

Cultura e Relações Internacionais: as vozes silenciadas da América Latina

Murilo Mesquita Melo e Silva¹

Monique de Medeiros Linhares²

Resumo

O trabalho apresenta a relação entre Cultura e Relações Internacionais a partir das abordagens pós-coloniais. Tem como objetivo geral debater as relações de poder etnocêntricas constitutivas das relações internacionais. Através de um método qualitativo com uso uma revisão teórico-bibliográfico, busca-se os seguintes objetivos específicos, (i) explicar a noção de cultura a partir de um ponto de vista pós-colonial; (ii) interseccionar, esse campo de Cultura com as noções de Poder nas Relações Internacionais e (iii) relacionar essa noção de cultura à localização geopolítica da América Latina. A justificativa da abordagem é a possibilidade de uma compressão crítica de como a Cultura poder ser observada no campo de estudo das Relações Internacionais.

Abstract

The paper presents the relationship between Culture and International Relations from the postcolonial approaches. It has the general objective to discuss the relations of ethnocentric constitutive power of international relations. Through a qualitative method to use a theoretical and literature review, the following specific objectives is sought, (i) explain the notion of culture from a postcolonial perspective; (ii) intersect, the Culture field with the power of ideas in International Relations and (iii) relate this notion of culture to the geopolitical location of Latin America. The justification of the approach is the possibility of a critical compression as to how culture can be observed in the International Relations field of study

Introdução

Compreender a cultura no campo de estudo das Relações Internacionais é ultrapassar o cânone das abordagens realistas. Para fazer frente ao *mainstream* teórico-conceitual das Relações Internacionais, uma abordagem crítica originária da Periferia do sistema internacional se mostra, a partir da sua criatividade e do seu ponto de vista, uma leitura incipiente, com o fôlego e substância necessárias para colocar em questão premissas caras ao que foi constituído como natural nas relações de poder do jogo internacional. Dessa forma,

¹ Doutorando em Ciência Política (UFPE), Mestre e Bacharel em Relações Internacionais (UEPB), graduado em História (UFPB) e graduando em Direito (UFPB).

² Graduanda em Relações Internacionais (UEPB).

desde uma nova gramática a cultura pode ser observada como uma variável importante para a compreensão das relações de poder e, portanto, do próprio campo de estudo das Relações Internacionais.

Nesse sentido, é a partir das relações assimétricas de poder, também inseridas na produção de conhecimento e, portanto, nas epistemologias, que a questão da cultura é colocada numa esfera, simbolicamente, considerada intangível (BHABHA, 1998). Com uma localização ausente, a cultura expressa um momento de transição, de trânsito em que espaço e tempo se cruzam de modo a produzir atores e cenários complexos, que perpassam a relação entre diferença e igualdade, passado e presente, interior e exterior, doméstico e internacional, inclusão e exclusão.

Deste aporte, o trabalho apresenta a relação entre Cultura e Relações Internacionais a partir das abordagens pós-coloniais. Tem como objetivo geral debater as relações de poder etnocêntricas constitutivas das relações internacionais. Através de um método qualitativo com uso de uma revisão teórico-bibliográfico, busca-se os seguintes objetivos específicos, (i) explicar a noção de cultura a partir de um ponto de vista pós-colonial; (ii) interseccionar esse a variável “Cultura” com as noções de Poder nas Relações Internacionais e (iii) relacionar essa noção de cultura à localização geopolítica da América Latina. A justificativa da abordagem é a possibilidade de uma compressão crítica de como a Cultura poder ser observada no campo de estudo das Relações Internacionais a ponto de ser colocada como uma chave-explicativa.

Para tanto, o trabalho é dividido em três sessões. A primeira sessão traz um olhar epistemológico crítico do que é considerado uma Ciência, de modo a possibilitar a percepção que relações constitutivas, e não apenas causais, também podem ser compreendidas como fatores para a compreensão das relações de poder do cenário internacional. A segunda sessão identifica como a variável “cultura” é trabalhada junto as noções de poder que marcam o campo de estudo das Relações Internacionais. Na terceira e última sessão, a América Latina é apresentada como localização geopolítica de conhecimento que transcende o cânone teórico das Relações Internacionais.

