

ensaios filosóficos



ISSN 2177-4994

QUALIS : B 3

Editora Chefe:

Elena Moraes Garcia

Conselho Editorial Docente:

Dirce Eleonora Solis

James Bastos Arêas

Luiz Eduardo Bicca

Marcelo de Mello Rangel

Maria Inês Senra Anachoreta

Marly Bulcão L. Britto

Rafael Haddock-Lobo

Renato Noguera

Rosa Maria Dias

Veronica Damasceno

Conselho Editorial Discente:

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Bianca Breves

Felipe Ribeiro

Luiz Eduardo Nascimento

Marcelo José D. Moraes

Rafaela Nobrega

Colaboração Especial:

Cleber Daniel Lambert da Silva

Capa Ensaios Filosóficos, Volume 15 – Julho/2017

“door” de Rob Purdie - <https://www.flickr.com/photos/robpurdie/1900707799/>

Endereço: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco

Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaiosfilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.



Sumário

Apresentação e Nota dos Editores

Por Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva e Dr. Elizia Cristina Ferreira.....05

Internacionais:

O humanismo perdido e a contribuição da cultura bantu

Dr. Cesar Faria da Silva.....08

A negritude como movimento e como devir

Dr. Souleymane Bachir Diagne.....25

Nacionais:

O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea. Uma visão pós-correlacionista da Natureza.

Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa.....36

Geofilosofia: imagens de mundo em variação

Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva.....46

Lima Barreto e as Razões da Desrazão: das ciências psi como uma nova ordem do discurso ao Modernismo

Dr. Alex Fabiano Correia Jardim.....65

Geofilosofia e o sagrado

Dr. José Benedito de Almeida Júnior.....80

Expectativas e Esperanças a Respeito da Filosofia Africana

Dr. Fernando de Sá Moreira.....92



A Filosofia em si mesma e em seu caráter instrumental

Dra. Tatiana Boechat.....109

Foucault e o lugar do espectador em Velásquez e Manet

Dr. Heraldo de Cristo Miranda.....117

Umbigo do mundo – subjetividade, arte e tempo

Dra. Elizia Cristina Ferreira.....127

Notas sobre o budismo: história, religião e filosofia de vida

Dr. Pablo Enrique Abraham Zunino.....143

Entrevista

Dr. Wanderson Flor.....152

Resenha

A colonialidade do saber.....166



Apresentação

Os artigos que compõem o presente número da Revista *Ensaio Filosófico* são oriundos do dossiê *Geofilosofia*: variações que resultam, na sua maior parte, de trabalhos apresentados no I Encontro de Geofilosofia, realizado entre 13 e 14 de outubro de 2016, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Unilab (Bahia). O dossiê parte da mesma orientação do evento: constituir um espaço "multiversalista" em que as produções europeias não são tomadas como sistemas fechados com pretensão universalista e em que, ao mesmo tempo, as produções não-europeias, quaisquer que sejam, reivindicando ou não para si a denominação de filosofia, marcadas por uma compreensão racial, étnica e/ou nacional/continental como africanas, asiáticas, negras, ameríndias, etc., não são julgadas como sistemas fechados condenados à particularidade. Não se trata, com isso, de eludir que a pretensão universalizante das filosofias europeias e a presunção da particularidade dos "outros" constituem um dos fundamentos do que o pensamento decolonial chama de "modernidade/colonialidade", ou seja, o fato de que a expansão europeia implicou uma relação com os "outros" marcada pela sua inferiorização e desumanização, não somente no plano jurídico-político e econômico (colonialidade do poder), mas também no plano da produção do conhecimento (colonialidade do saber) e no dos diferentes modos de existência (colonialidade do ser). Ao invés disso, intenta-se, na esteira de Lewis Gordon, contribuir para a universalização do particular e, ao mesmo tempo, para a particularização do que se pretendia universal. É no campo mais vasto dessa compreensão que a noção de geofilosofia de G. Deleuze e F. Guattari é retomada. Nesse sentido, longe de constituir um tema específico ou especial para especialistas, consideramos a *geofilosofia* como espaço cosmo-político para um fazer plural em que tradições filosóficas, sabedorias, cosmo-visões (africanas, asiáticas, europeias, candomblecistas, xamânicas, etc.) e mitos são tomados pelo que eles são, quer dizer, como variações que performam a cada vez diferentes modos de pensar e maneiras de imaginar/fazer/habitar o(s) mundo(s). Estamos longe de um espaço ecumênico onde a paz perpétua equivaleria ao seu fechamento. Muito pelo contrário, ele é atravessado por relações de força e, portanto, de lutas que colocam o desafio permanente para promover o que Achille Mbembe chama de "abertura do mundo". Assim, as contribuições presentes no dossiê versam sobre variações a partir de diferentes tradições filosóficas e cosmo-visões ou de diálogos entre elas: negras e africanas (Elizia Ferreira, Fernando de



