, rejeitando a que foi imposta à região, renunciando ao que foi para poder ser outra coisa”.

Simón Bolívar no pensamento de Leopoldo Zea: a integração na liberdade

O reconhecimento da qualidade intelectual de Leopoldo Zea se fez em razão de sua longa e intensa atuação latino-americanista. Foi justamente por seus esforços em produzir e difundir conhecimento sobre o pensamento latino-americano como forma de desalienação e descolonização cultural que sua obra ganhou destaque em vários países da América e do mundo. Com esse compromisso intelectual, Zea acabou por se encontrar com as ideias e os ideais de Simón Bolívar, a quem, na obra zeana, é atribuída, invariavelmente, a gênese da proposta integracionista latino-americana.

O pensamento bolivariano apareceu pela primeira vez em seu livro *Dos etapas del pensamiento latinoamericano* (1949). Nessa obra, Zea começava a delinear o que seria o eixo central do bolivarianismo em sua produção intelectual, pois nela sustentava que “o ideal de uma comunidade herdado da cultura ibérica encontrará sua melhor e mais elevada expressão no pensamento do libertador, Simón Bolívar” (ZEA, [1949] 1976a, p. 36). Já nesses anos, o filósofo mexicano parecia acreditar que era no pensamento do líder venezuelano que se deveria buscar as bases de uma verdadeira comunidade latino-americana, isto é, o modelo de uma unidade sob o que considerava ser o signo da liberdade e da solidariedade. A integração não deveria ser entendida, nesse sentido, como uma associação obrigada, para simplesmente sobreviver ou impor-se, mas sim como uma unidade para promover e manter a liberdade e outros valores humanos não menos nobres (ZEA, [1949] 1976a, p. 39).

Em seus estudos, Zea entrou em contato com discursos de integração que foram propostos e defendidos pela inteligência hispano-americana do período pós-independência. Não obstante, era o de Bolívar que ele elegia como “o modelo”, pois lhe agradava o fato de que, na sua interpretação, o líder venezuelano não pensava numa integração da liberdade regionalista fechada em si mesma para lograr a sua própria e única felicidade, pois propunha, pelo contrário, uma integração que começaria na América para depois abarcar o mundo inteiro. Ao final de *América en la historia*,

como uma espécie de conclusão da obra, aparecia um tópico com o título de “El ideal bolivariano”, em que Zea (1957, p. 270–271) afirmava:

Bolívar sonhou com uma grande comunidade, e não com uma sociedade moderna que só pode subsistir enquanto persistem certos interesses. Uma comunidade de nações unidas por algo mais que o egoísmo das sociedades modernas [...] [visto que] o objetivo, como todos os verdadeiros objetivos dos sonhos ibéricos de comunidade, é a “liberdade” e a “glória”, e não a “extensão” ou o “enriquecimento”. [...] Esta América, como essas grandes nações, aspirava à liberdade, mas aspirava também a esse outro objetivo ibérico, a glória, que só pode ser alcançada universalizando a liberdade. Os povos ibéricos não necessitavam se expandir destruindo outros, nem se enriquecer à custa da miséria dos outros; a única coisa que desejavam era criar uma comunidade, a mais ampla possível, em que a liberdade pudesse ser estendida a outros povos e ser reconhecida por eles.

Essa representação de Bolívar — como líder desprendido de toda intenção material em busca da unidade pelo princípio da liberdade e da glória e não pelo anseio de enriquecimento e dominação — estava assentada em um projeto que era de Zea e não exatamente do venezuelano, apresentando um ideal mais inclusivo que excludente e uma concepção de liberdade com uma perspectiva de universalização e não de exclusivismo. Não se deve esquecer que *América en la historia* foi publicada na década de 1950, período em que ainda vigorava o imperialismo colonial na África e na Ásia, o que sustentava a compreensão de liberdade como elemento exclusivo do homem euro-ocidental. Nesse contexto, Bolívar aparecia no discurso de Zea como contraponto às proposições do projeto exclusivista. Foi, portanto, estratégica a inserção da interpretação do ideal bolivariano no final do livro de maior crítica a esse projeto.⁸

⁸ Em *América en la historia*, Zea (1957, p. 272) aponta também que “Bolívar não aspira, como mais tarde desejarão alguns emancipadores mentais hispânicos, fazer desta América ibérica uma América semelhante à anglo-saxã. [...] A América ibérica deverá seguir seus próprios caminhos, como fizeram os povos modernos. [...] A América ibérica não poderá agir em função de ideias próprias dos saxões, por melhores que elas sejam; tem de atender, em primeiro lugar, à sua realidade e ao seu modo de ser”.

Tanto Richard Morse (1992) quanto Alberto Saladino García (2004) chamam a atenção para o fato de que, a partir da década de 1970, o bolivarianismo zeano só tendeu a aumentar. Na obra *Filosofia de la historia americana* (1978), produzida em um contexto fortemente marcado pela crise da identidade latino-americana, Bolívar foi contemplado com um capítulo inteiro, intitulado “El proyecto libertário”. Nesse período, Zea passou a afirmar de maneira mais clara a perspectiva de que a unidade latino-americana deveria confrontar os herdeiros de Isabel, como ele mesmo dizia, e os Estados Unidos (ZEA, 1974b, p. 41). Desde então, o projeto do “Libertador”, de uma integração na liberdade, foi incorporado à perspectiva zeana.

A importância que Bolívar assumia, paulatinamente, nas construções intelectuais de Zea se revelava em seu empenho por divulgar o pensamento bolivariano. Em 1978, a série *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*, projeto zeano de compilação dos textos clássicos do pensamento latino-americano, foi inaugurada, não casualmente, pela *Carta da Jamaica*, de Simón Bolívar. Esse empenho se acentuou durante a década de 1980, sendo coroado com algo realmente representativo. Zea nunca havia dedicado uma obra inteira a um único pensador hispano-americano antes de publicar, em 1980, *Simón Bolívar: integración en la libertad* — cujo subtítulo evidencia, como preocupação essencial do projeto do Libertador, a integração na liberdade.⁹ Essa ênfase em Bolívar permaneceu na década de 1990, por exemplo, na antologia *Fuentes de la cultura latinoamericana*, publicada em 1993: enquanto nomes como os de Andrés Bello, José de San Martín, José Carlos Mariátegui e mesmo de José Vasconcelos, entre outros, tinham apenas um texto incluído, Bolívar tinha o dobro, além de estar diretamente relacionado com os textos de Alfredo Palacios (1993) e José Luis Roca (1993), como também com os de José Martí (1993) e Sarmiento (1993).

⁹ Em 1983, ano do bicentenário de Bolívar e do centenário de Ortega y Gasset — filósofo espanhol que marcou fortemente a formação acadêmica de Zea —, algo denota a importância do primeiro: o filósofo mexicano participou de três eventos em homenagem a Bolívar: em Havana, em Caracas e em Paris; porém, para tratar de Ortega, foi apenas a Washington e a Albuquerque (ARDAO, 1991, p. 410).

Zea identificava no líder do processo de independência hispano-americana a essência do que deveria ser a máxima ação latino-americanista: a busca da liberdade. Não por acaso, em boa parte de seus textos que tratam da cultura latino-americana como a cultura da liberdade, o maior destaque era dado ao nome de Bolívar, como a personalidade questionadora da cultura da dominação, equiparada aos protótipos de heróis da história europeia. Para o pensador mexicano, a cultura latino-americana estava sob o signo fundamental dos povos dominados e oprimidos: o signo da libertação. Os heróis da América Latina só poderiam, assim, ser os anti-heróis do pensamento europeu, que eram marcados, na sua interpretação, pelo signo do imperialismo e da dominação. Assim, enquanto, em sua filosofia da história, Hegel via a ação do espírito se fazendo nas ações de Alexandre, César e Napoleão, homens marcadamente conhecidos pelo desejo da conquista e da dominação, Zea dizia que, na filosofia da história latino-americana, os heróis se faziam, numa ação contrária, pelo princípio da libertação e do desprendimento. Foi na busca por corroborar essa proposição que ele citou exaustivamente esta famosa frase de Bolívar: “Não quero ser Alexandre nem César nem Napoleão, eu não quero ser conquistador, ou repressor, só aspiro ser chamado de Libertador.” (BOLÍVAR apud ZEA, 1990a, p.50; 1991f, p.54; 1993b, p.11). Na perspectiva de Zea, o “Libertador” se mostrava como o herói dos povos que, por terem entrado para a história sob o signo da servidão, não poderiam aspirar impor novas servidões; dos povos que desejavam a liberdade e, por isso, colocavam-na como o patrimônio essencial do homem, de todos os homens (ZEA, 1980, p.14–15).¹⁰

10 Em 1987, em um texto chamado “La cultura latinoamericana y su sentido libertario”, Zea (1990a, p.50) argumentava, de modo mais enfático, que “o caráter dominante e excludente da cultura europeia e ocidental se faz explícito na concepção de história exposta por Hegel. A história, e com a história a cultura, expressa-se na conquista; homens históricos são os conquistadores. É cultura dominante e expansionista e, portanto, excludente. É cultura de dominação. Os heróis dessa cultura, que por ser dominante se manifesta como civilização, são os conquistadores. Alexandre, César e Napoleão são os maiores heróis dessa história de dominação excludente. [...] Simón Bolívar é outro homem histórico, outro herói. Mas um herói cujo fim não é a expansão do espírito por meio da conquista, mas a emancipação do espírito por meio de sua liberdade. Em Bolívar, o espírito, o que dá sentido ao homem e à sua história, não se expressa como expansão dominadora, mas como liberdade ante a dominação sofrida”.

Nos trabalhos de Zea dos anos 1990, Bolívar continuava claramente marcado como o elemento de contraponto às concepções imperialistas do mundo ocidental: aparecia, idealizado, como um libertador completamente desprendido da ideia de império iniciada pela Europa e continuada pelos Estados Unidos. Cabe lembrar que, no contexto da Guerra Fria, nos anos 1980, Zea fazia duras críticas ao fato de a perspectiva estadunidense de liberdade estar voltada apenas para si, para seus próprios interesses. A voz bolivariana configurava, assim, uma contraposição a essa concepção insular de liberdade.

A aparição de Bolívar no pensamento zeano não foi um evento momentâneo e localizável em um espaço de tempo definido: começou a se destacar desde sua primeira obra, em que analisava a América Hispânica como um todo, e se manteve na maioria dos livros, artigos e conferências em que tratava da identidade e da integração latino-americana. Em praticamente todos esses trabalhos, Bolívar era apresentando como aquele que buscava efetivar a emancipação da América Latina e, sobretudo, a sua unificação sob o signo da liberdade. O ideário bolivariano foi, assim, uma constante em evolução que acompanhou o desenvolvimento do projeto identitário zeano. A razão de tal permanência provavelmente está no fato de Bolívar ter sido o primeiro a discernir problemas fundamentais para se pensar essa América, como o próprio Zea (1980, p. 8) explicita:

o pensamento de Simón Bolívar se propôs uma série de problemas que resumo aqui aos seguintes: o problema da identidade, “quem somos nós os homens desta América?”; o problema da dependência, “por que nós somos assim?”; o problema da liberdade, “podemos ser de outra forma?”, e o problema da integração, “integrados na dependência, podemos nos integrar na liberdade?”

A ação integracionista proposta pela concepção zeana tencionava dar solução a tais problemas, visando o passado como um elemento de experiência que, uma vez assimilado, contribuiria para a mudança no presente de dependência. Para Zea, assim, o projeto do “libertador” não poderia ser implementado do mesmo modo que fora tentado no passado, haveria que ser ressignificado. A integração na liberdade seria mais bem

efetivada se houvesse primeiro uma integração pela cultura. Por essa via, uma unidade genuína seria estabelecida: uma unidade que superaria as diferenças e revelaria o elemento comum aos países latino-americanos em sua diversidade. Essa unificação levaria à integração de todos os países da América Latina, inclusive o Brasil.

A integração da América Latina: o Brasil como problema

Uma das principais questões para pensar a integração plena da região denominada América Latina desde o século XIX é a inclusão do Brasil, que, como têm apontado vários historiadores, quase sempre esteve de costas para essa América, voltado para a Europa — e mais recentemente para os Estados Unidos. Desde o período de independência das colônias espanholas e portuguesas até meados do século XX, não se pensou o Brasil como parte constitutiva de tal região. A diferença nos processos de independência, bem como nos regimes políticos adotados no momento posterior a ela, deu início a uma efetiva separação entre as duas porções da América — o que permanece até hoje com fortes sinais de não ter sido completamente superado (PRADO, 2002). Na realidade, houve e ainda há tentativas de integração e/ou associação subcontinental, todavia a grande maioria delas não tem sido verdadeiramente concretizada, o que acontece no nível político e, principalmente, no nível econômico, ora por interesses internos ora por imposições e impossibilidades externas.

No Brasil do século XIX, a intelectualidade se voltou mais para a identidade nacional e muito pouco, ou quase nada, para a identidade subcontinental. Desde a independência, as preocupações políticas, assim como as intelectuais, objetivavam, sobretudo, dar unidade à gigantesca nação que se formava e impedir o seu fracionamento. Era preciso garantir a unidade nacional: revoltas separatistas foram contidas; símbolos nacionais foram criados; tradições, inventadas; histórias, construídas; heróis e mártires, imortalizados. Esses signos e símbolos eram mais necessários que as ideias de alcance supranacional. Consolidada a nação, tempos depois

de vencido o regime monárquico, haveria, então, a possibilidade de pensar a inserção do Brasil na América Latina. Não obstante, mesmo após a mudança de regime político no Brasil, com a proclamação da República em 1889, não se nota uma aproximação entre as duas regiões, salvo em raras e complicadas exceções, como no caso do ABC (Argentina, Brasil e Chile) de Manoel Oliveira Lima (1867–1928) e de algumas proposições — os males de origem — de Manuel Bomfim (1868–1932). As duas propostas foram prontamente combatidas e rejeitadas pela intelectualidade brasileira, sobretudo por Silvo Romero (1851–1914), no caso de Manuel Bomfim,¹¹ e por Joaquim Nabuco (1849–1910), no caso de Oliveira Lima.¹²

Os projetos identitários e integracionistas criados e defendidos pela intelectualidade hispano-americana, em sua maioria, também se propuseram pouco a agregar o Brasil. Conforme Roig (1977, p. 30), o projeto de integração política de Simón Bolívar não deixava de fora só os Estados Unidos, pois tinha certos receios com relação ao gigante monárquico do sul. Os projetos dos civilizadores, exemplarmente o de Domingo Sarmiento, tinham o Brasil como o modelo a não ser seguido, não só por conta de seu regime político monárquico, mas, sobretudo, pelo alto grau de degeneração que, para pensadores como o argentino, os brasileiros enfrentavam em razão da intensa mestiçagem racial entre portugueses e negros. Na verdade, Sarmiento conclamava todos os povos da América para seguir o modelo que, para ele, deu certo: “sejamos os Estados Unidos do Sul” (SARMIENTO, 1993, p. 411). A configuração sócio-político-cultural brasileira destoava, assim, de todos os paradigmas dos discursos civilizacionistas eurocêntricos da inteligência hispano-americana de então.