A Crise Epistemológica

O paradigma epistemológico dominante, que cerca as Relações Internacionais, é formado a partir de um pensamento estruturado na revolução técnico-científico do século XVI. Identificar esse contexto é importante porque sabe-se “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (SANTOS, 2009, p. 9). Por isso, a referência ao que é tido como conhecimento válido é contextual.

Destarte, o paradigma científico dominante constitui um modelo de racionalidade, originário do século XVI, intensificado no século XVIII e, de fato, dominante no século XIX, quando se estende para além das ciências exatas e da natureza e vai até as emergentes ciências sociais (SANTOS, 1985). Somente quando consegue atingir essa ciência, o modelo racionalista se configura como um modelo de racionalidade científica verdadeiramente global, que admite certa variação interna, mas que determina e polícia suas fronteiras, de modo a deixar claro o que é um conhecimento científico e o que não é conhecimento (SANTOS, 2007).

Por ser assim, esse modelo de racionalidade científica além de ser dominante “é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1985: 21). A partir desse modelo estrutura-se uma divisão binária, uma linha abissal, por meio da qual estabelece-se uma relação hierárquica entre o saber e o não-saber, entre aquilo que está no reino da ciência e aquilo que está na esfera da cultura, do folclore. Esse modelo determina que “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis (SANTOS, 2007, p. 3; 2009).

A ciência moderna, sob essa perspectiva totalizante e dual, se volta dentro de si, por princípios epistemológicos e metodológicos que a faz negar qualquer tipo de conhecimento que não seja os preceitos científicos cartesianos, sustentado no método sistemático de evidência. A intenção da ciência moderna é separar o homem da natureza, de forma a torná-la objeto do cientificismo humano, domando-a sob o aparato de leis que possam evidenciar ordenadamente dos fenômenos naturais.

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os

seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar (SANTOS, 1985: 25).

A matemática assume, portanto, um papel central na ciência moderna. Tal centralidade reverbera dois pontos importantes, (i) o rigor científico, como mecanismo a quantificar o objeto de estudo; e (ii) o método científico, ferramenta a reduzir a complexidade do objeto analisado. Esses dois postulados assumem uma feição que torna a sistematização e a divisão do objeto uma necessidade teórica para a formulação do conhecimento científico.

Dado esse entendimento entre a ciência moderna e a matemática, verifica-se duas consequências imediatas. Na primeira, denota-se que “conhecer” significa “quantificar”. No processo de investigação, as qualidades do objeto de análise são desprezadas e passa-se a dar primazia, mediante o rigor da investigação, ao que é quantificável. “O que não é quantificável é cientificamente irrelevante” (SANTOS, 1985: 28). Na segunda consequência, a ciência moderna tem como base de seu paradigma a redução das complexidades do real. Busca-se decompor todo e qualquer objeto, para que, da sua síntese, haja a possibilidade de reprodução do que é estudado. Segundo Santos (1985, p. 29), sob o prisma da ciência moderna “o mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou”.

É sob esse entendimento que reside a compreensão sobre as leis da natureza, leis simples e objetivas que podem ser observadas e quantificadas. Nesse sentido, o conhecimento científico dominante “é um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenômenos” (SANTOS, 1985: 29).

O problema subjacente a esse paradigma científico é que, quando relacionado a ciências que não as da natureza, fatores causais são problemáticos de serem observados na sociedade. “As ciências sociais não podem estabelecer leis universais porque os fenômenos sociais são historicamente construídos condicionados e culturalmente determinados” (SANTOS, 1985, p. 36).

Na estrutura desse pensamento uma linha de saberes é construída para separar o que é válido (existe) e o que não é válido (inexiste). Na relação entre esses saberes há a impossibilidade de co-presença (SANTOS, 2007). Nesse tipo de relação, o saber só pode ser

hegemônico a medida em que os outros saberes tornam-se irrelevantes. Nos territórios da Periferia do cenário internacional, por exemplo, o processo de apropriação/violência, em que a ciência moderna assume o monopólio da verdade, passa a inferir o que é verdadeiro e falso, o que é legítimo e não-legítimo (SANTOS, 2009, p. 24-25).