Sá Moreira), asiáticas (Pablo Enrique Abraham Zunino), européias (Tatiana Boechat, Heraldo de Cristo Miranda), ameríndias (Mateus Uchoa), brasileiras (Alex FabianoCorreia Jardim), além da problematização da própria noção de geofilosofia (Cleber Daniel Lambert da Silva e José Benedito de Almeida Jr.),. Acrescenta-se, por fim, a tradução de um trabalho do filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne que, apesar de não ter sido exposto no evento, foi integrado ao dossiê por entendermos que a reflexão nele presente contribui sobremaneira para a tarefa, que nos orientou no evento e no dossiê, de questionar os sentidos da atividade filosófica em uma universidade do chamado "Sul global".

Muitos são aqueles/as a quem dirigimos nosso mais profundo agradecimento, reconhecendo que o evento e o dossiê não teriam sido viabilizados sem seu engajamento: aos participantes do I Encontro de Geofilosofia, à Equipe de Apoio integrada por discentes do curso de Bacharelado em Humanidades da Unilab, a todas/os colegas que expuseram no evento e/ou contribuíram para a presente publicação, ao Prof. Maurílio Machado, Diretor do Instituto de Humanidades e Letras da Unilab e à estimada Leiliane Pontes, Secretária do IHL, ao setor de Transporte e à secretaria do IHL no Campus dos Malês, ao Prof. Alexandre Mendonça que, além de apresentar trabalho no evento, realizou a apresentação musical "*As nietzscheanas de Caetano*", durante confraternização no encerramento do evento, ao Conselho Editorial Docente e Discente, na pessoa de Ana Flávia Eccard, da revista *Ensaios Filosóficos* que acolheu generosamente a proposta e produziu com zelo e rigor técnico o presente número.

Cleber Daniel Lambert da Silva e Elizia Cristina Ferreira
Santo Amaro da Purificação, abril de 2017

Nota dos Editores

Este número se reveste de uma potência de resistência dada a condição de desmonte da UERJ, Universidade esta que concentra nossas atividades e vem enfrentando um dos piores momentos de sua história. Oportuna se faz esta edição por abordar filosofias que estão alinhadas com temáticas sensíveis a uma visão plural do pensamento e, portanto engajadas a um movimento que avança na contramão da tradição. Deste modo, temos o prazer de divulgar o trabalho do Professor Cesar Faria da



Silva, da Universidade Agostinho Neto, de Luanda na Angola que vem somar no estudo da cultura bantu. Outra contribuição deste volume é a resenha, elaborada pelos editores, da coletânea *Colonialidade do Saber* organizada por Edgardo Lander, uma obra que denuncia o papel do intelectual na construção de um conhecimento hegemônico. Contamos ainda com a entrevista do Professor Wanderson Flor sobre sua importante atuação na pesquisa de filosofias africana e indígena no cenário nacional, bem como seu compromisso com a educação e debate sobre o conhecimento descolonial.



O humanismo perdido e a contribuição da cultura bantu

Dr. Cesar Faria da Silva¹

Resumo

O presente artigo visa reflectir a respeito do humanismo perdido e qual podia ser a contribuição da cultura bantu. Pretendemos discutir até que ponto a concepção do *mntu* ético ou ontológico pode contribuir para o resgate do humanismo perdido. Ao longo da história da humanidade pode perceber-se que o sentido do outro foi desaparecendo, assistiu-se uma ascensão do egoísmo, do utilitarismo, em suma da preocupação consigo mesmo. A cultura bantu pode contribuir para a recuperação deste humanismo. Desta forma é indispensável visitarmos os valores desta cultura, tais como: respeito a vida, hospitalidade, solidariedade, respeito aos mais velhos entre outros.