Mesmo nos projetos da geração de pensadores que Zea denominava *assuntiva*, para a qual a mestiçagem não era um problema, o Brasil mais uma vez não era claramente contemplado: o cubano José Martí, quando propunha *Nuestra América*, fazia alusão, sobretudo, à América de colonização

¹¹ Para mais detalhes do caso de Manuel Bomfim, ver Aguiar (1993).

¹² Quanto a Oliveira Lima, ver Baggio (1998).

hispânica — com todos os seus aportes, hispânicos, africanos e, principalmente, indígenas — em contraponto à outra América, que não era a *Nuestra*; já o uruguaio José Enrique Rodó, quando falava de América Latina, referia-se essencialmente à herança cultural espanhola, contra o que ele denominava de nortemania. Logo, não havia no pensamento desses dois intelectuais uma incorporação explícita do Brasil a uma identidade e/ou a uma proposta de integração latino-americana. Embora em Vasconcelos e Alfonso Reyes o Brasil já fosse pensado como parte de um projeto de América, fora do campo diplomático, não havia uma efetiva busca de concretização desse projeto. A ideia de inclusão da nação brasileira era apresentada, mas não era desenvolvida de fato.¹³

O projeto identitário zeano, apesar de tributário das reflexões de Vasconcelos, apresentou um fator peculiar. No processo de identificação/diferenciação, em que os Estados Unidos eram construídos como o outro, Zea acabou por inserir o Brasil na representação de América Latina. A partir da década de 1940, ele começou a identificar a cultura brasileira com a hispano-americana, pelo desenvolvimento de ações e programas em que o Brasil fazia parte como um membro da América Latina. Seus laços com a nação brasileira foram ficando cada vez mais fortes: com a realização de projetos em comum com intelectuais brasileiros; com a tradução de clássicos do Brasil para a língua espanhola; com o incentivo à criação de instituições de abrangência subcontinental. Todas essas ações buscavam incorporar o Brasil à reinvenção da identidade latino-americana.

A integração pela cultura: a incorporação do Brasil à América Latina

Para a discussão sobre a integração cultural latino-americana, é preciso retomar a noção de discurso fundador. Conforme Orlandi (1993), esse discurso é construído numa relação com a historicidade, enunciando imagens, mitos e representações que permitem a formação de outros discursos e a manutenção do significado. Nesse sentido, o discurso de

¹³ Um interessante trabalho sobre a visita de Vasconcelos ao Brasil é o de Crespo (2003).

integração e identidade de Zea, como quase todos os discursos integracionistas da inteligência latino-americana, sustenta um enunciado fundador e, ao mesmo tempo, sustenta-se nele; no caso, o de Simón Bolívar, cujo ideário é ressignificado na proposição zeana de uma nova integração na liberdade por meio da cultura.¹⁴ Em todos os momentos em que defendia essa proposição, bem como sua relação com a identidade latino-americana, Zea retornava ao discurso de Bolívar, sobretudo no final dos anos 1980 e início dos anos 1990.¹⁵

Em seu livro *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, no capítulo intitulado “Identidad e integración”, Zea (1990a) dizia que os povos latino-americanos, os povos de uma história comum seguiam submetidos a pressões internas e externas, próprias de seu difícil desenvolvimento e de interesses externos que ganhavam com essa dificuldade. Diante desse contexto, era preciso “ir mais além do discurso convencional para fazer da identidade o ponto de partida da integração dos povos que formam a região” (ZEA, 1990a, p. 190).¹⁶

14 Já na década de 1970, em a *Filosofía de la historia americana*, Zea analisava que a essência da integração na liberdade deveria ser mantida, mas que “o projeto libertador terá de ser reajustado, para procurar outras formas de realização” (ZEA, 1978, p. 195). Alguns anos depois, em meados dos anos 1980, ele começou a evidenciar “a integração agora pela via da educação e da cultura” (ZEA, 1986, p. 18).

15 São vários os textos a que o nome de Bolívar e suas ideias comparecem: “La identidad cultural e historica de América Latina” (1990a), “Problemas de identidad e integración en Latinoamérica” (1991f), “La integración latinoamericana como prioridad” (1991g), “Integración el gran desafío de Latinoamérica” (1996a), entre outros.

16 Zea diferenciava Bolívar dos heróis da independência dos Estados Unidos. Nesse sentido, pontuava que para Bolívar a América Hispânica “não é como para [Thomas] Jefferson um país escolhido” (ZEA, 1990a, p. 71). Além disso, afirmava que Bolívar não considerava a ideia de união como princípio para se fechar em si, senão para poder dialogar em igualdade com as grandes potências, diferentemente de George Washington (apud ZEA, 1990a, p. 72), que defendia: “nossa verdadeira política é nos apartarmos de alianças permanentes com qualquer parte do mundo estrangeiro”. Com essa diferenciação entre os líderes das duas emancipações, Zea buscava defender a validade e, em certa medida, a superioridade dos ideais bolivarianos. Na busca pela integração continental, a valorização e a afirmação desses ideais eram altamente justificáveis.

Em 1989, Zea relembrou sua viagem de 1945, em que buscou estabelecer relações com aqueles que, como ele, refletiam sobre os problemas da América Latina. Já na época dessa viagem, teve início o processo de incorporação do Brasil ao seu projeto latino-americanista, como sinaliza este comentário sobre o encontro com o filósofo brasileiro João Cruz Costa:

Minhas leituras sobre o Brasil, sua história, suas ideias, sua cultura, faziam sentido neste encontro com Cruz Costa [...]. A nação de um povo peculiar, mas não tão peculiar que não fosse uma expressão a mais desta América que chamamos Latina. [...] Um povo diferente, mas não tão diferente que não fosse um dos nossos. Nas últimas décadas, vem enfrentando problemas que são os de toda esta nossa América. (ZEA, 2003).

Zea atribuía certa peculiaridade à cultura brasileira, mas não considerava que esse aspecto fosse tão extremado a ponto de excluí-la de sua ideia de Latino-América. Pelo contrário, a cultura brasileira e seu povo eram uma expressão a mais da América múltipla, da América Latina. Além disso, as duas regiões se identificavam não só pela dimensão cultural, senão também pela realidade social daqueles anos, pois ambas tinham uma história comum de marginalização e dependência. No entanto, cabe ressaltar, tais palavras não foram ditas em 1945, mas em 1989, quando os Estados Unidos já eram fortemente marcados como o outro do projeto zeano. Nesse contexto, a Guerra Fria dava seus sinais de esgotamento, embora fossem anunciadas novas formas de maniqueísmo da realidade. Esse também foi o período em que Bush (pai) começava a colocar em marcha um discurso de mercado comum, que, segundo Zea (1989a, 1991g), em muito lembrava o discurso pan-americano de cem anos antes (1889), denunciado por Martí. Diante desse cenário, o pensador mexicano passou a enfatizar mais do que nunca uma integração latino-americana como prioridade,¹⁷

¹⁷ *Integração latino-americana como prioridade* foi o título de uma conferência que Zea apresentou em 6 de dezembro de 1990 na Conferência Latino-Americana de Integração, organizada pela Coppal em Lima, Peru. Essa conferência foi, posteriormente, publicada em *Cuadernos Americanos*.

o que incluía dar lugar ao Brasil. Afinal, a situação histórica brasileira, para Zea, era equivalente a de todos os países hispano-americanos, cultural e socioeconomicamente.

No entanto, essa ligação com o Brasil, que se iniciou na amizade com Cruz Costa, não teve seu marco de afirmação exatamente nos anos 1980. Na verdade, essa proposta de integração ganhou maior dinamicidade e força a partir da década de 1970, com a participação de outro brasileiro: Darcy Ribeiro (1922–1997). Esse antropólogo, em muitas ocasiões, referia-se a Zea como *mi hermanito*, numa clara alusão à formação de uma “irmandade” latino-americana que o Brasil integrasse. Em 1996, Zea narrou um episódio que, apesar de cômico, pode nos dar dimensão do termo “irmandade”:

Em uma ocasião, quando era vice-governador do Rio de Janeiro, Darcy abriu a Assembleia Geral do Instituto Pan-Americano de Geografia e História. No final, ele me viu e me gritou bem alto: “irmão!” O então presidente dessa instituição, um sisudo general chileno que via com maus olhos minha colaboração, disse sorrindo: “Dr. Zea, que surpresa, não sabia que o vice-governador Darcy era seu irmão”. Não respondi nada. Encontrei-me com Darcy, que estava morrendo de rir. “Essa gente, me disse, não compreende outra forma de irmandade”. (ZEA, 1996b, p. 3).

Para esses intelectuais, a irmandade latino-americana configurava, assim, um conjunto de ações e práticas de integração pela cultura que paulatinamente punha “em marcha a atividade para que o Brasil, antes mais inclinado a olhar para o outro lado do Atlântico (Europa), voltasse os olhos para a região da qual fazia parte” (ZEA, 1996b, p. 8).¹⁸ Zea havia encontrado um interlocutor brasileiro com quem compartilharia as suas ações e ideias latino-americanistas.¹⁹ Afinal, Darcy Ribeiro foi um dos

¹⁸ Zea conheceu Darcy Ribeiro em fevereiro de 1972, quando da Conferência Latino-Americana de Difusão Cultural e Extensão Universitária, organizada pela Diretoria Geral de Difusão Cultural, instituição da Unam de que Zea era presidente à época.

¹⁹ Como Zea afirmava: “Em Darcy Ribeiro, encontrei sempre um grande apoio nos esforços para ampliar, coordenar e divulgar os estudos que fazíamos em comum sobre a América Latina, vistos como instrumento para a integração da região na liberdade.” (ZEA, 1996, p. 8).

grandes promotores da ideia de integração latino-americana no Brasil, tendo estado articulado à criação de instituições que tinham primordialmente o propósito de estreitar as relações entre Brasil e América Hispânica, como o Memorial da América Latina em São Paulo. Em 1982, em uma parceria com Zea, criou, por exemplo, a Sociedade Latino-Americana de Estudos sobre a América Latina e Caribe, batizada por ele de Solar, e foi o seu primeiro presidente.

No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, ficava claramente evidenciada no discurso de Zea o que ele buscava efetivar: a integração da América Latina pela cultura por meio da educação. O filósofo mexicano partia do princípio de que, para pensar efetivamente essa integração, nos mais variados níveis, era necessário primeiro desenvolver ações que engendrassem uma tomada de consciência das similitudes existentes entre as realidades de cada região.²⁰ Independentemente de suas especificidades, devia-se também explicitar os elementos comuns de suas constituições históricas e culturais. A fim de que a integração pudesse ser bem-sucedida, seria imprescindível vinculá-la ao desenvolvimento e à difusão da cultura de cada país e ao reconhecimento da singularidade da cultura latino-americana para a América Latina, como afirmação dessas manifestações forjadas historicamente na diversidade e na experiência da mestiçagem (ZEA, 1990a, p. 181).

Para Zea, era a falta de uma consciência comum da cultura latino-americana que dificultava a integração plena dessa América.²¹ Por isso, ele

20 O próprio Zea pontuava em 1989: “O velho sonho da integração latino-americana foi experimentado, uma e outra vez, pela política e pela economia. No entanto, a falta de uma consciência integracionista tem impedido a realização desse sonho.” (ZEA, [1989] 2003).

21 Segundo Jorge Ruedas de la Serna (1992), em uma viagem ao Brasil em 1983, convidado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais e pela Embaixada do México, Zea ministrou uma conferência no auditório do Banco Central sobre “El papel de la cultura en el proceso de integración de América Latina”. Na ocasião, ele avaliou que “as tentativas de integração política e econômica da América Latina fracassaram até agora; apenas por meio da cultura é que podemos avançar no caminho da integração. Esquecemo-nos de que os blocos econômicos em que hoje se divide o mundo tiveram como base uma consciência de identidade cultural, que foi possível apesar de suas diferenças.” (ZEA apud RUEDAS DE LA SERNA, 1992, p. 231).

se empenhava em criar uma produção de História das Ideias em cada país, até formar uma biblioteca continental, e em promover diversas instituições de estímulo à cultura latino-americana. Em 1990, em seu texto *La identidad cultural e histórica de América Latina y la universidad*, afirmava que a criação de centros de estudos e institutos e a formação de professores e investigadores especializados, além da instituição da obrigatoriedade, em todas as etapas da educação, do ensino de história e cultura latino-americana, tal como era obrigatório o ensino de história e cultura nacional e europeia, possibilitariam o conhecimento do elemento comum a toda a região (ZEA, 1991a). Logo, a integração seria alcançada não por imposições ou interesses alheios aos povos latino-americanos, e sim pela liberdade e pela solidariedade entre eles, pois

o dia em que todas as nossas crianças, jovens e adultos estiverem conscientes do que têm em comum com os demais povos da região, nesse dia a integração se dará por adição. A consciência do comum sem negação da singularidade e do próprio. A consciência de que, além de ser brasileiro, mexicano, argentino etc., se é latino-americano. (ZEA, 2003).

Como denota esse discurso, realizado na entrega do prêmio do Memorial da América Latina, em São Paulo, no ano de 1989, Zea buscava uma convergência cultural que não implicasse a negação da peculiaridade de cada país e de cada povo. A integração não significava a renúncia do que se era, mas sim a união de diferentes que tinham muito de comum e semelhante. Ficava claro, portanto, que não eram somente os hispano-americanos que deveriam tomar consciência de suas históricas similitudes, pois, nesse momento, o público a que Zea direcionava o discurso de integração era o brasileiro, povo, para ele, de constituição tão mestiça quanto o da América espanhola, intentando conscientizá-lo e, sobretudo, convencê-lo da validade de sua proposta integracionista pela cultura, em que o peculiar de cada povo daria unidade à América Latina.²² Para Zea (1991b, p. 57),

²² Essas palavras foram depois inseridas em seu texto *La identidad cultural e histórica de América Latina*, publicado na revista *Cuadernos Americanos*, em 1990.

o Brasil e a América Hispânica tinham uma origem e uma herança cultural comum, uma história similar de dependência e colonização e, principalmente, um elemento forte que as unificava, a mestiçagem — que ocorreu e ocorria, em maior ou menor grau, em todas as nações latino-americanas.