Nessa identificação de mundo, a Periferia não é representada apenas como não legal ou ilegal, mas como um mundo sem lei. Com essa estruturação, a periferia não é apenas ignorada, ela passa a ser objeto de violenta cooptação dos agentes modernos que se auto proclamam os verdadeiros atores capazes de discernir. Nessa relação cooptação/violência, “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2009, p. 31). Nesse sentido, “as noções de universalidade são instaladas mediante a anulação dos próprios princípios universais que deveriam ser implantados” (BUTLER, 1998, p. 17)

Com essa configuração, Quijano (2000: 545-546) percebe que o atual Periferia está diretamente vinculada às características do sistema-mundo pautado modelado conforme uma “colonialidade de poder”. Esse “modelo de poder baseado na colonialidade também envolveu um modelo cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e por isso inferior” (QUIJANO, 2000:552, tradução livre). Destarte,

raça, gênero, sexualidade, espiritualidade e epistemologia não são elementos adicionais para a estrutura político-econômica do sistema-mundo capitalista, mas uma parte integral, entrelaçada e constitutiva de uma ampla parte do ‘pacote’ chamado sistema-mundo europeu moderno/colonial capitalista/patriarcal⁴ (GROSGOUEL, 2002 *apud* GROSGOUEL, 2006: 172, tradução livre).

Para Grosfoguel (2011, p. 97), no modelo ocidental, gerido dentro de um sistema-mundo capitalista/moderno/patriarcal/colonial, o conhecimento é administrado dentro um sistema de heterogêneas hierarquias globais que favorecem e legitimam apenas o conhecimento do Centro como universalmente válido. Em suma, constitui-se que o Grosfoguel chama de um racismo epistêmico.

³ “the model of power based on coloniality also involved a cognitive model, a new perspective of knowledge within which non-Europe was the past, and because of that inferior”

⁴ “(...) race, gender, sexuality, spirituality, and epistemology are not additive elements to the economic and political structures of the capitalist world-system, but an integral, entangled, and constitutive part of the broad entangled ‘package’ called the European modern/colonial capitalist/patriarchal world-system”

A partir de uma estrutura de poder separada transversalmente, o racismo epistêmico se fundamenta a partir de uma estratégia político-discursiva denominada “perspectiva do ponto-zero” (CASTRO-GOMEZ, 2005, tradução livre), a qual esconde o enunciador. Esse “ocultamento” transforma um “ponto de vista sem um ponto de vista”, ou como Grosfoguel (2006: 168) chama, um “*god-eye view*”. Ao esconder o enunciador, que fala a partir da parte superior da linha abissal, o “ponto de vista” deixa de ser uma perspectiva particular, para assumir uma conotação universal.

Sob tal contexto, na luta pela quebra do paradigma científico dominante, reivindica-se uma reconfiguração epistemológica do conhecimento científico, que proporcione uma nova visão de mundo presente, na qual os cientistas também são moldados segundo concepções filosóficas, de modo a criticar a ontologia da causalidade. Sob essa ontologia, “o rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objetivar os fenômenos, os caricaturiza” (SANTOS, 1985, p.54). Por isso, a emergência de um novo paradigma epistemológico tem também como crítica a percepção que o desenvolvimento científico ocorreu em função dos interesses do centro capitalista a perpetuar os ciclos de pobreza da periferia do sistema.

Nesse sentido, é necessário ultrapassar essa linha abissal epistêmica. Como ponto de partida para uma nova perspectiva crítica é necessário entender que o paradigma hegemônico eurocêntrico, ou seja, a filosofia e a ciência ocidental, dentro de um sistema-mundo capitalista/moderno/colonial/ocidental, se colocam como uma visão ideal de um pensamento universalista, neutro e objetivo. Essa representação, no entanto, é deveras questionada, notadamente desde perspectivas pós-coloniais.