Palavras-chave: muntu, humanismo , cultura bantu, hospitalidade, educação.

Abstract

This article aims to reflect on the lost humanism and what could be the contribution of Bantu culture. We intend to discuss to what extent the conception of the ethical or ontological *mntu* can contribute to the rescue of lost humanism. Throughout the history of mankind one can perceive that the sense of the other was disappearing, one saw a rise of egoism, of utilitarianism, in sum of the preoccupation with itself. Bantu culture can contribute to the recovery of this humanism. In this way it is indispensable to visit the values of this culture, such as: respect for life, hospitality, solidarity, respect for the elderly and others.

Keywords: muntu, humanism, bantu culture, hospitality, education.

¹ Professor de Filosofia da Faculdade de Letras, Universidade Agostinho Neto- Luanda- Angola



A concepção africana de *mntu* (pessoa) é carregada de um significado profundo. Para alguns círculos africanos, o *mntu* não pode existir fora da comunidade², ele só tem valor e significado quando encontrado e compreendido na sua comunidade. Menkiti concebe-o a partir da famosa expressão “*I am because we are...*” (Eu sou porque nós somos, MENKITI apud BONO: 2014, 88). Para Menkiti o ser pessoa não é uma realidade inata, mas adquirimo-lo na comunidade na medida em que agimos intencionalmente, desta forma as crianças e os jovens ainda não são pessoas, pois não têm uma intencionalidade moral. Não estão inseridos na comunidade e, não têm responsabilidade total como aquela que comporta uma pessoa adulta. É a comunidade que confere o estatuto de pessoa. Pode ser mais velho, mas se os seus actos não forem aprovados pela comunidade continuará a ser criança. Por exemplo, um adulto que não passou pela circuncisão, este continua criança. Não deve sentar no *jango* com os mais velhos nem pode tomar a palavra, isto é, fica privado de muitos direitos que teria se fosse circuncidado.

Neste contexto a solidão significa morte. A pessoa é essencialmente o sujeito para a comunidade onde se realiza e realiza os outros.

De acordo com INP³ a solidão, isto é, *ukaka*, que indica o estado de solidão ou ainda aquele indivíduo órfão, na comunidade congo não existe, excepto em casos de conflitos. Mas, mesmo esta solidão não é eterna porque o indivíduo poderá, posteriormente, ser integrado na comunidade depois de uma prévia identificação da sua família, do seu clã, onde será entregue. Interrogado a respeito daqueles indivíduos que não são *bakongo*, que destino dar-se-ia a eles, já que não havia como identificar o seu clã? Ele ainda reforçou dizendo que fala do branco, como foi acolhido na comunidade congo? O *mukongo*, a exemplo de outros povos africanos, é hospitaleiro. Ele acolhe todo o indivíduo, desde que respeite apenas as normas da comunidade.

Quando os *bakongo* chegaram no espaço geográfico que hoje denominamos Angola (especificamente províncias do Zaire e do Uíge), isto é, quando do processo migratório bantu, encontraram outros povos – os pigmeus. Os *bakongo* preocuparam-se com estes povos integrando-os no seu grupo etno-linguístico, no seu modo de ser e estar. De tal

² É pertinente reter que a comunidade na concepção africana é diferente da ocidental. Para o africano a comunidade é importante para a aquisição da personalidade integral do indivíduo. Se Lévinas afirmava que tenho mais deveres que direitos, os africanos pensavam que têm mais responsabilidade pelos membros da comunidade. A prioridade em África são os deveres que os indivíduos devem à colectividade, e os seus direitos, quaisquer que eles sejam, são vistos como secundários para o exercício das suas funções. Jamais se concebe comunidade como agrupamento humano com o fim de defender, não os serviços comunitários, mas os interesses dos indivíduos. (MENKITI: 2014, 90-91). Aqui a comunidade é larga, ela estende-se para além dos pais biológicos.

³ INP significa, Informante Nangu Pulu (Mpulu).

sorte que até aos nossos dias diz-se que o sangue dos pigmeus continua entre os *bakongo*. Os pigmeus não foram isolados nem mortos.