Alguns anos depois, em 1997, em um artigo que levava o nome de “Darcy Ribeiro, el Americano”, o pensador mexicano, ao descrever o monumento do Memorial, destacava que “uma mão sangrando lembra o que não deve ser esquecido. Uma mão que não pode ser punho, porque tem de superar a violência que ao longo da história lhe foi imposta. E dentro da palma da mão aberta, [...] o sangue de *Nuestra América*” (ZEA, 1997c, p. 28, grifo nosso). Provavelmente, a utilização da expressão *Nuestra América* não era involuntária: Zea sabia que estava carregada de sentidos e os transferia ao monumento, resignificando-os. O memorial apresenta um mapa que agrega todos os países da América Latina, desde o México, no extremo norte, até a Argentina, no extremo sul. Sendo assim, o termo *Nuestra América* não representava só a Hispano-América, e sim a América Ibérica como um todo, implicando, desse modo, a incorporação do Brasil. A ideia de uma mão aberta simbolizava, para o discurso zeano, uma cosmovisão que se abria ao mundo sem ressentimentos, mas que não esquecia a sua historicidade, o que garantia uma perspectiva de unidade numa história marcada por sangue e dor — não só do período colonial e das várias agressões do vizinho do norte, como também das ditaduras militares instauradas por quase toda essa América. Como o próprio Zea dizia, o sofrimento a unia, talvez em laços mais fortes do que outras associações,²³ em uma história que deu origem a um povo e a uma cultura que podiam, muito propriamente, ser representados por um crisol da raça, uma Raça Cósmica, como tinha projetado José Vasconcelos:

²³ Na entrega do prêmio do Memorial, em 1989, Zea (2003) havia dito que “perseguições, torturas, prisões, exílios e mortes fizeram mais pela integração latino-americana que todas as proclamações e os acordos políticos e econômicos. Todos esses homens foram irmanados pelo mesmo sofrimento”. Provavelmente, ele estava falando de Darcy Ribeiro, já que eles se conheceram em razão do exílio forçado do antropólogo brasileiro, fruto do regime militar que se instalou no Brasil em 1964.

essa raça que não é raça, mas capacidade de se ver a si mesmo nos outros, naquilo que a distingue e, ao mesmo tempo, a iguala. O preto, o branco, o pardo, o amarelo, todos os tons de cor humana como um labirinto de cores que dá sentido e perfil a essa região do mundo que é a América. Nossa América, a América de Darcy e a minha América. (ZEA, 2003).

Desde o século XIX, intelectuais como Sarmiento pensavam que era justamente essa diversidade que agudizava e catalisava os problemas da integração da região, como também alimentava as dificuldades para definir a polarizada identidade do povo latino-americano. Para o filósofo mexicano, ao contrário, era a diversidade que caracterizava esse povo e sua cultura, pensando a congregação do diferente não como problema, senão como elemento enriquecedor pelo qual a região poderia contribuir para a constituição de uma legítima universalidade humana, em uma raça de raças, em uma nação de nações (ZEA, 1990a, p. 172). Assim, cabia aos povos da América Latina reconhecer suas diferenças, não para distanciar-se, e sim para respeitar-se e unir-se. Na visão de Zea, enquanto os povos dessa América não se sentissem iguais entre iguais, nem menos nem mais que outros, não só entre si, mas também, e principalmente, com relação à outra América e à Europa, não conseguiriam reconhecer e afirmar uma identidade que lhes permitisse se integrar verdadeiramente na liberdade.²⁴

Mesmo propondo outra base integracionista, a da cultura, Zea não a dissociava do princípio de integração na liberdade, o qual funcionava como discurso fundador da representação de uma unidade política, mas passava por uma ressignificação como elemento a ser alcançado no âmbito cultural por meio da educação. Era assim que o pensamento zeano qualificava a cultura como o mecanismo fundamental para transcender a incapacidade dos homens e dos povos para a integração na liberdade —

²⁴ Para Zea (1992, p. 421), o projeto integracionista deveria enaltecer “algo mais importante, o fruto da amizade, da solidariedade, na busca de um objetivo comum. Amizade e solidariedade entre pessoas empenhadas em colocar a sua própria realidade nacional no grande concerto que é a América Latina... Empenho em se integrar livremente, na liberdade para superar integrações impostas nesta nossa região”.

dificuldade que Bolívar já havia encontrado no passado. Essa integração levaria tais homens e povos a se perceberem verdadeiramente como iguais entre iguais e, assim, a unir-se na liberdade.

Zea insistia, pelo menos desde a década de 1970, que o processo de integração iniciava-se com a tomada de consciência de uma cultura comum, que, forjada no processo histórico da América Latina, expressava-se em toda a tradição do pensamento latino-americano. Era nos discursos integracionistas precedentes que o pensador mexicano apreendia, recuperava e sistematizava sua representação de uma integração latino-americana na liberdade pela cultura. A unidade dessa América, a unidade entre os homens e povos que nela viviam, só ocorreria, via educação, por meio do diálogo e do conhecimento mútuo da realidade histórica e cultural de cada país, que promoveria a consciência de uma história comum, de uma cultura comum, de uma identidade comum. Só assim se efetivaria uma efetiva integração, com base na liberdade e na solidariedade.



O Latinismo de Leopoldo Zea

Zea partia, inegavelmente, de uma matriz europeia para pensar a identidade dos povos da América Latina. Na verdade, a própria adoção dessa designação já torna explícito o acento no elemento europeu. Sabemos, porém, que várias outras matrizes culturais, além da ibérica, participaram da constituição dessa América — híbrida, mestiça, como afirmava Zea. Não convinha, portanto, falar de Afro-América ou Indo-América, o que excluiria uma ou outra matriz. Mas adotar o nome de Ibero-América, Hispano-América e/ou América Latina não implicava uma exclusão semelhante? Por que o filósofo mexicano não empregou, de modo mais frequente, outra denominação que congregasse efetivamente essas diversas matrizes, como fez Martí com *Nuestra América*? Por que a preferência por América Latina?¹

Uma das razões poderia ser a própria aceitação universal do termo. Afinal, nos âmbitos acadêmico, político e econômico e, principalmente, nos meios de comunicação, a designação América Latina se encontrava consolidada como representativa do conjunto de países de fala neolatina situados ao sul dos Estados Unidos. Em boa parte do século XX, esse nome era usado comumente, em alguns casos até desprezado de caráter

¹ Obviamente, não estamos querendo dizer que o filósofo mexicano não usasse o termo *Nuestra América*, como também outros: América Multicultural, América Mestiça, América da Diversidade, América Ibérica, Hispano-América etc. Usava todos esses nomes, mas o mais destacado, o mais frequente era América Latina, sobretudo após 1960.

político-ideológico. Todavia, em Zea, o termo tinha mais que um sentido neutro e meramente nominal; ao contrário, estava totalmente carregado de significações e ressignificações, que variaram de acordo com o tempo.

Segundo Koselleck (1993, p.105–106), os conceitos não são elementos naturais, pois são frutos de uma relação de tensão entre o estado de coisa e a palavra, entre a sociedade e suas ideias, construindo-se, assim, numa conjuntura sócio-política determinada. Todo conceito nasce e se desenvolve nessa relação de tensão entre língua e contexto. Logo, por trás do convencionalismo nominal do termo América Latina, houve toda uma relação sócio-histórica de tensão, que vinculou sua delimitação conceitual à configuração da realidade, carregando-o, desde seu nascimento, de todo um significado político e simbólico, para além da aparente neutralidade de hoje.

Um dos primeiros pesquisadores interessados pelo conceito de América Latina foi o historiador das ideias Arturo Ardao, que produziu um dos estudos mais aprofundados sobre o assunto. Contribuições importantes foram dadas por José Luis Abellán (1972), John L. Phelan (1975), Arturo Andrés Roig (1977), Patricia Funes (1996), entre outros. Porém, ainda não houve uma superação substancial do estudo de Ardao, segundo o qual a ideia e o nome de América Latina² surgiram e se consolidaram em meados do século XIX, ganhando maior legitimidade como elo de identificação para os povos dessa América na contraposição ao imperialismo anexionista dos Estados Unidos, que vinha estendendo seus domínios sobre o México (1847), a América Central (1856) e o Caribe (1898).

A representação de uma latinidade americana já era vislumbrada desde o final do século XVIII e o início do XIX.³ Em 1836, começou a

² Ardao (1980, p. 25) diferencia a ideia e o nome de América Latina, distinguindo três etapas de seu desenvolvimento: “Em uma primeira etapa, mesmo após a independência, não existe nem a ideia nem o nome de América Latina; em uma segunda, a ideia faz sua aparição, mas sem a presença do nome, no caráter substantivo que ele viria tomar; em uma terceira etapa, aparece o nome com o qual a ideia se adensa historicamente”.

³ Em 1825, o naturalista Alexandre Von Humboldt, em viagem pela parte sul da América, dizia que essa América fazia parte da Europa Latina.

ser cunhada sob a forma de América Latina, primeiramente pelo francês Michel Chevalier (1806–1879).⁴ Por volta de 1850, essa designação ganhou notoriedade no sentido de comunidade hispano-americana, sobretudo nas vozes do chileno Francisco Bilbao (1823–1865), do equatoriano José María Torres Caicedo (1830–1889) e do colombiano Justo Arosemena (1817–1896). Depois se espalhou e se consolidou à medida que a intelectualidade — notadamente com Montalvo, Hostos, Rodó e Martí — foi se autodenominando latino-americana para marcar uma posição antitética em relação aos Estados Unidos. Segundo Ardao (1980, p. 8), os conceitos de América Anglo-Saxã e América Latina se correlacionam “por meio da expressada antítese entre ‘duas Américas’, fora da qual carecem de explicação, tanto quanto em virtude da qual são historicamente inseparáveis”.⁵ Uma das razões pelas quais Zea aceitava e utilizava o termo América Latina era, então, nesse sentido de oposição aos Estados Unidos, conhecido por ele desde a década de 1950. Nos anos 1960, em *Latinoamérica y el mundo*, o termo aparecia justamente para fazer frente às ações imperialistas estadunidenses na Guerra Fria.

Embora entrasse no discurso identitário zeano carregado de todos os sentidos advindos da intelectualidade do século XIX, o conceito de América Latina não se esgotava neles. De um modo geral, o uso do termo estava sempre correlacionado aos Estados Unidos, mas não unicamente com o caráter de contraposição. Na realidade, mesmo após a década de 1960, Zea não assumiu uma postura totalmente contrária à nação norte-americana.

⁴ Em um tópico chamado de “Primera idea de una América ‘Latina’: Michel Chevalier”, Ardao (1980) utiliza como epígrafe as seguintes palavras de Chevalier, ditas em 1836: “Os dois ramos, latino e germânico, reproduziram-se no Novo Mundo. A América do Sul é, como a Europa Meridional, católica e latina. A América do Norte pertence a uma população protestante e anglo-saxã.” (CHEVALIER apud ARDAO, 1980, p. 29).

⁵ Deve-se dizer, no entanto, que outros autores, como Phelan, mesmo concebendo, como Ardao, que o nome de América Latina não surgiu do nada, afirmam que ele foi criado em 1860 na França como parte do programa de Napoleão III de se contrapor à nação do norte da América, que então se desenvolvia, e, ao mesmo tempo, incorporar as ex-colônias espanholas ao seu sonho de um império pan-latino. (PHELAN, 1975, p. 5).

Em alguns momentos, numa perspectiva do dever-ser, ele chegou a abstrair a oposição, declarando que seria preciso superar o antagonismo para configurar uma América una do Alasca à Terra do Fogo e enfatizando que os próprios Estados Unidos eram latinos (ZEA, 1977a). Logo, a ideia de América Latina só tinha sentido antagônico diante das atitudes imperialistas, exclusivistas e puristas de não miscigenação com outros povos, na medida em que Zea a associava à busca de uma identidade aos povos da América de colonização ibérica que se opusesse a essas atitudes.

Assim, a inserção desse termo no pensamento zeano relaciona-se a outros elementos de seu discurso identitário, um dos quais é o próprio significado conceitual de latino. Essa palavra tinha aparecido já em 1948, na obra *Ensayos sobre a filosofia en la historia*,⁶ todavia foi nos anos 1980 e 1990 que Zea passou a justificar o termo América Latina e a ressignificar o conceito de latino. Em 1987, no texto “La cultura latinoamericana y su sentido libertario”, o filósofo afirmava que não importava se era

cultura indo-americana ou latino-americana, as duas expressões provêm de uma preocupação libertária dos povos que a fazem possível. Afirmção de uma identidade aberta a outras identidades. Capaz de assimilar e de ser assimilada como contrapartida a culturas que fazem de sua própria e peculiar identidade a cultura por excelência e a impõem a outras culturas. (ZEA, 1990a, p. 55).

Considerando que ambas as expressões tinham um sentido de libertação e de afirmação de uma identidade aberta a outras contribuições culturais, Zea não fazia diferença entre os termos Indo-América e Latino-América. Contudo, fazia uma ressalva à concepção indigenista: “Haya de la Torre criou o qualificativo de Indo-América, reivindicando com este nome a raça que tem feito possível a raça de raças de que fala Vasconcelos.

⁶ Ao falar da história mexicana nessa obra — que, em boa medida, pode ser vista como hispano-americana —, Zea ([1948] 1991a, p.55, grifo nosso) assinalava que “o erro dessa experiência histórica foi apreciar as qualidades próprias do *espírito latino* considerando-as como um defeito.”

Raça crisol, raça mãe, da qual ainda se envergonhavam esses a quem José Martí chamou de patifes” (ZEA, 1990a, p. 54). Deve-se notar que o nome de um dos principais indigenistas peruanos, Víctor Raúl Haya de la Torre (1895–1979) — os outros são Manuel González Prada (1844–1918) e José Carlos Mariátegui (1894–1930) —, estava diretamente associado aos nomes de Martí e de Vasconcelos; nessa associação, eram os nomes dos dois últimos que davam o significado da ação do primeiro. Dito de outro modo, a ideia de Indo-América só fazia sentido no discurso zeano quando representava o crisol de raças, isto é, quando não se referia apenas ao índio, abrindo-se a outras identidades. Sendo assim, essa ideia era similar à de América Latina. Na mesma obra, Zea (1990a) compreendia Indo-América também como “raza madre”, a “raça” indígena, que deveria ser assumida e afirmada.

Um ano depois, em 1988, Zea publicou *¿Por que América Latina?*, em que afirmava que a adoção de tal qualificativo pela América de colonização espanhola tinha sido vista na Espanha como uma agressão. Em contrapartida, argumentava, após uma citação de Vasconcelos, que, “ao aceitar a denominação de latina, essa América mantinha como própria a cultura herdada da Espanha, mas negando, ao mesmo tempo, a relação com a colonização imposta, associada ao nome da Espanha” (ZEA, 1988b, p. 393). Com o nome de latina, essa América negava uma Espanha e assumia a outra como parte de sua identidade, no movimento de afirmação de si. O latino representava não só uma oposição à nação do norte, mas também uma recuperação da cultura espanhola, tanto que, em alguns textos dos anos 1960 e 1970, Zea aplicava a concepção de *cultura padre* quando falava dessa herança.⁷ Tal escolha engendra uma acentuação da cultura espanhola no discurso zeano, que, de fato, atribuía aos ibéricos a consecução da mestiçagem (ZEA, 1971a, p. 20). Não obstante, não podemos

⁷ Inclusive, em textos dos anos 1980, ele fazia uma associação da integração latino-americana a uma grande família, em que todos os irmãos eram diferentes, peculiares, mas se uniam em prol do bem comum (ZEA, 1987b, p. 112).

interpretá-la como um hispanismo radical, especialmente porque, a partir da década de 1980, não se nota mais a ideia de *cultura padre*.