Exemplo disso pode ser encontrado no pensamento de Said (1990), Bhabha (1998) e Spivak (2010), dentro dos quais, a cultura se configura como uma variável importante para compreender as relações de poder do cenário internacional, na medida em que “a cultura, é claro, será vista operando nos marcos da sociedade civil, onde a influência das ideias, instituições e outras pessoas não atua por meio da dominação, mas por aquilo que Gramsci chama de consenso” (SAID, 1990, p. 18). Na sessão seguinte, a variável “cultura” é eminenciada a partir do pensamento de Wendt (2014), para desembocar num ponto de vista mais crítico, como o de Homi Bhabha que permite uma resposta de como e porque a cultura pode explicar as relações internacionais.

O Lugar da Cultura

O campo de estudo das Relações Internacionais é fortemente marcado pela predominância de conceitos como Poder, Segurança, Anarquia. Segundo o cânone epistêmico que rege as RI, o Realismo, essas variáveis explicam o sistema internacional, o comportamento dos atores internacionais, notadamente os Estados, bem como possibilitam enxergar, a partir da balança de poder, as oscilações na estabilidade sistêmica.

Essa concepção, no entanto, já sofreu forte ataque de abordagens como a de Alexander Wendt (2014) que não percebem a estrutura como um fato dado, mas como uma construção decorrente dos interesses dos Estados, que ora podem desenvolver uma estrutura hobbesiana, em que os Estados se veem como inimigos, ora uma estrutura lockeana, em que os Estados se veem como rivais e ora uma estrutura kantiana, em que os Estados se veem como aliados.

A partir da perspectiva wendtiana, o comportamento dos Estados não é visto como um “efeito estrutural” (WALTZ, 2002) que condiz e afirma a anarquia sistêmica na dada lógica do *self-help*. No construtivismo de Wendt (2014), a percepção entre os atores é constitutiva de como atuam no cenário internacional. No tocante ao *self-help system*, a “auto-ajuda não é vista como uma instituição” (WENDT, 2013: 422), mas como um processo de aprendizagem em que pese identidades intersubjetivas que possam garantir relações pacíficas duradouras, a cooperação. Dessa forma, ao variar como os atores se observam, como se percebem, varia, também, a construção do que eles compreendem como a anarquia sistêmica. De modo que “a anarquia é o que os Estados fazem dela” (WENDT, 2013: 426).

Não obstante, esse olhar construtivista wendtiano sobre as relações internacionais, a noção de cultura ainda resta preza às concepções do racionalismo cartesiano do paradigma científico dominante. Wendt não supera as amarras do paradigma racionalista, de forma que somente a partir de olhar da periferia epistêmica é possível alocar a cultura como instrumento analítico. Segundo Lima (2008), Said denomina esse instrumento de “leitura em contraponto”.

Com essa ferramenta, a relação entre cultura e poder permite a criação de estereótipos como um instrumento de *soft power* que arregimenta e busca justificar a “tarefa”, o “fardo”, o “excepcionalismo” (SPANOS, 2013) ocidental de “levar a civilização até lá”. Esse “lá” é um advérbio substantivo de lugar que busca demarcar a linha abissal que separa a civilização da barbárie. No local geográfico representativo do “lá”, a cultura, o folclore, o não-saber se

fazem presentes e estão em distonia com o “cá”, o lado da linha abissal que demarca o mundo civilizado, o Ocidente, onde impera o paradigma científico dominante (LIMA, 2008, p. 77).

Nas palavras de Said (2005, p. 86 *apud* LIMA, 2008, p. 82)

os discursos universalizantes da Europa e Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não-europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direito; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias conhecidas

Nesse sentido, “desvincular a esfera cultural do contexto político é um falseamento, é querer entender a cultura como impermeável ao poder, como se as representações pudessem ser tratadas como imagens apolíticas” (LIMA, 2008, p. 82). Portanto, a cultura importa e possibilita transpor o sujeito de conhecimento para além das suas singularidades, que foram atomizadas e naturalizadas por uma estrutura de poder que busca invisibilizar os indivíduos diante das relações internacionais (BHABHA, 1998).