Uma pessoa é, por natureza, um ser social e não seria pessoa sem a existência do outro. O outro torna o indivíduo pessoa, um indivíduo não é pessoa sozinho porque esta é parte integrante da comunidade e sendo um ser social deve saber conviver com os outros. Uma pessoa é tal na medida em que sabe envolver-se em actividades sociais importantes para a comunidade, como são os casos de participar aos funerais, às reuniões da comunidade e aos ritos religiosos. Viver em sociedade é essencial para ser pessoa: quem vive sozinho é mal visto... (BONO: 2014, 196).

É que a noção de comunidade é tão presente na vida do africano que até o morto precisa da comunidade para sepultá-lo. Desde o berço se aprende a vida comunitária. A criança pode ficar com outro membro da comunidade, enquanto a mãe estiver ocupada de outras tarefas. Desta forma, não se compreende alguém sem família.

Assim ninguém nasce pessoa, a comunidade é que faz a pessoa. Nascemos enquanto Homem, mas a pessoa é a complexidade dos actos, isto é, o que fazemos ou deixamos de fazer é que nos torna pessoas. “Ser pessoa vai para além de ser Homem porque é algo ligado ao bom comportamento, à moralidade e a boa convivência”. (BONO: 2014, 197). Não há uma pré-compreensão de ser bom ou mau, estes serão apenas adquiridos na prática do dia-a-dia. A definição do homem de forma abstracta é problemática na medida em que não aparecem outros homens que não concretizam o predicado que lhes está sendo atribuídos.

Nós nos tornamos pessoas através da nossa inserção na comunidade. “Menkiti introduz a ideia de “progressão ontológica” reconhecendo, porém, que carece de uma melhor elaboração. Segundo essa ideia, a criança é desprovida de personalidade própria, pois esta adquire-se progressivamente com a maturidade e velhice, e perdura mesmo depois da morte, na fase dos *mortos-viventes*” (MENKITI apud BONO: 2014, 89). Esta personalidade dos mortos deixa de existir quando os vivos não se recordarem deles.

Quando se é pessoa? Nesta comunidade há indivíduos maiores de 18 anos que continuam crianças. O ser pessoa não é um atributo intrínseco, mas resulta do agir moral, isto é, a moralidade dos nossos actos é que tornam o homem pessoa. Todos aqueles que agem fora da liberdade, vontade e consciência não possuem este

predicativo, pois, estes apresentam-se como a condição da moralidade dos nossos actos. Assim as pessoas podem reivindicar os seus direitos cuja concretização será no “cumprimento dos deveres de justiça para com os outros” (BONO: 2014, 90). Se os nossos actos não demonstrarem maturidade jamais seremos considerados pessoas. A experiência vivida deve justificar o nosso ser pessoa.

De acordo com Enzo, Menkiti ao analisar a sociabilidade do africano introduz o conceito de “grupo de solidariedade” (BONO: 2014, 92). Este facto permite ao individuo ganhar a sua personalidade e moralidade perante a comunidade. Menkiti pensa mesmo que um indivíduo pode ser génio matemático aos 18, mas nunca será um génio moral aos 18 anos. Toda a realização do indivíduo será sempre marcada pela presença da comunidade, ela deverá intervir: há um processo de transformação social e ritual, com vista ao alcance da plenificação, só desta forma podemos falar de pessoa.

A concepção de pessoa a partir da comunidade é partilhada por Amaral, “O africano não consegue conceber a sua existência sem a comunidade, sem a família. Para ele, ser pessoa humana é pertencer a uma comunidade e, pertencer a uma comunidade significa participar nas crenças, cerimónias, rituais, nas angústias e nas esperanças dessa comunidade” (apud BONO: 2014, 172). A noção de pobreza ganha um sentido diferente, não será mais, a falta de bens materiais, mas a falta da comunidade, da família.

Outro ponto de vista diferente, a respeito do *mntu*, foi defendida por Kwame Gyekye. Da sua vasta bibliografia destacamos o artigo “*Person and Community in African Thought*”, isto é, “Pessoa e Comunidade no Pensamento Africano”. Gyekye apresenta uma posição diferente de Menkiti. Ele não está de acordo com Menkiti quanto a primazia dada à comunidade em detrimento do indivíduo. Menkiti critica a superioridade da comunidade ao individuo, a ideia segundo a qual é a comunidade que define a pessoa como pessoa e a noção de pessoa como um *status* por adquirir. (BONO: 2014, 93). Ele pensa que tal concepção é fruto da influência das teorias marxistas que vigoravam na época (Ghana)⁴.