Ainda no texto de 1988, ao lembrar a ocasião em que o rei da Espanha, Juan Carlos, havia estado em Caracas, Venezuela, em 1983, para receber o Prêmio Simón Bolívar, Zea avaliava que, para alguns, essa premiação era absurda, mas, para outros, era uma “reconciliação com a Pátria Mãe”. O filósofo mexicano dizia que essa designação era inaceitável, pois, por ser impossível apagar totalmente o passado de colonização, “se tratava de uma reunião que não envolvia nenhuma relação de subordinação ou dependência. Mais que Pátria Mãe, Pátria irmã.” (ZEA, 1991c, p.397). Era, portanto, um reencontro não com a mãe nem com o pai, e sim com uma nação irmã. Afirmava-se um processo que havia se iniciado em 1938 com a chegada dos intelectuais espanhóis ao México, entre eles José Gaos, o mestre de Zea,⁸ que mostraria aos americanos as similitudes entre as preocupações da inteligência espanhola e as da inteligência hispano-americana. Configurava-se, assim, um reencontro com “a Espanha da Latiniidade, expressa na *Filosofia Cristã* dos grandes humanistas espanhóis que, em pessoa e com as suas ideias, acompanharam os arrogantes capitães da Conquista e os não menos rudes colonizadores para condenar a violência do encontro” (ZEA, 1991c, p.398, grifo do autor). Para Zea, essa era a Espanha, latina e humanista, que tinha se mesclado aos povos da América e que mais buscava compreendê-los.

Pode-se interpretar que, tal como havia dois Estados Unidos, havia duas Espanhas. Uma que representava a dominação e o imperialismo — para usar as palavras de Zea — e outra que representava o humanismo e a latinidade. A crítica a uma não implicava a negação da outra. Assim, o reencontro com uma formação cultural que era mestiça e havia fornecido elementos à mestiçagem própria da América Latina.

⁸ Nesse mesmo ano, no texto *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, Zea (1988, p.17) relatou que Gaos havia lhe perguntado, em 1969, se ele, em todas as viagens que vinha fazendo à Europa, já havia estado na Espanha, pois ali se encontrava a outra metade de sua identidade.

O latino: mestiçagem e diversidade cultural

No texto *La cultura latinoamericana y su sentido libertario*, de 1987, logo após uma longa citação de Vasconcelos, Zea afirmava que o termo para chamar essa América de “crisol de raças”, de que falava o educador mexicano, era o mesmo que Bilbao, Torres Caicedo e Martí haviam usado, América Latina. Contudo, logo depois completava: “Latina à maneira do que foi a Roma antiga, como assimiladora de raças e culturas” (ZEA, 1990a, p.53). Como se percebe, Zea não retornava apenas ao século XIX para tratar de América Latina, pois buscava também na antiguidade romana o sentido da designação que visava representar a identidade cultural dos povos dessa América.

Os dicionários de língua portuguesa e espanhola definem “latino”, resumidamente, como aquele que é “natural do Lácio”. Segundo Maingueneau (1989, p.160), a análise de qualquer discurso lida com palavras que figuram nos dicionários, mas não é neles que serão encontrados todos os elementos necessários para apreender o significado discursivo delas. Do mesmo modo, Michel Pécheux (1988, p. 144) tem afirmado que uma palavra, uma proposição, não tem um sentido que lhe seja próprio, preso só à literalidade. O sentido pode ser e é ressignificado na relação intervocabular e na interação com a exterioridade. Koselleck (1993, p.108) ressalta, nesse âmbito, a importância do contexto e da situação do autor e de seus interlocutores.

Nos anos 1980, Zea conhecia, evidentemente, o sentido do termo “latino” como gentílico de um povo da antiguidade, porém o ressignificava na relação com seu contexto histórico e sociointelectual, associando-o ao já-dito por outros pensadores, com a intenção de convencer seu destinatário da representatividade da denominação América Latina numa época em que se falava de identidades mestiças e multiculturais. Para o filósofo mexicano, o termo representava uma identidade que não só convivía com o diferente, mas que também o agregava. Tal compreensão

aparecia explicitamente em *Descubrimiento e identidad latinoamericana*: “o latino não se refere a uma raça específica, nem a uma cultura determinada, mas à expressão de sua capacidade de se abrir para as múltiplas raças e culturas que existiram e existem na Terra e na história” (ZEA, 1990a, p. 53). Nesse momento, o discurso zeano aproximava o conceito de latino, mais que nos anos anteriores, à perspectiva de raça cósmica de Vasconcelos, de raças de raças, porém o articulava à concepção de multiculturalismo própria do final dos anos 1980. As ideias de Vasconcelos, identificadas com o entendimento de Zea sobre a latinidade, correspondiam no discurso identitário zeano a uma espécie de atitude ante a diferença, uma atitude de incorporação de outras etnias e culturas à identidade latino-americana.

A mestiçagem estava então mais ligada à latinidade do que propriamente ao iberismo, uma vez que, embora tenha se desenvolvido na América de colonização ibérica por meio dos espanhóis e dos portugueses, apoiava-se num elemento anterior aos próprios colonizadores: o elemento latino. Instaurado na Roma antiga, esse elemento foi “cultivado” na península ibérica na relação com mouros e judeus e, mais tarde, foi trazido à América, que também o “cultivou” em sua longa história de relações culturais com outros povos, até se tomar uma América mestiça, uma América latina.⁹ Configurou-se, assim, uma oposição à outra América, constituída por outra matriz cultural sobre outro desenvolvimento histórico.

Em 1993, num artigo intitulado “Vasconcelos y la utopia de la raza cósmica”, a representação de América Latina ligada à latinidade romana adquiriu maior destaque no discurso zeano. Nos anos 1990, Zea fazia também uma forte associação do nome de Bolívar à ideia de espírito latino:

⁹ O pensador mexicano afirmava que “é pela latinidade que se recupera a Espanha, o mundo ibérico. Não a da conquista, a da colonização, mas a do povo que sabia se misturar com as raças encontradas na América, como tinha aprendido a se misturar com a raça e a cultura da África, cuja religião combatia em nome da cruz. *Nesse aspecto, os godos herdaram de Roma o espírito latino de suas relações com outros povos*” (ZEA, 1990a, p. 55, grifo nosso).

não só chamava anacronicamente o Libertador de latino-americano¹⁰ como também enfatizava suas falas sobre Roma.¹¹ Ante essas relações, caberia perguntar se não seria uma contradição do discurso zeano aproximar América Latina e Roma; afinal, a postura de conquista e dominação do Império Romano seria mais bem assemelhada às ações dos Estados Unidos, por seus símbolos (a águia, por exemplo) e mesmo por sua política de expansão territorial. Zea, contudo, não tocava nesses pontos, suprimia essa possibilidade de interpretação, ao focar as noções de mestiçagem e convivência na diferença. Afirmava ele que a mestiçagem da Espanha só foi possível mediante a tolerância com outros povos, o que se verificou, de modo semelhante, com os muçulmanos e antes com os romanos. “Somente por essa tolerância se explica o Império Romano nas terras banhadas pelo Mediterrâneo e o Império Muçulmano para além das terras do Oriente Médio” (ZEA, 1997b, p. 227). Zea queria convencer o leitor de que a longevidade dos impérios, romano e muçulmano, só poderia ser explicada por meio da aceitação dos outros povos. Não se abria para outra possibilidade de interpretação. Não tratava, por exemplo, das ações de subjugação dos imperadores para garantir a permanência do seu domínio. Na reflexão zeana, esse aspecto não era discutido a fundo, era relativamente referendado, mas não debatido. Para evidenciar o sentido do que queria mostrar, Zea,

10 Comentando uma passagem de *Raça Cósmica*, Zea (1993e, p. 23, grifo nosso) afirmava que “raça de raças, mas também cultura de culturas que fazem sentido da mesma forma como preâmbulo ao ideal de outro grande latino-americano, Simón Bolívar, a Nação de Nações. Uma nação de nações ‘que abarque o universo inteiro’, diria Bolívar, a partir da experiência de um continente onde múltiplas raças e culturas se encontraram e se integraram”. Podem ser percebidos nesse trecho o anacronismo da referência ao líder venezuelano e a associação da ideia de múltiplas raças e culturas ao conceito de latinidade, atribuída aos enunciados fundadores de Vasconcelos e Bolívar. Ainda nesse texto, Zea (1993e, p. 26) pontuava: “Aqueles que seguiram Bolívar em sua busca por se integrar, por dar sangue e corpo a esse peculiar gênero humano, Bilbao, Martí, Rodó e Vasconcelos, encontraram na latinidade o espírito que haverá de guiar esse esforço. Não a latinidade defendida por Napoleão III de França, mas a latinidade que já está expressa em Simon Bolívar”.

11 Ao tratar das razões pelas quais o Império Romano se sustentava por meio do “espírito latino”, Zea (1993e, p. 24) destacava que “desta Roma e de seu espírito já fala Bolívar”.

consciente ou inconscientemente, suprimiu ou deixou de aprofundar certas discussões, o que constituía, de algum modo, uma estratégia discursiva de convencimento. Para ele, o importante era ressaltar a atitude latina, que os Estados Unidos não tinham:

os povos germânicos e saxões, herdeiros do Império Romano, mas sem o espírito latino, estenderam-se da Europa e das Ilhas Britânicas até o Novo Mundo, estimulados por seu espírito peculiar e excludente. Na própria Europa, excluem-se povos de raças e culturas consideradas impuras por sua miscigenação, como os ibéricos e os eslavos. (ZEA, 1993d, p. 29).

No discurso zeano, a latinidade e a herança do Império Romano eram coisas diferentes. A primeira era uma característica dos povos de colonização ibérica, já a segunda era uma peculiaridade recebida e continuada pelos povos saxões e germânicos. Assim, os termos latinidade e latino estavam mais ligados à mestiçagem, à convivência na diversidade e à aceitação da diferença do que propriamente ao Império Romano. Zea estabelecia, além disso, uma estreita relação entre esses termos e as proposições dos pensadores hispano-americanos, sobretudo as de Vasconcelos.¹² Os Estados Unidos só eram vinculados a tais conceitos quando, conforme uma atitude inclusiva da diferença, autoafirmavam-se como nação multicultural e multiétnica e promoviam a integração dos povos que representavam essa multiculturalidade — o que parece ter ocorrido, para Zea, no governo Clinton.¹³

12 Foram várias as vezes em que Zea citou passagens da obra de Vasconcelos que se referiam ao conceito de latino como mestiçagem e convivência multirracial. De acordo com muitos textos desse período, Vasconcelos (apud ZEA, 1993e, p. 31; 1997a, p. 226) afirmava que “os latinos, talvez desde o início, não são propriamente latinos, mas um conglomerado de tipos e raças que persistem em não considerar o fator étnico em suas relações”.

13 Entretanto, deve-se dizer que, antes de Clinton assumir um discurso de multiculturalismo, Zea (1993) já falava de latino-americanização da nação norte-americana, mesmo que essa não fosse necessariamente desejada. Para ele, os “Estados Unidos, a outra América, a Saxã, a excludente, vão se latino-americanizando ao levar para dentro de suas entranhas pessoas diversas; a expansão da poderosa nação vai incorporando o que queria apartar” (ZEA, 1993e, p. 34).

Mesmo sem se aprofundar no aspecto da possível dominação de um povo sobre outro, Zea buscava resolver a contradição entre império e latinidade por meio de um conceito de Ardao, *romania* — termo que, segundo o filósofo mexicano, surgiu para designar não o Império Romano, e sim a comunidade de povos que o constituía. Nesse sentido, mais que o império material seriam a ideia de convivência, a tolerância com o diferente e a aceitação da continuidade — e, em grande medida, a assimilação — da vida cultural dos povos conquistados que haviam permitido a Roma estabelecer um domínio de vários séculos sobre diversas partes do mundo conhecido. Esse espírito latino, para Zea (1993b, p. 27), fez-se patente na língua, na arte e na expressão religiosa, como o panteão romano, que era a representação da incorporação de diversos deuses de outros povos.

Em diálogo com uma comunidade intelectual específica (Ardao, Roig, Quesada, entre outros), Zea não limitava a explicação da mestiçagem e da diversidade cultural a uma origem ibérica; voltava à Roma antiga para compreender o espírito latino, que, segundo ele, foi criado na *romania* e se entendeu pela península ibérica — o que significa que os ibéricos, antes de chegar à América, “já estavam latinizados sob a dependência da antiga Roma” (ZEA, 1993b, p. 31). Para Zea, essa era a melhor explicação para que o designativo da América de colonização ibérica fosse América Latina — cujo sentido contrapunha-se à atitude imperialista norte-americana e, ao mesmo tempo, recuperava toda a cultura ibérica, que não poderia ser negada como parte constitutiva da identidade latino-americana. O termo latino representava bem essa identidade, porque incluía “todas as expressões concretas do humano, sem discriminação: brancos, negros, vermelhos, amarelos e, claro, mestiços” (ZEA, 1993b, p. 31).

Possivelmente, Zea faz essa retomada do termo “latino” em diálogo com o contexto sociointelectual dos anos 1990, quando se discutiam, no âmbito acadêmico, temas como diversidade, mestiçagem, multiculturalismo e, no plano social, afirmavam-se, mais do que nunca, as identidades étnicas, o respeito e o direito à diversidade, tanto na Europa quanto nos

Estados Unidos (KYMLICKA, 1996, p. 25). Nesse contexto, Zea ressignificava o termo, mantendo seu sentido de oposição aos Estados Unidos imperialistas, mas também lhe atribuindo um estatuto de *concepção*, de *atitude*. A volta a Roma, ou melhor, à *romania*, à *latinidade*, era uma forma de reinventar a compreensão de mestiçagem, que passava a ser vista como o modelo de atitude latina. No discurso identitário de Zea, latino não tinha um significado étnico, não designava um povo específico, localizava-se mais no campo de uma moral ou de uma ética, como um valor, como uma conduta em relação ao diferente, uma espécie de postura perante o outro que, em vez de negá-lo completamente, buscava incorporá-lo, o que possibilitava a convivência entre povos sob uma diversidade cultural e étnica e, assim, viabilizava a agregação da diferença pela mestiçagem. O latino já tinha essa conotação no discurso zeano há algum tempo,¹⁴ porém foi nesse momento que o termo foi explicitado como legítima representação da América múltipla e mestiça, da América Latina.

Contudo, o argumento sobre a latinidade estava na zona da interdiscursividade. Como lembra Maingueneau (1989), nenhum discurso é autofundado, toda enunciação se situa sempre na relação com um já-dito. Logo, o discurso zeano sobre a latinidade não se instituiu em si mesmo, estava estritamente relacionado com os discursos, com as vozes dos principais pensadores hispano-americanos. Zea associava o termo latino à raça cósmica, à *Nuestra América*, à *romania*, ressignificando-o mediante sua ligação não só com o passado romano, mas também com toda a tradição intelectual hispano-americana.

¹⁴ De certo modo, Zea já mostrava a oposição com os Estados Unidos nas vozes dos intelectuais do século XIX. Eram constantes, nos anos 1970, as referências às falas em que Bilbao — um dos promotores do nome de América Latina em 1856 — afirmava que “temos incorporado e incorporamos as raças primitivas [...] o negro, o índio, o deserdado, o infeliz, o fraco encontra em nós o respeito devido ao título e à dignidade de ser humano. Está aqui o que os republicanos da América do Sul se atrevem a colocar na balança, ao lado do orgulho, das riquezas e do poder da América do Norte.” (BILBAO apud ZEA, 1976a, p. 164).