Por isso, o trânsito entre o “lá” e o “cá” permite a construção do que Bhabha (1998, p. 20) chama de “entre-lugares”, o “início de novos signos de identidades e postos inovadores de colaboração e contestação”. Esses novos signos são os interstícios, “a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença”, que colocam experiências intersubjetivas e coletivas de nação e o interesse comunitário em processo de negociação.

Nessa negociação está posta a “articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 1998, p. 21). Nesse sentido, os embates de fronteira, acerca da diferença, pressupõem a necessidade de que os atores saiam de si mesmos para que, de fato, consigam se identificar na sua relação material com a própria práxis.

Com essa concepção, o ato de sair de si, dentro de um embate fronteiro, em que as diferenças, na disputa política, permite àquele que vai “além de si” retornar como um *zeitgeist* em reconstrução, que eminencia a relação entre presente-passado-futuro, entre lugar e não-lugar, como algo propositivo. Nessa relação dialética, o ponto intersticial sugere a abertura para um "hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta" (BHABHA, 1998, p. 22).

É nesse processo que é possível salientar uma consciência crítica que percebe os limites epistemológicos como uma relação constitutiva de relações de poder etnocêntricas. Essa consciência crítica surge da demografia de um novo internacionalismo, originário da Periferia, correspondente à “história da migração pós-colonial, [às] narrativas da diáspora cultural e política, aos grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, [às] poéticas do exílio, [à] prosa austera dos refugiados políticos e econômicos” (BHABHA, 1998, p. 24). Nesse momento, o entre-lugares, a fronteira, o hibridismo cultural, passam a se constituir como “algo a se fazer presente”. Num trecho de “Poesia, Linguagem e Pensamento” de Heidegger (1971 *apud* BHABHA, 1998, p. 24) tem-se que, “sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa”

Essa metáfora da ponte permite compreender como as “comunidades imaginadas” também são palco de disputa, em que minorias destituídas se apresentam, hoje, no cenário de luta para firmar e serem representadas como partes constitutivas de algo que está em processo. Essa concepção em trânsito, ao não fornecer uma estrutura fundamental de identificação permite a construção do afeto em torno de questões de sexualidade, raça, gênero, classe, que transponham a solidariedade dos povos ao nacionalismo. Essa solidariedade, não obstante a perda do romantismo nacionalista, se levanta a partir de um espaço geopolítico da diferença, em que as realidades locais em rede, se interrogam e se reinauguram como “além” da esfera meramente nacional.

Esse processo de interrogação, reinvenção e reinauguração permite uma perspectiva pós-colonial que enseja a autenticação de histórias de exploração e resistência, que interconectam as “comunidades imaginárias” a partir da Periferia, ou do local descolonial. “Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas” (BHABHA, 1998, p. 26).

Por isso, conforme a obra de Fanon (2008), a atividade negadora ou de resistência é um *continuum* do desejo, da vontade de outro lugar, é a expressão de um corpo-político de conhecimento que busca extrapolar os limites impostos por relações de poder que moldaram as relações sociais a partir de premissas culturais hierárquicas. Segundo Bhabha, “a atividade negadora é, de fato, a intervenção do ‘além’ que estabelece uma fronteira: uma ponte onde o

‘fazer-se presente’ começa porque capta algo do espírito de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo” (BHABHA, 1998, p. 29).

É nesse sentido que pensar a importância da cultura a partir de uma geopolítica do conhecimento, torna a Periferia, especificamente a América Latina, um ambiente propício de criatividade para repensar as relações internacionais. Historicamente, o continente latino-americano foi silenciado pelas estruturas de poder do sistema internacional, jogado à condição de periferia e localizado numa suposta posição de subalternidade frente à hierarquia estruturada pelo centro de poder do sistema internacional.