⁴ É conveniente salientar que nesta época Kwame Nkrumah, após a independência, publica a sua obra de filosofia política intitulada: *Consciencism Philosophy and Ideology for Decolonization and Development, with Particular Reference to de African Revolution* (London 1964). Nesta obra K. Nkrumah reivindica para o pensamento tradicional africano ideias materialistas e, sobretudo comunitaristas, originárias e inatas, afins ao marxismo ocidental, que por isso, embora mais compatíveis com as sociedades tradicionais das democracias modernas, comprometidas com o imperialismo e o colonialismo, não ofereceriam alguma novidade às novas nações africanas, em busca de um modelo de governo em grau de fazê-las prosperar nas independências. Na mesma linha destacam os nomes de : Julius Nyerere (Tanzânia) (MENKITI apud BONO: 2014, 206).

Segundo Gyekye a pessoa deve ser definida a partir dos “ditados e provérbios africanos cujo conteúdo e relevância são comparáveis aos primeiros fragmentos sobre os quais se construiu a primeira filosofia grega” (BONO: 2014, 93). Este pensamento é fruto da influência da sua etnia “Akan”⁵. Estes povos têm um ditado, que modela a sua vida, que diz o seguinte: “Todas as pessoas são filhos (sic) de Deus, ninguém é filho da terra” (BONO: 2014, 93). Desta forma, o ser pessoa tem apenas um carácter ontológico e não moral como faz Menkiti. “A pessoa humana é uma pessoa qualquer que seja seu/sua idade ou condição social” (BONO: 2014, 93). A negação da personalidade às crianças pode trazer algumas consequências: violação dos seus direitos, da sua dignidade etc. Mas se advogarmos o facto de apenas serem filhos/as de Deus, todos seriam pessoas porque de antemão Deus fê-los.

Para Gyekye, “ser pessoa não é um simples *status* por adquirir. É, antes pelo contrário, inato ao homem, porque todo o indivíduo é filho de Deus e, logo, pessoa: tem interesses particulares, vontade e desejos, capacidade de pensar e agir em modo autónomo”. (*apud* BONO: 2014, 207).

Ele enquanto um ser necessitará dos demais membros da comunidade para a sua existência, desta forma há uma relação entre o indivíduo e a comunidade e vice-versa. A realização da necessidade básica dos indivíduos passa necessariamente pela presença dos outros. O que o indivíduo realiza servirá para o benefício da comunidade. Desta forma, o “indivíduo é o único, com interesses particulares, vontade e desejos, capacidade de pensar e agir em modo autónomo” (BONO: 2014, 96). Donde se pode inferir que há uma integração das particularidades dos indivíduos na colectividade.

O *muntu* afirma a sua relação ética não só com o presente, mas também com o futuro e o passado: com o presente porque é nele onde traçamos o nosso destino, a realização dos nossos actos, com o passado porque lá estão os antepassados, e com o futuro porque o *muntu* sonha que o amanhã será de sucesso. Para que este facto possa acontecer é necessário fidelidade à tradição, ao passado, a tudo aquilo que foi negado pelo colonizador, e deve ter como fim último o bem da comunidade. “O homem iniciado à tradição aprendeu a renunciar ao seu próprio egoísmo e aos seus medos, para dedicar-se ao bem da comunidade, no qual apenas encontra o seu sucesso, o seu significado e a sua satisfação” (BONO: 2014, 111). Assim todo delineamento feito pelo dominador para com o negro serviu apenas para facilitar o seu domínio, a sua exploração, com vista a humilhá-lo, isto é, “reduzi-lo a zero”.

⁵ Convém referir que a História de África regista que este povo é um dos mais importantes da África Ocidental (Ghana).