Essencialismo e historicidade no discurso identitário zeano

Na discussão sobre as identidades culturais, as concepções de essencialismo e não essencialismo têm servido como categorias fundamentais de análise, de certa forma indissociáveis, para a compreensão dos fenômenos identitários. Tendo em vista a importância dessas categorias, caberia perguntar se a perspectiva identitária de Zea seria essencialista por atribuir ao latino uma atitude própria de um “espírito” originado na Roma antiga, ou na *romania*, como uma essência que passou incólume pela história até se manifestar em seus únicos herdeiros, os latino-americanos. Seria possível identificar uma abordagem essencialista em Zea também por sua afirmação de uma essência do americano nos anos 1970. Considerando que havia no filósofo mexicano uma busca ontológica do eu latino-americano e de sua peculiaridade desde seus primeiros escritos, é possível, e válido, interpretar o pensamento zeano como essencialista. Afinal, se partirmos das proposições dos principais teóricos da identidade, ele poderia, de fato, ser lido assim, no entanto qualquer conclusão fechada no binarismo conceitual não contemplaria a complexidade de suas construções intelectuais.

De um modo geral, os autores que trabalham com a problemática das identidades culturais têm pontuado que qualquer discurso identitário configura-se em duas vias diferentes, a essencialista e a não essencialista ou histórica: a primeira seria aquela que se fundamenta no discurso de que há uma essência fixa e imutável das identidades, que, mesmo esquecida ou renegada, pode ser “ressuscitada” e recuperada; já a segunda parte da perspectiva de que as identidades são social e culturalmente constituídas, logo são mutáveis, dinâmicas, ou seja, parte do pressuposto de que as identidades nunca estão prontas, estão sempre abertas, podendo ser constantemente constituídas e reconstruídas. Apesar de sua aplicabilidade, essa análise dicotômica pode não dar conta do processo imbricado que está posto na constituição/manutenção das identidades, uma vez que analisar esse fenômeno humano tão complexo por apenas duas vias simplifica uma teia de variantes que estão presentes em quase todos os discursos identitários.

Se, por um lado, as identidades não são exclusivamente fixas, por outro, também não são freneticamente cambiantes. Na verdade, elas se fazem em um movimento relacional de pontos de inércia com intervalos de mutação. Não há como serem apenas transformação constante, pois assim não conseguiriam sequer subsistir como elemento que confere sentimento e significado a um povo ou que suscita o que Castells (1999) chama de sentido de pertença a uma comunidade. De igual modo, as identidades não podem ser definidas como um todo monolítico, fixo e imutável; tal definição vai de encontro à sua própria matriz fundadora, a cultura. Mesmo de maneira lenta e gradual, as mudanças e as incorporações acontecem, mas as tradições, de certa maneira, se mantêm.¹⁵ Assim, como a cultura — incorporativa e mutável e, ao mesmo tempo, relativamente atada a suas raízes —, as identidades não são totalmente essencialistas, tampouco não essencialistas, são sim um jogo entre essencialismo e não essencialismo, entre assentamento e renovação. Em síntese, são um movimento dialeticamente contínuo de mudança e de permanência.

Os discursos identitários seriam mais bem compreendidos, assim, se fossem analisados não no sentido da dicotomia fechada, mas sim como um processo. Mais produtivo seria, portanto, problematizar em que medida esses discursos se inserem em uma e outra categoria, buscando dimensionar a presença de elementos essencialistas e não essencialistas para explicar melhor essa complexa construção discursiva da orientação humana. Por mais que, na aparente compacidade dos discursos, relevem-se mais elementos de uma dessas variantes, na relação com a realidade sócio-histórica, a que comparece com menor potencialidade acaba por se mostrar presente em algum grau. Há muitos casos em que existe, inegavelmente, uma maior manifestação de uma variante, sem implicar, contudo, a absoluta exclusão da outra.

¹⁵ Tradição, segundo as historiadoras Tereza C. Kirschner e Sônia Lacerda (2003, p. 34), “não se confunde com pura conservação ou continuidade de valores imutáveis; deve antes se conceber como movimento de reatualização constante, como sucessão de atos de resignificação que garantem a atualidade dos bens culturais recebidos do passado”.

O discurso de Zea se fez, dessa forma, em um processo de permanência/mudança, que se constituiu nessa complexa relação entre essencialismo e não essencialismo. O sociólogo chileno Jorge Larraín Ibañez (1996, p. 179), um dos maiores estudiosos da temática da identidade na América Latina, afirma que a visão de Zea estava longe de ser essencialista. No entanto, o discurso autorizado de Ibañez não é suficiente para responder à questão, porque ele não estudou a fundo o discurso zeano. Sua análise parte, muito provavelmente, do conhecimento das obras em que o pensador mexicano expõe proposições mais históricas que ontológicas. Por sua parte, o filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt (1993, p. 76–77), mesmo tratando da perspectiva histórica, acentua mais a concepção zeana do ser ontológico latino-americano que a do ser histórico, destacando sua compreensão do homem latino-americano como um ser expectante, almejado e utópico.

Na verdade, havia em Zea as duas dimensões. Porém, desde seus primeiros trabalhos, a exemplo de *El Positivismo en México*, a história ocupou um lugar central em seu discurso. Por várias vezes, ele afirmou que, se havia uma essência no humano, era a sua condição de ente histórico; logo, a essência do homem só poderia ser a mudança. É o que explicita este trecho de *América como conciencia*: “O homem é um ente histórico; ou seja, um ente cuja essência é a mudança. O homem de hoje não é o mesmo de ontem, nem vai ser o de amanhã” (ZEA, [1953] 1972, p. 26). Noutra passagem dessa mesma obra, após refutar tanto a adesão completa à cultura pré-colombiana quanto a imitação da cultura europeia, Zea ([1953] 1972, p. 35–36) conclui que:

nosso ser parece um simples projeto. É algo que temos de fazer, não algo feito. No entanto, há uma coisa sobre a qual nos apoiamos, um ponto de partida, uma visão de mundo segundo a qual devemos fazer esta nossa desejada cultura. [...] Temos uma maneira de sentir o mundo e de viver a vida, a qual realizamos.

Pode-se dizer que, no contexto dos anos 1950, o discurso de Zea não era especificamente essencialista. Ao tratar do ser latino-americano,

não se referia a algo fixo e imutável; pelo contrário, sua concepção era a de que não havia nada pronto, de que havia apenas um projeto a ser feito, a ser construído e/ou reconstruído. Entretanto, esse projeto não surgia de um completo nada, havia uma experiência, um modo de ver o mundo, que servia de base para a formação da identidade. Deve-se lembrar que, nessa época, ocorria uma crise da identidade com o desmoronamento dos parâmetros que guiavam o que era compreendido como civilização. Com tudo à deriva, era preciso construir e/ou reconstruir valores. Zea optava pela reconstrução com base na realidade latino-americana, porém sem se fechar ao outro, sem negar a contribuição de outras culturas, sobretudo a europeia. Contudo, três décadas depois, em *Descubrimiento e identidad latino-americana*, há uma reflexão que pode ser vista como uma contradição a esse discurso:

A nossa identidade não é algo a ser feito, mas simplesmente algo cuja existência reconhecemos e aceitamos contra todos os preconceitos. [...] Nesta *Nossa América* o que deve ser afirmado é o tipo de humanidade que a caracteriza, a capacidade de assimilar as várias expressões do humano que aqui receberam dolorosa menção. (ZEA, [1987] 1990a, p. 52–53).

Percebe-se, nessa passagem, uma concepção contrária à da década de 1950: a identidade não aparece como projeto, e sim como algo existente que reclamava reconhecimento e aceitação, independentemente de ser ou não totalmente desejável. Na verdade, essa proposição estava posta na ideia de asserção de si, que, pelo menos desde os anos 1970, já se encontrava fixada no discurso identitário de Zea.

Na segunda edição de *El pensamiento latinoamericano* (1976), com o acréscimo de uma terceira parte — que era o contraponto às concepções dos emancipadores mentais, ou melhor, dos civilizadores —, Zea não só explicitava sua adesão às proposições de Rodó, Vasconcelos, Martí e Bolívar, como também destacava sua perspectiva, que estava em preparação havia muito tempo, de que seria preciso assimilar o passado de colonização e neocolonização e, assim, afirmar a identidade mestiça da América Latina.

Essa asserção não caracterizava, necessariamente, uma abordagem essencialista ou histórica.

Larraín Ibañez (1996) afirma que mesmo as proposições de uma identidade mestiça são passíveis de essencialismo. O caso ilustrativo do sociólogo chileno é o de Pedro Morandé, que apresentava a formação da identidade cultural latino-americana como o encontro entre os valores culturais indígenas e a religião católica trazida pelos espanhóis, do qual derivou o que seria o verdadeiro sujeito dessa identidade: o elemento mestiço (LARRAÍN IBAÑEZ, 1996, p. 176). Aparentemente, a concepção de Morandé se assemelhava muito à de Zea. Afinal, o pensador mexicano também vinculava a cultura latino-americana ao mestiço, à cultura da mestiçagem. Contudo, havia diferenças entre Morandé e Zea, que residiam justamente na concepção de que a identidade é algo imutável e fixo — que, de acordo com Kathryn Woodward (2000, p. 12), era uma das características do discurso essencialista.

Morandé fixava a identidade mestiça em um momento original (século XVI) e negava-lhe qualquer alteração, considerando que ela surgiu de uma matriz simbólico-dramática, fundamentalmente em oposição à Ilustração. Com base em tal entendimento, argumentava que o projeto modernizador da elite intelectual e política do século XIX havia traído completamente essa verdadeira identidade, que, no entanto, havia sobrevivido na religiosidade popular e, assim, permanecia existindo e poderia ser recuperada (LARRAÍN IBAÑEZ, 1996, p. 178, p. 186).

Zea, ao contrário, mesmo condenando a negação de si que os civilizadores buscaram empreender, não limitava a mestiçagem aos elementos indígena e espanhol¹⁶ nem a vinculava a um tempo preciso. Acreditava, antes, que ela havia continuado a se construir com a incorporação de outros elementos, inclusive da cultura ocidental moderna. Não pretendia,

¹⁶ Em um texto intitulado de “El mestizaje como utopía”, após citar as perguntas de Bolívar (“o que somos? índios? americanos? europeus?”), Zea (1997a, p. 229) respondia: “Somos tudo isso além de africanos cujos sangue e cultura foram arrancados de seu ventre pela ganância dos colonizadores”.

portanto, uma volta a uma identidade apartada dos valores da modernidade; pelo contrário, afirmava uma identidade forjada na mestiçagem, sem que isso implicasse a renúncia aos mais altos valores postos em marcha pelo Ocidente. O discurso zeano denunciava que tais valores eram compreendidos de uma maneira exclusivista. Assim, haveria que afirmar a matriz mestiça fundada nos elementos ibérico, indígena e negro, tidos como inferiores pelos civilizadores, mas sem negar a contribuição da cultura ocidental. A identidade da América Latina tinha que ser afirmada, desse modo, na atitude de uma cultura sempre aberta a incorporar os elementos de outras culturas.

Entretanto, o projeto identitário zeano não se assentava apenas em uma noção totalmente não essencialista. Conforme Larraín Ibañez (1996, p.189–191), o essencialismo aparece também quando se fala de patrimônio, herança ou legado inerente a um modo de ser antropológicamente determinado, bem como quando a linguagem usada revela a ideia de uma identidade autêntica, profunda e integradora — aspectos que, a nosso ver, existiam na filosofia antropológica de Zea, que, pela asserção da diferença pela latinidade, mostrou-se essencialista, sobretudo dos anos 1990 em diante. Afinal, referia-se a uma espécie de essência latina que não era comum aos saxões e germânicos, pois se manifestava apenas nos povos que haviam herdado uma postura inclusiva. Mas o discurso zeano era demasiadamente complexo para conter, mesmo nesse ponto, uma noção absoluta de essencialismo. Se, por um lado, pode-se depreender a defesa de uma essência latina, por outro, não se pode esquecer o momento em que sua concepção de latinidade não ficou restrita à América Hispânica, à América do multiculturalismo e da inclusão da diferença (ZEA, 2000b).

No texto “Identidad continental multirracial y multicultural”, Zea (2000b, p. 15) destacava que “já se pode falar de uma só e grande América por sua constituição latina”. Essa fala se relaciona bem com seu contexto. No ano 2000, o pensador mexicano assumia um discurso de unidade continental não só porque acreditava que todo o continente, mesmo os Estados Unidos, estava tomado pela diversidade cultural e étnica,

mas também porque via no discurso de Clinton a possibilidade de uma nova fase na relação entre a América Saxônica e a América Latina. O presidente norte-americano demonstrava para Zea uma atitude latina e, em razão disso, a possibilidade de construção de uma América una por sua constituição latina. Latino-americanizados os Estados Unidos já estavam; faltava-lhes assumir essa identidade multicultural e incorporar os diferentes povos à nação estadunidense concedendo a eles os mesmos direitos dos outros norte-americanos. Era isso que, na percepção do filósofo mexicano, Clinton pretendia fazer naqueles anos. Constatação acrítica ou visão de um possível dever-ser? Em todo o caso, essa perspectiva não elimina a problemática do essencialismo, pois o espírito de agregação e a mestiçagem não eram características ancestrais do norte-americano, eram fatores que advinham da latinidade. Não obstante, tais fatores poderiam ser — e Zea queria que fossem — incorporados pelos estadunidenses, que também poderiam e deveriam agir com uma atitude latina. A América poderia ser una se assumisse essa atitude de respeitar e integrar o diferente.

Independentemente da possibilidade dessa unificação, Zea idealizava o latino em seu propósito de reinventar a identidade latino-americana. Esse termo era, em seu discurso, o principal elemento de representação dos povos da América Latina, pois eram eles, povos mestiços e multiculturais, que assimilavam a diferença, que aceitavam as contribuições culturais de outros povos, que não se fechavam à diversidade, que se abriam à incorporação do diferente.¹⁷ Tal era a identidade latino-americana.

Essa era, no entanto, uma representação projetada pelo intelectual e não exatamente uma visão de todas as relações socioculturais vigentes. Tal concepção apoiava-se em uma faceta substancial da realidade latino-americana, mas fechava os olhos para a existência de outra parte dessa

17 Sustentava ele, em 1997, em um artigo intitulado “El mestizaje como utopía”, que, “à beira dos quinhentos anos de história, para além de arrogâncias e ressentimentos, perfila-se uma comunidade extraordinária, formada por diferentes raças e culturas que se encontram na região e, por isso, aberta à expressão do ser humano, sem discriminação alguma” (ZEA, 1997a, p. 227).

mesma realidade. Tratava-se mais de um dever-ser dos povos que compunham a América Ibérica. Por mais que muitos problemas persistissem na América Latina — como o preconceito social e étnico e o abismo econômico entre as classes —, Zea não fazia muitas referências a eles. Afinal, essa América precisava ser uma região da mestiçagem, da agregação do diferente, uma América desejada. Isso não invalida as construções identitárias zeanas; pelo contrário, torna-as válidas para o sentido que o pensador mexicano pretendia. Isto é, uma postura de afirmação do que seria, ou deveria ser, a América Latina e, ao mesmo tempo, uma atitude de fazer frente ao exclusivismo ocidental, sobretudo ao norte-americano. Pela via da cultura, Zea não lutava apenas pela aceitação da diferença, mas, concomitantemente, pelo fim das relações verticais de toda dependência e pela asserção das relações horizontais de solidariedade.