As vozes silenciadas da América Latina

Conforme a história da América Latina, a mundialização do capital é constituída a partir de um projeto civilizatório, no qual estruturas de opressão e subordinação são desenvolvidas para arregimentar o modelo de produção em conformidade com os interesses do Centro capitalista. O capitalismo, desenvolvido como sistema de produção em uma economia global, concebe sua força de existir de sua própria condição, não mais precisando de um pré-requisito para gerar seu sistema de produção. Nesse sentido, no processo de acumulação do capital, ele é concentrado e expandido de forma a subordinar todos aqueles ao ator hegemônico que dirige e fornece o substrato ideológico para a expansão capitalista e para consolidação de uma economia verdadeiramente global (MELLO, 1996; 2001).

Concomitante a expansão do capital, parcela do continente americano foi subordinado aos interesses do centro capitalista. À América Latina foi imposta uma condição, construída a partir de uma relação de alteridade etnocêntrica, em que silenciava todo um continente. Esse processo de silenciamento geopolítico, que configura as relações internacionais, tem como parâmetro a colonialidade do poder, que impôs um sentimento de inferioridade aos povos cujas “perspectivas não contam” (MIGNOLO, 2007: 17).

Em outros termos, refletir sobre a colonialidade na modernidade, é concebê-la como um dos lados de uma mesma moeda, um lado que é obscurecido por relações de poder. Nesses termos, o mundo moderno, não é somente moderno, é moderno/colonial e se constitui a partir da existência de um mundo colonial que é a sua imagem refletida no espelho. Por isso, conceber uma ideia de América Latina e uma cultura latino-americana implica compreender como nasce o “Ocidente” e como está fundado o mundo moderno, ao que pese um projeto

civilizacional de dominação da modernidade/colonialidade a partir, também, de um modelo epistemológico (MIGNOLO, 2007).

Dessa forma, a percepção da existência de um silêncio que reina na América Latina decorre de um processo de tomada de consciência. Tal processo de conscientização, que pode ser coletivo ou individual, faz parte de um momento atrelado a uma concepção weberiana de mundo, não necessariamente iluminista, mas sustentada numa perspectiva que percebe o indivíduo como ator social, a deter e produzir uma cosmovisão, um sentido de mundo, que possa construir argumentos a confrontar aqueles que tomaram para si a “originalidade” (MIGNOLO, 2009, p.13)

Perceber essa nova configuração, essa nova noção de estar no mundo, é permitir que mesmo a opinião pública mais massiva e objeto de propaganda mais rasteira e conformista torne possível uma perspectiva problematizadora da realidade. Perceber isso permite, conseqüentemente, que os “silêncios” também sejam problematizados e classificados (DUSSEL, 1973, p. 14).

Por isso, há em meio a todo o silêncio imposto, um silêncio fecundo, por suposto o silêncio da juventude latino-americana, um silêncio imerso nas contradições de classe, na exclusão racial, na opressão sexual, na invisibilização de gênero. Desse silêncio, construído a partir de uma história de opressão e dominação, passa-se, agora, a se levantar e alçar uma voz. Esse silêncio rompido, no entanto, não é fácil de ser escutado. A construção de uma estrutura marcada por uma relação colonial de poder, que tem como Centro o ocidente/capitalista/colonial/patriarcal, não permite que aqueles que estão na Periferia sejam escutados.

A estrutura do sistema internacional pautada numa relação hierárquica e etnocêntrica do sistema Centro-Periferia estabelece que “não escrevemos porque não praticamos escrevendo, e não escrevemos porque não temos onde, e não temos onde porque não temos público” (DUSSEL, 1973, p. 15). Para ultrapassar esse ciclo vicioso é preciso escrever para que a própria Periferia leia a si própria, de modo a constituir um “nós” capaz de crer em si próprio, um “nós” orgânico, autêntico e periférico. “Sejamos nós, em mudança, aqueles que calam e escutam durante um tempo e durante um tempo falam e escrevem, com seriedade, é evidente, porém sem pretensão de que seja definitivo, perfeito, incontestável” (DUSSEL, 1973, p.15).

Walter Mignolo (apud CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 310) chama esse pensar de forma orgânica, autêntica e periférica de “border thinking”. É o processo de apropriação do

conhecimento hegemônico, de modo a resignificá-lo de modo a atingir os propósitos e os interesses da subalternidade.