O peculiar como universal: a igualdade na diferença

A busca de uma peculiaridade hispano-americana e/ou latino-americana foi uma constante no discurso identitário de Zea. Diretamente imbricada com seu sistema filosófico, nasce relacionada à sua concepção de universalismo do concreto. Essa relação se fixou e começou a se desenvolver no pensamento zeano no início dos anos 1950, no entanto remonta aos seus primeiros escritos do início dos anos 1940, na época do *Hiperión*, quando estava ligada à noção de sentimento de inferioridade do mexicano ante a cultura europeia. Afirmava Zea, a respeito do homem mexicano e depois do hispano-americano, que, por se sentir inferior, esse homem queria ser sempre igual ao que considerava superior, ao homem ocidental, e, em função disso, produzia a negação de si. Esse sentimento se mantinha em razão da falta de compreensão sobre seu próprio ser e da persistência do discurso da superioridade euro-ocidental, justificado por concepções abstratas do universalismo humano. O filósofo mexicano acreditava que o primeiro passo para a superação de tal percepção era produzir uma tomada de consciência da ação do ocidental sobre os não ocidentais de modo a constatar como essa ação estava estritamente associada à concepção exclusivista de humanidade.

Esse primeiro passo foi empreendido nos anos 1950 em *América como conciencia* e, sobretudo, em *América en la historia*. Nessas obras, Zea começou a mostrar que, numa perspectiva abstrata, o elemento universal tende a ser pautado na unidade das coisas idênticas. Nesse universalismo, um único elemento da diversidade do humano era eleito como o modelo de todos. Num conceito fundado no pensamento abstrato, o elemento ocidental (europeu e estadunidense) passava a ser o elemento universal por excelência. Constituía-se, assim, como princípio excludor da própria universalidade humana, pois elegia um paradigma de cultura e de homem peculiar que os outros homens e povos deveriam seguir como única possibilidade de fazer parte da dita humanidade, porém sempre em uma posição de cópia inferior (ZEA, [1953] 1972, p. 12). Nesse sentido, a peculiaridade do latino-americano serviria não para separá-lo da humanidade e qualificá-lo como superior; pelo contrário, era essa peculiaridade que faria sua universalidade, pois mostraria a diversidade humana. A ideia de homem universal não poderia se limitar à concepção ocidental, já que

a universalidade surge quando os homens e os povos são capazes de compreender as ideias e os valores de outros homens e outros povos. [...] A universalidade entendida dessa forma torna-se a melhor garantia de respeito para os homens e os povos. [...] *por maiores que sejam as diferenças, o próprio de outros homens e outros povos, haverá sempre algo comum a todos.* (ZEA, [1953] 1972, p. 110, grifo nosso).

Essa reflexão de Zea aparecia no período do pós-Segunda Guerra, quando muitos dos países europeus ainda mantinham colônias na África e na Ásia, justificando moralmente a colonização por meio da concepção de superioridade ocidental. Era nesse contexto que se manifestavam no pensamento zeano não só a deslegitimação desse tipo de universalidade exclusivista, como também a afirmação da peculiaridade dos valores, da cultura e da história de cada povo como mecanismo de formação de uma autêntica universalidade. Assim, teve início a fixação do seu humanismo do “homem de carne e osso”, uma antropologia filosófica que partia do

concreto para alcançar o universal — configurado com a união dos diferentes em um todo, em que a diferença era compreendida como elemento fundante. De acordo com Zea, por mais diversos que os homens e os povos fossem, sempre haveria algo que lhes era comum. Logo, sua busca pela peculiaridade latino-americana não era uma busca de fechamento em si, e sim uma maneira de atingir a universalidade. Afirmar a própria identidade não implicava negar o outro.

Nas décadas seguintes, essa perspectiva se definiu melhor. Nos anos 1960 e 1970, ao comentar os temas do indigenismo e da negritude, Zea pontuava que não se era mais ou menos homem em razão da cor de pele ou da cultura que se tinha. Se a exclusão do índio consistia no desconhecimento de si, era necessário afirmar o ser do indígena. Do mesmo modo, se o ser do negro havia sido negado, era necessário afirmá-lo, não para negar o branco ou rechaçar valores herdados da cultura ocidental, mas para integrar o que estava separado desde a colonização (ZEA, 1981, p. 75).

Nos anos 1980, em uma carta enviada ao professor norte-americano Konstantin Kolenda, ao comentar o debate que tivera com Richard Rorty no IX Congresso Interamericano de Filosofia, Zea dizia que “Descartes afirmava que todos os homens são iguais pela razão, ao que acrescentaríamos que todos os homens são iguais por ser diferentes, isto é, peculiares, mas não tão diferentes que uns possam ser mais ou menos homens do que outros” (ZEA, 1987, p. 47). Nessa correspondência, o pensador mexicano postulava uma concepção de diversidade que buscava superar a negação do outro, partindo da asserção da diferença como princípio não de exclusão, mas sim de inclusão. Aos poucos foi se firmando uma máxima em seu discurso identitário: se havia algo que era universal a todos os homens, era a diferença, ou seja, por sermos diferentes, somos iguais, nem menos nem mais (ZEA, 1990a, p. 93).

Para Zea, o ser humano era simplesmente um homem numa determinada cultura, com uma determinada história, com uma determinada peculiaridade. Como ele mesmo dizia, desde seus primeiros textos da década de 1950, a exemplo de *El Occidente y la conciencia de México*,

“é um homem, nada mais. Nem mais, nem menos que outro homem, simplesmente homem” (ZEA, [1953] 1974d, p. 63). Seu discurso pretendia empreender uma asserção da identidade não como negação do outro, mas sim como aceitação da diferença. Na sua concepção, afirmar a peculiaridade de cada povo seria o elemento fundamental de produção e de enriquecimento de uma genuína universalidade humana, que viria a ser a melhor garantia não só do respeito aos valores de cada povo, como também da universalização dos mais altos valores da ocidentalidade. Seria a construção de uma conjuntura em que os direitos à liberdade, à igualdade e à autodeterminação dos povos fossem de fato estendidos a todos.

As bases do projeto identitário zeano se fizeram numa complexa relação entre uma concepção de história e cultura e uma perspectiva de herança ibérica cuja origem estava no que ele compreendia como espírito latino da *romania* antiga. Na busca por reinventar a identificação entre todos os povos da América Latina, a história e a cultura serviram como elementos fundamentais que estabeleciam uma característica comum entre os latino-americanos. Um passado semelhante e uma constituição cultural compartilhada poderiam dar sentido a uma integração, desde que assentada nos princípios da liberdade e da solidariedade construídos pela via da cultura, por meio da educação. Nessa proposta integracionista, o Brasil tinha um lugar garantido: a sua realidade histórica, também marcada pela dependência, e, principalmente, toda sua constituição cultural de diversidade e mestiçagem asseguravam-lhe esse lugar — que passou a ser cada vez mais afirmado em razão do contato que Zea mantinha com alguns dos mais destacados intelectuais brasileiros.

Além da história e da cultura, seu discurso identitário tomou como base uma concepção da “essência agregadora” do elemento latino. Forjado na Roma antiga, esse elemento se manifestava no latino-americano mediante uma atitude de incorporação do diferente, que não negava o outro, e sim o agregava. Essa atitude latina também poderia ser assimilada pelo ocidental e, principalmente, pelo estadunidense. Na verdade,

Zea queria que tal assimilação acontecesse como garantia da formação de uma América una, uma América múltipla e mestiça.

O discurso identitário-integracionista de Zea se apoiou num reiterado e contínuo diálogo com os mais importantes pensadores hispano-americanos e, ao mesmo tempo, numa interessante ressignificação das concepções deles. Seu discurso identitário formou-se numa relação de confronto entre civilizadores/positivistas e libertadores/assuntivos. Era na contraposição ao projeto ocidental, expresso na ideia de civilização e barbárie de Sarmiento e no diálogo com as construções de Martí, Rodó, Vasconcelos e, sobretudo, Bolívar, que Zea construía o seu projeto identitário — que inegavelmente era o da geração assuntiva e do Libertador, mas era, sobretudo, pela complexa relação entre história, cultura e latinismo, o projeto peculiar desse filósofo mexicano, um projeto de reinvenção da identidade latino-americana.

Considerações finais

O discurso identitário latino-americanista de Leopoldo Zea esteve em constante diálogo com a intelectualidade que o precedia e cercava, como também com sua temporalidade histórica. Esse discurso se manifestava e se intensificava à medida que se processavam acontecimentos na esfera intelectual, social e política que colocavam a questão identitária como um problema a ser pensado. As primeiras buscas de Zea por compreensão e afirmação de sua realidade se deram ainda em seu tempo de juventude, no período de formação intelectual.

As contribuições de toda a geração do Ateneu da Juventude, de Samuel Ramos e, principalmente, de José Gaos foram muito importantes, senão decisivas, para a formação de Leopoldo Zea como intelectual latino-americanista. Foi o nacionalismo cultural e filosófico nascido com a Revolução Mexicana, e afirmado com a chegada dos filósofos espanhóis ao México, que preparou o terreno para as reflexões de Zea sobre a realidade histórica e cultural de seu país, as quais, logo depois da viagem pela América, assumiram um caráter latino-americano. Foi durante tal viagem que o filósofo mexicano começou a se descobrir como latino-americanista, em um processo de identificação/diferenciação pelo qual tomou consciência de um contexto social e cultural muito semelhante ao de seu país e, igualmente, verificou sua diferença com relação à América Saxônica.

Tal processo se potencializou no período da Guerra Fria, ante as ações e os interesses imperialistas dos Estados Unidos. Nesse período, ao mesmo tempo que denunciava essas ações e interesses, Zea explicitava, de modo cada vez mais destacado, os aspectos que acreditava serem os identificadores dos povos latino-americanos. Seu projeto identitário desenvolvia-se, então, tendo como elementos fundamentais a história e a cultura. À época, avolumaram-se suas publicações sobre o pensamento latino-americano e se fortaleceu a busca por criar e promover, com o apoio de outros intelectuais, como o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro,

instituições que dinamizassem a difusão da cultura latino-americana para toda a América Latina. Com o fim da Guerra Fria e a formação dos blocos econômicos de mercado comum na Ásia e na Europa, o que incluía as propostas de associação comercial do presidente estadunidense George Bush, o discurso identitário-integracionista de Zea se acentuou, postulando como prioridade, mais do que nunca, uma integração latino-americana.

Durante todo esse processo, o projeto identitário zeano se constituiu entre dois níveis relacionalmente imbricados: a produção de conhecimento sobre a intelectualidade latino-americana, que Zea vinha desenvolvendo desde os anos 1950, e a proposição de Filosofia da Libertação, que também se consolidou na época da Guerra Fria. Esses dois níveis assentavam-se, sobretudo, numa concepção peculiar de história e cultura que, em última instância, estava relacionada com a ideia de universalidade humana, numa compreensão de universalismo do concreto. Era sob tal perspectiva que Zea validava a busca de uma identidade regional calcada em uma dimensão histórico-cultural particular.

De tal modo, foi no contraponto ao universalismo abstrato, como definia o pensador mexicano, que se fundamentou seu projeto identitário. Zea acreditava que, na perspectiva de universalidade abstrata, o que ocorreria era que a cultura de um determinado povo era eleita como a universal por excelência e, em razão disso, reduzia-se a multiplicidade do humano a um único elemento da diversidade. Essa concepção, para ele, era um falso universalismo, pois justificava a negação e a exploração de todos os povos que não se assemelhassem à cultura modelar, como aconteceu com a justificação do imperialismo das potências europeias por meio do discurso da superioridade do homem ocidental.

Nesse sentido, os Estados Unidos, caracterizados como os continuadores do projeto exclusivista da Europa ocidental, passaram a representar o outro no processo de diferenciação do projeto zeano. Em quase toda a obra de Zea, manifestou-se a concepção de que a colonização desse país, diferentemente da colonização da América Latina, não foi pausada pelo princípio da mestiçagem, mas, ao contrário, orientou-se pelo

exclusivismo na relação com os outros povos, isto é, pela busca da não contaminação, da pureza da raça. Para o filósofo mexicano, os Estados Unidos, após sua independência, passaram rapidamente de dominados a dominadores, da busca pela libertação à negação da liberdade a outros povos. Em vez de ajudarem as novas nações republicanas que se formavam na América, estenderam suas fronteiras sobre elas. No século XX, na Guerra Fria, justificaram seus interesses mediante uma concepção de liberdade altamente excludente. A cultura norte-americana, para Zea, era marcada pelo signo da dominação e do exclusivismo herdado da Europa ocidental. Todavia, em nenhum momento, mesmo quando assumiu uma postura mais crítica, ele se fechou ao diálogo ou negou monoliticamente os Estados Unidos. Houve, inclusive, diversas ocasiões em que a nação norte-americana foi incluída em sua ideia de América una, numa perspectiva do dever-ser, sobretudo quando alguns dos líderes estadunidenses pareciam assumir uma atitude muito semelhante a dos pensadores latino-americanos.

O projeto identitário de Zea não se contrapunha apenas ao elemento externo. Manifestou-se também contra as proposições identitárias de diversos pensadores hispano-americanos do século XIX cuja compreensão tomou como elemento essencial as concepções exclusivistas do projeto colonial ocidental. Tratava-se, então, de distinguir-se de um projeto civilizador que buscava fazer da América de colonização espanhola uma cópia da Europa ou dos Estados Unidos. Para Zea, em todos os países da Hispano-América, manifestaram-se elites intelectuais que buscavam a negação de seu próprio passado, de sua própria formação identitária. Na concepção do filósofo mexicano, o homem latino-americano padecia de um complexo de inferioridade construído num longo processo de alienação.

Foi na própria filosofia ocidental que Leopoldo Zea buscou o mecanismo de superação desse sentimento. Ele acreditava que seria a tomada de consciência histórica, realizada ao modo do *aufhebung* hegeliano de assimilação do passado, que faria com que o latino-americano parasse de reviver o passado de colonização, deixando de sentir-se inferior, de negar a si mesmo, enfim, de querer ser o outro. Tal tinha sido, para Zea,

o erro dos civilizadores em sua definição da identidade cultural latino-americana, sobretudo de Sarmiento, pois, ao rechaçarem os elementos culturais indígena, negro, espanhol e, principalmente, o mestiço, eles acabaram por negar a si mesmos, mantendo o passado de dependência e exclusão, sob o signo do neocolonialismo das potências ocidentais. Na abordagem zeana, a tomada de consciência desse passado, de modo assimilativo, levaria à libertação cultural e à afirmação de uma identidade que fora formada no processo histórico-cultural comum a todos os povos da América Latina: uma unidade assentada na diversidade cultural e na mestiçagem.