Isto enseja, portanto, que o silêncio seja utilizado de forma estratégica. O silêncio imposto deve ser utilizado para perceber melhor e não para permanecer calado diante das relações de poder que impõe uma estrutura de domínio. Esse silêncio da Periferia, o lado da subalternidade, o lado de “lá”, deve ser concebido de forma estratégica. O silêncio não é a representação de calar-se. Assume, portanto, uma conotação contra-hegemônica, de modo que não é um calar-se, é o falar em hora propícia para a produção de transformação (DUSSEL, 1973, p.16-17).

Considerações Finais

O trabalho expôs a partir de uma metodologia qualitativa, a utilizar uma revisão teórico-bibliográfica como a construção de um paradigma científico, pautado no racionalismo, conseguiu estruturar um sistema internacional centrado numa relação dual. Essa dualidade, dado o domínio do racionalismo, desenhou o mundo numa relação hierárquica em que, parte de “cá” da linha abissal, está o Ocidente, com o seu conhecimento tido como universalmente válido e do lado de “lá” dessa linha abissal, está o “Resto”, tudo aquilo que não representa o Ocidente.

Na busca para contrapor o domínio do pensamento científico do Ocidente, desenhado a partir de noções cartesianas, em que a matemática sistematiza e quantifica todo e qualquer objeto, salientou-se como a variável “cultura” pode ser utilizada para incidir de forma a quebrar esse paradigma. Com a análise da cultura, as relações de poder que marcam as relações sociais são eminenciadas. São tornadas cristalinas a ponto de possibilitar um movimento contra-hegemônico que enseja transformação.

Essa transformação, conforme a literatura analisada, somente é possível quando os agentes estão localizados geopoliticamente na fronteira. Ou seja, é na Periferia, nas fronteiras das fronteiras que os agentes sociais possibilitam uma compreensão crítica da realidade. A cultura materializada a partir da práxis que torna possível um olhar contra-hegemônico que busque a transformação das relações sociais, seja no âmbito doméstico, seja no âmbito internacional.

No campo internacional é o conhecimento originário da América Latina, dada sua condição histórica, que faz com que as vozes que gritam no continente latino-americano sejam escutadas.

Referências

BHABHA, Homi. Locais da Cultura. In: **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed.: UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, nº 11, pp.11-42, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Hybris del Punto Cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUSSEL, Enrique. Una Generación Silenciosa y Callada? In: **América Latina**: dependência e liberación, 1973.

FANON, Franz. **Peles Negras Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. *Review Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies* (Fernand Braudel Center), vol. 29, nº 2, p. 167-187, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40241659>>

_____. **La Descolonización del Conocimiento**: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. 2011. Disponível em: <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSGOUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>>. Acesso em: 27/10/2016.

LIMA, Marcos Costa. O Humanismo Crítico de Edward W. Said. **Lua Nova**, São Paulo, 73: 71-94, 2008.

MELLO, Alex Fiuza de. **Mundialização e Política em Gramsci**. São Paulo. Ed: Cortez, 1996.

_____. **Marx e a Globalização**. Ed. Boitempo, São Paulo, 2001

MIGNOLO, Walter. Separar las Palabras de las Cosas. In: **La Idea de América Latina**: a la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Ed. Gedisa, 2007.

_____. Desobediencia Epistémica, Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. *Otros Logos – Revista de Estudios Críticos*, nº 1, 2009.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: views from South*. 2000. Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wanquijano.pdf>> Acesso em: 19/02/2013

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. São Paulo: Cortez, 1985.

_____. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, pp. 3-46, 2007.

_____. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009.

SPIVAK, Gaytri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

WALTZ, Kenneth. Estruturas Políticas. In: **Teoria das Relações Internacionais**, Gradiva, Lisboa, 2002

WENDT, Alexander. A Anarquia é o que os Estados Fazem dela: a construção social da política de poder. **International Organization**, vol. 46, n. 2, 1992, p. 391-425. Trad. ESTRADA, Rodrigo Duque, Monções, **Dourados**, v.2. n.3, 2013.

_____. As três versões sobre a anarquia. In: **Teoria Social da Política**