Por tal relação, Zea não só identificava todos os países hispano-americanos entre si, como também buscava incorporar o Brasil em um projeto de integração latino-americana pela cultura. Para ele, a nação brasileira tinha uma história de marginalização e dependência muito parecida com a dos países hispano-americanos, além de possuir uma cultura tão diversa e mestiça quanto a deles. O elemento comum da cultura da mestiçagem e da diversidade funcionou, assim, como critério para determinar quem entrava ou não no campo identitário latino-americanista. Por essa via, enquanto ocorria a diferenciação com relação aos Estados Unidos, contrariamente, ocorria uma identificação do Brasil com a América espanhola. Desde meados dos anos 1940, quando da viagem de Zea pela América Latina, o Brasil já começou a fazer parte de seu projeto identitário. Nesse sentido, o diálogo com o filósofo brasileiro João Cruz Costa e, sobretudo, com o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro contribuiu para intensificar a concepção integracionista zeana.

Uma variada gama de intelectuais europeus, africanos, asiáticos e, fundamentalmente, latino-americanos figurou na reflexão histórico-filosófica do pensador mexicano. Porém, foram os nomes e as ideias de Rodó, Martí, Vasconcelos e Bolívar que se tornaram uma constante no seu discurso identitário. Pode-se dizer que Zea era, em muitos sentidos, tributário a tais intelectuais, o que ele não negava; pelo contrário, reconhecia a sua dívida e buscava congruência com as ações e representações deles, divulgando-as e, principalmente, ressignificando-as. Sendo assim,

a originalidade do projeto identitário zeano estava dada na relação que estabelecia entre as diversas proposições desses pensadores e sua temporalidade histórica. A proposta de Zea não era, no entanto, uma mera cópia dos projetos da intelectualidade que o precedia e cercava. Justificava-se neles, mas atualizava suas ideias para validar uma proposição adequada ao presente de sua própria reflexão. O projeto de Zea era o de Bolívar, Vasconcelos, Martí e Rodó, mas era antes de tudo o projeto dele. Não se tratava meramente de reproduzir o que já tinha sido dito, mas sim de presentificar o sentido desse dizer. O comprometimento com o presente de dependência — que, por sua perspectiva hegeliana, precisava ser afirmado e superado — fazia-o retomar o passado e reapropriar-se dele.

No projeto identitário zeano, em síntese, a história e a cultura adquiriam um papel fundamental como lastro de uma unidade latino-americana. Eram tais elementos que demarcavam uma identidade para a América Latina: uma história comum de colonização e neocolonização, mas também de busca pela superação dessa condição, e uma cultura comum, marcada pela mestiçagem e pela diversidade cultural. Relacionada a esses fatores, destacou-se no discurso zeano a valorização daquilo que ele considerava ser representativo da ideia de América multicultural e mestiça: o elemento latino. Em função disso, ele recuperava, na antiguidade romana, a ideia de *romania*, para justificar a validade do termo América Latina. O latino passava a assumir não a representação de uma etnia, mas sim de uma atitude diante do outro, uma atitude que, em relação com o diferente, incorporava-o. Zea não distinguia os conceitos de Ibero-América, Indo-América ou América Latina; para ele, o que importava era a representação da atitude de incorporação do diferente e do respeito à diversidade cultural e étnica. No entanto, preferia o termo América Latina por dois motivos: primeiro, por exprimir o sentido de oposição à faceta exclusivista e imperialista dos Estados Unidos, a outra América, que não era latina, e, segundo, por representar a recuperação do renegado passado ibérico como também a agregação do elemento índio, negro e dos vários outros povos que se encontraram na América, inclusive do elemento ocidental.

A concepção de uma América Una foi mais intensificada, não casualmente, quando os governantes da nação norte-americana assumiram, na visão de Zea, uma atitude latina. Quando eles não só afirmaram a diversidade multicultural e multirracial dos Estados Unidos, mas, principalmente, quando buscaram incorporar essa multiplicidade garantindo direitos iguais a toda sua população. Assim, era contra os Estados Unidos de atitude exclusivista e imperialista que Zea direcionava as suas críticas. O filósofo mexicano via nessa atitude a insuficiência do mundo ocidental, que precisava ser vencida mediante outra forma de ver o universal. Requeria-se uma nova postura, que respeitasse a peculiaridade de cada povo, compreendendo-a como a riqueza do universalmente humano. Desse modo, o universal não era a unidade dos iguais abstratos, mas sim a unidade dos diferentes que afirmava a igualdade concreta. Para Zea, o alcance pleno dessa nova postura passaria, portanto, pela mudança do próprio conceito de universalidade humana. Uma mudança que desprendesse esse conceito da concepção de exclusivismo do mundo ocidental, assentado no princípio da diferença como elemento de exclusão, para levá-lo a um universalismo do concreto, em que a diferença fosse vista, ao contrário, como elemento de inclusão.

Logo, essa atitude não só permitiria a aceitação dos valores dos diversos povos, da universalidade humana, mas também promoveria a verdadeira universalização dos mais altos valores humanos. Zea não queria destruir a cultura ocidental ou sobrepô-la sob a perspectiva de um autoctonismo chauvinista, pois essas ações seriam tão insuficientes quanto a do exclusivismo ocidental. Pelo contrário, ele desejava que a peculiaridade de cada povo fosse aceita por meio da afirmação dos valores da própria ocidentalidade. Não haveria melhor maneira de respeitar a diferença e a diversidade que garantir efetivamente a todos os povos os direitos de liberdade, de igualdade e de autodeterminação. Dever-se-ia afirmar a universalidade, mas não numa perspectiva de dependência de um povo para com outro, e sim na perspectiva de iguais entre iguais. Assim, seria verdadeira a universalização não apenas dos mais altos valores ocidentais, mas principalmente da diversidade do humano.

É nesse sentido que a proposição de universalismo do concreto estava estritamente relacionada com o projeto identitário latino-americanista de Zea. Era em tal concepção que ele apoiava sua busca pela afirmação da identidade latino-americana. Essa afirmação seria o meio mais adequado para se tornar parte de uma verdadeira universalidade. O latino-americano não teria de ser uma cópia fiel do ocidental para ser humano; haveria de, pelo contrário, afirmar sua peculiaridade, a sua formação histórica e cultural, como elemento de sua universalidade humana. Zea pretendia, assim, conciliar uma proposição de identidade regional com uma perspectiva universalista.

Além disso, pela via do que ele chamava de “diferença na igualdade”, mesmo identificando a cultura da mestiçagem como elemento comum a toda a América Latina, o projeto identitário zeano vislumbrou um equilíbrio entre as peculiaridades de todos os países latino-americanos que possibilitasse uma integração na liberdade, iniciada na cultura por meio da educação, e que, em outro nível, viabilizasse uma universalidade legítima. A afirmação da América de origem latina era também um modo de contribuir para a mudança das relações dos homens entre os homens, dos povos entre os povos. A integração da América Latina, pelo princípio da liberdade e da solidariedade, e, depois, a integração da América como o todo, por esses mesmos princípios, seriam o início da integração da humanidade pela humanidade.

De modo geral, no longo processo de mudança e de permanência de conceitos, concepções e projetos de Leopoldo Zea, manifestou-se uma interessante dialética entre o ser e o dever-ser, entre a realidade e a utopia, o que produziu uma das mais interessantes representações do pensamento latino-americano. Foi na relação entre o peculiar e o universal, articulada a uma determinada concepção de história, de cultura e de latinismo, que se fundamentou o projeto de reinvenção da identidade latino-americana construído por esse importante filósofo.

Referências

Textos de Leopoldo Zea

ZEA, Leopoldo. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*, México, n. 1, p. 154–169, 1942.

_____. Las dos Américas. *Cuadernos Americanos*, México, n. 2, p. 69–28, marzo/abr. 1944.

_____. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

_____. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

_____. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, 1965.

_____. *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, [1943-1944] 1968.

_____. *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971a.

_____. *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas, Venezuela: Tiempo Nuevo, 1971b.

_____. *América como conciencia*. México: Cuadernos Americanos, [1953] 1972.

_____. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974a.

_____. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz, 1974b.

_____. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974c.

_____. *El Occidente y la conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, [1953] 1974d.

_____. *La historia de las ideas en América Latina*. Tunja: UPTC, 1975.

_____. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel, [1949/1965] 1976a.

_____. *Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas: CELRG, 1976b.

ZEA, Leopoldo. De la historia de las ideas a la filosofía de la historia. *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México: Unam, n. 10, p. 125–138, 1977.

_____. *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____. *Simón Bolívar: integración en la libertad*. México: Edicol, 1980.

_____. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: Unam, 1981.

_____. *El problema de la identidad latino-americana*. México: Unam, 1985.

_____. Carta de Konstantin Kolenda ao Dr. Zea, 7 de julho de 1986. *Cuadernos Americanos*, México, n. 3, 1987a.

_____. Carta de Zea a Kolenda, 14 de agosto de 1986. *Cuadernos Americanos*, México, n. 3, 1987b.

_____. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, n. 89, p. 11–27, 1988a.

_____. ¿Por qué América Latina? México: Unam, 1988b.

_____. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthopos, 1988c.

_____. *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989a.

_____. Palavras na entrega do Premio Memorial da América Latina. *Cuadernos Americanos*. México, año V, v. 1, n. 15, 1989b.

_____. *Descubrimiento e identidad latino-americana*. México: Unam, 1990a.

_____. La democracia en Europa, Estados Unidos y la América Latina. *Cuadernos Americanos*, México, año XV, v. 5, n. 23, p. 101–115, sept./oct. 1990b.

_____. *Filosofía como compromiso de liberación*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1991a.

_____. *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991b.

_____. *Quinientos años d historia: sentido y proyección*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991c.

_____. *Ideas y presagios del descubrimiento de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991d.

ZEA, Leopoldo. La filosofía latinoamericana: especificidad y universalidad. *Cuadernos Americanos*, México, año V, v. 6, n. 30, p. 127–138, nov./dic. 1991e.

_____. Problemas de identidad e integración en Latinoamérica. *Cuadernos Americanos*, México, año V, v. 5, n. 29, p. 48–57, sept./oct. 1991f.

_____. La integración latinoamericana como prioridad. *Cuadernos Americanos*, México, año X, v. 1, n. 25, p. 11–21, enero/feb. 1991g.

_____. Filosofar a la altura del hombre: respuesta a Zdeněk Kourim. *Cuadernos Americanos*, México, año XI, v. 5, n. 35, p. 181–202, sept./oct. 1992.

_____. *Ibero-América 500 años después, identidad e integración*. México: Unam, 1993a.

_____. *Sentido y proyección de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993b.

_____. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993c. v. 1, 2 e 3.

_____. Emigración igual a conquista y ocupación. *Cuadernos Americanos*, México, año VII, v. 1, n. 31, p. 15–22, enero/feb. 1993d.

_____. Vasconcelos y la utopía de raza cósmica. *Cuadernos Americanos*, México, año XII, v. 1, n. 37, p. 23–36, enero/feb. 1993e.

_____. El pensamiento de José Martí. *Cuadernos Americanos*, México, año IX, v. 3, n. 51, p. 73–82, mayo/jun. 1995.

_____. Integración: el gran desafío para Latinoamérica. *Cuadernos Americanos*, México, año X, v. 6, n. 60, p. 19–24, nov./dic. 1996a.

_____. Darcy y la inmortalidad. *Cuadernos Americanos*, México, año X, v. 3, n. 57, p. 37–41, mayo/jun. 1996b.

_____. El mestizaje como utopía. *Cuadernos Americanos*, México, año XI, v. 1, n. 61, p. 222–230, enero/feb. 1997a.

_____. 1847 en la conciencia hispano-americana. *Cuadernos Americanos*. México, año XI, v. 5, n. 65, p. 26–45, sept./oct. 1997b.

_____. Darcy Ribeiro, el americano. *Cuadernos Americanos*, México, año XI, v. 6, n. 66, p. 27–32, nov./dic. 1997c.

_____. La paz frente a la amenaza de la guerra sucia. *Cuadernos Americanos*. México, año XII, v. 5, n. 71, p. 12–18, sept./oct. 1998a.

ZEA, Leopoldo. 1898, Latinoamérica y la reconciliación ibero-americana. *Cuadernos Americanos*. México, año XII, v. 6, n. 72, p. 11–25, nov./dic. 1998b.

_____. La participación del intelectual en la política. *Cuadernos Americanos*. México, año XIII, v. 3, n. 75, p. 237–247, mayo/jun. 1999.

_____. José Gaos. *Cuadernos Americanos*, México, año XIV, v. 1, n. 79, p. 13–57, enero/feb. 2000a.

_____. Identidad continental multirracial y multicultural. *Cuadernos Americanos*, México, año XIV, v. 2, n. 80, p. 15–19, marzo/abr. 2000b.

_____. Carta a personas que no conoceré. *Cuadernos Americanos*, México: Unam, n. 89, 2001a.

_____. Ariel, un siglo después. *Cuadernos Americanos*, México, año XV, v. 1, n. 85, p. 11–17, enero/feb. 2001b.

_____. ¿Tercera Guerra Mundial? *Cuadernos Americanos*, México, año XV, v. 6, n. 90, p. 11–38, nov./dic. 2001c.

_____. El maestro José Gaos. *Cuadernos Americanos*, México, año XV, v. 1, n. 85, p. 233–238, enero/feb. 2001d.

_____. Mi experiencia en la Secretaría de Relaciones Exteriores. *Cuadernos Americanos*. México, año XVII, v. 1, n. 97, p. 187–190, enero/feb. 2001e.

_____. El mundo globalizado. *Cuadernos Americanos*, México, año XVI, v. 4, n. 4, p. 20–48, jul./agosto 2002.

_____. *El Nuevo Mundo en los restos de nuevo milenio*. México: Unam, 2003. Disponible em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>>. Acesso em: 4 jan. 2004.

Textos de outros autores

ABELLAN, José Luis. La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica. *Diánoia*. v. 16, n. 16, p. 205–231, 1972.

ADES, Dawn. *Arte na América Latina: a era moderna 1820–1980*. São Paulo: Cosac Naify, 1997.

AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: TopBooks, 1993.

ALIMONDA, Héctor. *A revolução mexicana*. São Paulo: Moderna, 1990.

ANAYA, Mario Magallón. *En torno a la filosofía de Leopoldo Zea*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, 1983.

ARDAO, Arturo. *Genesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: CELRG, 1980.

_____. Vida y obra de Leopoldo Zea. In: _____. *Filosofia como compromiso de liberación*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991.

_____. La filosofía como compromiso de liberación. *Cuadernos Americanos*, México, año VI, v. 4, n. 34, p. 197–203, jul./agosto 1992.

ASSMANN, Selvino José. *A Filosofia da História de Leopoldo Zea: América Latina e a história*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontificia Università Lateranense, Roma, Itália, 1983.

BAGGIO, Kátia Gerab. Duas interpretações brasileiras sobre a América Latina no final do século XIX e início do XX: Joaquim Nabuco e Manoel de Oliveira Lima. In: ALMEIDA, Jaime (Org.). *Caminhos da história da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998. p. 79–93.

BARTHOLO, Roberto; DELAMARO, Maurício; PAZ, André da. Don Leopoldo: un hombre sin menos – poucas palavras sobre um mestre e sua mensagem. In: ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Trad. Luis Gonzalo A. Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 7–33.

BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da Nova Ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914–1945)*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BEIRED, José Luis Bendicho; CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Lígia Coelho. (Org.). *Intercâmbios políticos e mediações culturais nas Américas*. Assis: Unesp/Câmpus Assis; São Paulo: USP/FFLCH, 2010.

BERTIN, Claude. *Os grandes julgamentos: o processo Dreyfus*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Edições, 1978.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. São Paulo: Unesp, 1997.

BONDY, Augusto Salazar. ¿Existe una filosofía de *Nuestra América*? México: Siglo Veintiuno, [1968] 2004.

BONILLA, Felix Carlos. *Leopoldo Zea as an educator for Latin Americans: self-fulfillment through the assimilation of the past*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Columbia University, Nova York, 1985.

BRANDÃO, Helene H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1997.

BRUIT, Héctor. *Revoluções na América Latina: o que são as revoluções?* São Paulo: Atual, 1988.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CERUTTI GULDBERG, Horácio. La polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea. In: _____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 161–168.

_____. Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea. *Prometeo*, año 2, p. 45–60, sept./dic. 1986.,

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CHARLES, Christophe. *El nacimiento de los “intelectuales”*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

CITELLI, Adilson. *Discurso e persuasão*. São Paulo: Atual, 1996.

CÓRDOVA, Arnaldo. *La formación del poder político en México*. México: Era, 1987.

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1956] 1967.

_____. Mi encuentro con Zea. *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos*, n. 10, p. 79–82, 1977.

CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922–1938). *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 45, p. 187–208, 2003.

DAVIS, Harold Eugene. La historia de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos*, n. 2, p. 9–37, 1969.

- DONGHI, Halperín. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- DOSSE, François. *La marcha de las ideas: historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: PUV, 2007.
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- FALCON, Francisco Calazans. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.91–126.
- FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. 3.ed. Lisboa: Presença, 1989.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. *Für Leopoldo Zea*. Aachen (Alemanha): Verlag der Agustinus Buchhandlung, 1992.
- _____. *Problemas atuais da filosofia na Hispano-América*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1993.
- FRONDIZI, Risieri; GRACIA, Jorge J.E. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FUENTES, Carlos. *Nuevo tiempo mexicano*. México: Aguilar, 1994.
- FUNES, Patricia. *Salvar la Nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo, 1996.
- GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana, [1953] 1980.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GERBI, Antonello. *O novo mundo: história de uma polêmica (1750–1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, [1946] 1996.
- GIORGIS, Liliana. *El hombre en las fronteras de la identidad*. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE LA REPÚBLICA DE ARGENTINA, 7., 1993, Córdoba, Argentina. Córdoba, Argentina: AFRA, 1993. p. 1–6.
- GOMES, Ângela de Castro. *Essa gente do Rio: modernismo e nacionalismo*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. Zea: el contexto iberoamericano. *Repertorio de Ensayistas y Filósofos*, oct. 1998. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/contexto.htm>>. Acesso em: 3 mar. 2004.

- GONZÁLEZ, Luis. El abandono de la herencia colonial. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 205–216.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de la mitología griega y romana*. Barcelona, Espanha: Labor, 1965.
- GRAMSCI, Antonio. *A formação dos intelectuais*. Trad. M. Rodrigues Xavier. Lisboa: Venda Nova, 1972.
- GUY, Alain. *Panorama de la philosophie ibero-americana*. CA, p. 45–47, nov./dic. 1992.
- HARLAN, David. A História Intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margaret; GIMENES, Renato (Org.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH, 2000. p. 15–62.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1995.
- HOBBSBAMM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914–1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KARNAL, Leandro. *Estados Unidos: a formação da nação*. São Paulo: Contexto, 2001.
- KYMLICKA, Will. *Cidadania multicultural*. Madri: Paidós, 1996.
- KOLENDA, Konstantin. Diálogo epistolar: Leopoldo Zea. *Cuadernos Americanos*, n.3, p. 150–159, 1987.
- KOURÍM, Zdeněk. Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea. *Humanitas*, n. 11, p. 113–131, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Espanha: Paidós, 1993.
- LACAPRA, Dominick. *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 25–38.
- LAMM, Herbert. Carta a Leopoldo Zea. *Cuadernos Americanos*, n. 28, p. 175–176, jul./agosto 1991.

- LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Barcelona: Andrés Bello, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: COMAS, Juan et al. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- LIPP, Solomon. *Leopoldo Zea: from mexicanidad to a philosophy of history*. Waterloo, Estados Unidos: Wilfrid Laurier University Press, 1980.
- LINHARES, Maria Yedda. *A luta contra a metrópole: Ásia e África*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LIZCANO, Francisco. *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*. Madri: Ediciones de Cultura Hispánica, 1986.
- LOPES, Marcos Antônio. *Para ler os clássicos do pensamento político: um guia historiográfico*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- _____. Pena e espada: sobre o nascimento dos intelectuais. In: _____. *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 39–47.
- LOPEZ, Luiz Roberto. *História do século XX*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- LÓPEZ DÍAZ, Pedro. *Una filosofía para la libertad: la filosofía de Leopoldo Zea*. México: Costa-Amic Editores, 1989.
- LORAUX, Collectif; MIRALLES, Carles Nicole (Dir.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Villenave d'Ornon: Belin, 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Fontes: Ed. Unicamp, 1989.
- MARTÍ, José. Simón Bolívar. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. v. III, p. 577–589.
- MARTINS, Estevão Rezende. *Cultura e poder*. Brasília: Ibri/Funag, 2002.
- MEDIN, Tzvi. *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. México: Unam, 1983.
- MILIANI, Domingo. *Vida intelectual de Venezuela*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, 1971.
- MIRÓ QUESADA, Francisco. Leopoldo Zea y el Hiperión. In: _____. *Despertar y proyecto del filosofar latino-americano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

MORSE, Richard. A patriarca (Kron), two forjadores (Romero and Gaos) and the mission of Zea. In: _____. *América Latina: historia y destino – homenaje a Leopoldo Zea*. Toluca: Unam, 1992. tomo III, p. 311–319.

MOTTA, Romilda Costa. José Vasconcelos: memórias de um “profeta rejeitado”. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MOURA, Gerson. *Estados Unidos e América Latina: as relações políticas no século XX, xerifes e cowboys um povo eleito e o continente selvagem*. São Paulo: Contexto, 1991.

NUNES, Américo. *As revoluções do México*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

KOURÍM, Zdeněk. La obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años. In: _____. *Leopoldo Zea, filosofar a la altura del hombre*. México: Unam, 1992. p. 31–71.

OLIVER, Amy. *The construction of a philosophy of history and life in the major essays of Miguel de Unamuno and Leopoldo Zea*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Massachusetts, 1987.

ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Fontes, 1993.

_____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996a.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1996b.

_____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Fontes, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema e Mirabeau ou o político*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

ORY, Pascal; SIRINELLI, Jean-François. *Les intellectuels en France: de l’Affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: A. Colin, 1992.

PALÁCIOS, Alfredo L. Bolívar y Alberdi. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. v. III, p. 149–170.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Ed. Unicamp, 1988.

- PHELAN, John L. El origen de la idea de Latinoamérica. In: _____. *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: Unam: Unión de Universidades de América Latina, 1975, p. 441–455.
- PINEDO, Javier. Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas. In: TRONCOSO, Hugo Cancino et al. (Eds.). *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina*. Madri, Espanha: Iberoamericana; Frankfurt am Main, Alemanha: Vervuer, 1999. p. 15–34.
- PRADO, Maria Ligia C. *Populismo na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *O Brasil e a distante América do Sul*. Austin: University of Texas, 2002. Disponível em: <<http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/prado.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2002.
- RIBEIRO, Darcy. Mi descubrimiento de América. *Cuadernos Americanos*, México, año XI, v. 2, n. 62, p. 11–26, marzo/abr. 1997.
- ROCA, José Luis. Bolívar en Arguedas y Tamayo. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. v. III, p. 171–192.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas: Ed. Unicamp, [1900] 1991.
- ROIG, Arturo Andrés. La idea latino-americana de América. *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latino-Americanos*, México: Unam, n. 10, p. 28–34, 1977.
- _____. La historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las Ideas*, Quito: Banco Central del Ecuador, n. 1–2, p. 2–43, 1984.
- RUEDAS DE LA SERNA, Jorge. Una vocación reconocida. *Cuadernos Americanos*, México, n. 35, p. 223–230, sept./oct. 1992.
- RÜSEN, Jörn. Narratividade e objetividade nas Ciências Históricas. *Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 75–102, 1996.
- SAID, Edward W. *Representação do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SALADINO GARCÍA, Alberto. *Humanismo mexicano del siglo XX*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.
- SANTOS, Luciano dos. As identidades culturais: proposições conceituais e teóricas. *Rascunhos Culturais*, Coxim, v. 2, n. 4, p. 141–158, 2011.

SARMIENTO, Domingo Faustino. San Martín y Bolívar. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. v. III, p. 531–554.

_____. *Facundo: evolução e barbárie no pampa argentino*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, [1845] 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Helenice Rodrigues da. *Fragmentos da História Intelectual: entre questionamentos e perspectivas*. Campinas: Papirus, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Idendidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73–102.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p. 231–270.

UREÑA, Pedro Henríquez. *Universidad y educación*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1993.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Idendidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7–72.

VASCONCELOS, José. La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país. *Revista de Revistas*, jun. 1911.

_____. El movimiento intelectual contemporáneo de México. In: LUNA, Juan H. *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: Unam, 1962. p. 117–134.

VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria? A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005.

VILLA, Marco Antônio. *A Revolução Mexicana (1910–1940)*. São Paulo: Ática, 1993.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Unicamp, 2001.

YÚDICE, George. O lugar da cultura no contexto pós-Onze de Setembro. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.63, p.175–187, out. 2000.

ZERMEÑO, Guillermo. El concepto intelectual en Hispanoamérica: génesis y evolución. *Historia Contemporánea*, n. 27, p. 777–798, 2003.

Créditos

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE GOIÁS

Reitor

Jerônimo Rodrigues da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Ruberley Rodrigues de Souza

Coordenadora da Editora

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Editorial

Claudia Azevedo Pereira

Erika Regina Leal de Freitas Bessa

Luciene Lima de Assis Pires

Luiz Marcos Dezaneti

Marcela Ferreira Matos

Marina Kanthack Paccini Razzé

Murilo Ferreira Paranhos

Ruberley Rodrigues de Souza

Simone Silva Machado

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Projeto Gráfico, Diagramação, Ilustração e Capa

Pedro Henrique Pereira de Carvalho

Revisão

Gustavo Lopes da Silva

Marcela Ferreira Matos

Olliver Robson Mariano Rosa

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Científico

Adelino Cândido Pimenta (IFG)

Albertina Vicentini Assumpção (PUC/GO)

Alice Maria de Araújo Ferreira (UNB)

André Luiz Silva Pereira (IFG)

Angel José Vieira Blanco (IFG)

Antônio Borges Júnior (IFG)

Camila Silveira de Melo (IFG)

Cândido Vieira Borges Júnior (UFG)

Carlos Leão (PUC/GO)

Celso José de Moura (UFG)

Clarinda Aparecida da Silva (IFG)

Cláudia Azevedo Pereira (IFG)

Dilamar Candida Martins (UFG)

Douglas Queiroz Santos (UFU)

Gláucia Maria Cavasin (UFG)

Jullyana Borges de Freitas (IFG)

Jussanã Milograna (IFG)

Kellen Christina Malheiros Borges (IFG)

Kenia Alves Pereira Lacerda (IFG)

Liana de Lucca Jardim Borges (IFG)

Lídia Lobato Leal (IFG)

Lillian Pascoa Alves (IFG)

Manoel Napoleão Alves de Oliveira (IFG)

Marcelo Costa de Paula (IFG)

Marcelo Firmino de Oliveira (USP)

Maria Sebastiana Silva (UFG)

Marshal Gaioso Pinto (IFG)

Marta Rovey de Souza (UFG)

Mathias Roberto Loch (UEL)

Maurício José Nardini (MP/GO)

Pabline Rafaella Mello Bueno (IFG)

Paulo César da Silva Júnior (IFG)

Paulo Henrique do Espírito Santo Nestor (IFG)

Paulo Rosa da Mota (IFG)

Rachel Benta Messias Bastos (IFG)

Ronney Fernandes Chagas (IFG)

Rosana Gonçalves Barros (IFG)

Simone Souza Ramalho (IFG)

Waldir Pereira Modotti (UNESP)

Walmir Barbosa (IFG)

Impresso em Curitiba, em abril de 2017,
por Impressoart Editora Gráfica Ltda.
para a Editora IFG.

Formato 160 x 230 mm

Tipografia Myriad Pro Bold 12/18 (títulos)
Chaparral Pro 12/18 (texto)

Papel Pólen 80 g/m² (miolo)
Cartão Supremo 300 g/m² (capa)

Imagem da Capa  Gabriel4e
<https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mão-Niemeyer.jpg>

Tiragem 500 exemplares



LUCIANO DOS SANTOS é Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), graduado e mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). Tem experiência na área de História da América, Teoria e Metodologia da História, História da Filosofia, História e Epistemologia das Ciências, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento Latino-Americana, História das ideias, História Intelectual, História e Epistemologia das Ciências. É membro fundador do Núcleo de Pesquisa e Estudos Interdisciplinares (Nepeinter). Atualmente, desenvolve pesquisa sobre História da Historiografia das ideias e dos intelectuais na América Latina.



uma mão sangrando lembra o que não deve ser esquecido. Uma mão que não pode ser punho, porque tem de superar a violência que ao longo da história lhe foi imposta. E dentro da palma da mão aberta, [...] o sangue de *Nuestra América*.

Leopoldo Zea

O filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar (1912–2004), autor infelizmente ainda muito pouco conhecido nos meios intelectuais, brasileiros, — cujo projeto intelectual de uma identidade para a América Latina é o objeto deste instigante livro de Luciano dos Santos — foi o fundador e principal líder do chamado movimento latino-americano de História das Ideias. Considero que uma via extremamente fértil de aproximação e conhecimento das bases do pensamento e das ideias de Leopoldo Zea — a qual nos propomos a seguir aqui — é aquela que o toma em sua articulação e inserção no contexto do movimento intelectual latino-americano de História das Ideias, do qual ele próprio foi a principal expressão. Um movimento intelectual surgido entre as décadas de 1940 e 1950, a partir do México e da Argentina — mas que logo se difundiria por todo o continente americano —, que tinha como característica básica a reflexão sobre a história e as características do pensamento latino-americano no período pós-independência, com vistas ao estabelecimento e à execução de certo programa de orientação dos estudos latino-americanos no campo das ideias.

Eugênio Rezende de Carvalho

PROFESSOR PERMANENTE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)



INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Goiás

 **editora ifg**