A leitura a fazer do *mntu* deve assentar-se na valorização da pessoa humana. “Pensar o homem diferentemente de como o interpreta a razão dos dominadores, que o vê como um ser abstraído da comunidade e da história, um ser egoísta, produto de uma ontologia assassina, niilista, totalitária, a mesma que impôs ao *mntu* as suas definições, abatendo todas as resistências” (BONO: 2014, 112). A ontologia colonialista deverá ser desmistificada. O *mntu* que foi esvaziado não deve continuar neste vazio de si, sem conhecer as suas origens. É necessário atribuir ao *mntu* nomes significantes, que ligam o *mntu* ao cordão umbilical dos antepassados. Tudo que ele fizer ou disser deve concretizar-se no quotidiano: “trabalho, sentimentos, necessidades, desejos... que são os âmbitos nos quais se compreende o ser” (BONO: 2014, 112). O seu discurso deve demonstrar esta abertura ao outro, pois o *mntu* é consciente de que ele não vive para si, mas para a comunidade. “Trata-se de uma universalidade concreta, que não é uma ideia, mas é o mundo, é plural, é um processo, praxis universalizante e não qualidade atribuível às noções e aos seres” (BONO: 2014, 113).

A pessoa, o *mntu*, no planeta terra, é um outro com direitos e deveres que todos devem respeitar e defender independentemente do lugar no qual a pessoa nasce e se desenvolve. O perigo que se encontra quando se perde tal consciência é o enfraquecimento da dignidade da pessoa humana.

A ideia de unanimismo, uniformização cuja finalidade é pôr fim as diferenças torna pobre a humanidade. As pessoas não devem ser julgadas como sendo superiores ou inferiores devido aos factores económicos, culturais, etc., estes, por sua vez, são os que enriquecem a humanidade e ajudam o homem cada vez mais a compreender que ele é um ser em relação, e a construir um projecto de humanidade.

A partilha, o diálogo e a interajuda poderão permitir ao homem erguer o edifício do humanismo onde todos serão chamados a entrar e fazer parte.

O *mntu* é detentor de valores tais como: o valor da relação e da participação na vida da comunidade, a prevalência do bem comum, onde os interesses pessoais submetem-se aos interesses da comunidade, como fundamento da sua ética, a consciência de pertença na grande família, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito pela vida enquanto bem maior, o respeito pelos mais velhos, etc. Estes valores eram transmitidos durante o processo de iniciação. A pessoa ao ser iniciada aprende os segredos da comunidade, os fundamentos da sabedoria tradicional que eram transmitidos oralmente através de contos e provérbios. Estes constituem uma autêntica



doutrina de lei, um conjunto de normas éticas que posteriormente irá normalizar a vida em comunidade. O iniciado deverá aprender a comportar-se, a saber como resolver um certo problema, a governar a sua casa, etc.

O *mntu* é consciente da moralidade dos seus actos, ele sabe distinguir o bem do mal. Esta distinção baseia-se nas leis da natureza: tudo aquilo que promove a força vital é bom e o que o deprime é mal.

O povo zulu (África do sul) tem um aforismo que diz “Uma pessoa é pessoa com outra” ou *umuntu ngumuntu ngabanye* (somos uma pessoa através dos outros) (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200). Desta forma, podemos afirmar que o ser pessoa, o alcance da sua plenitude e dignidade passa necessariamente pela comunidade.

Na concepção de pessoa para o bantu podemos encontrar uma terceira relação, isto é, não somente os outros, mas também há um Outro que demarca os limites entre os seres finitos e infinitos: “Pessoa é aquele que antecipa no presente a sua verdade, na abertura aos outros e ao Outro, sob mediação dos antepassados. Sem esta abertura/antecipação aos outros não existe pessoa verdadeira, apenas um indivíduo (homem) que vive (vida vivida, mas não autêntica) sem verdade” (BONO: 2014, 216). Há crenças em África segundo as quais os antepassados interferem na vida dos vivos e, a autenticidade de uma vida passa pela relação com os mesmos mediante ritos: nascimento, alembamento, morte, etc.

Assim podemos concluir que a concepção de pessoa que se abre aos outros e ao Outro realiza a ideia de pessoa, isto é, concretiza a pessoa diferentemente do conceito ocidental de pessoa cujo fundamento é o *cogito ergo sum* fechado a tudo. É uma pessoa apenas teórica e não existencial como a pessoa africana (*bantu*) que assenta o seu ser na comunidade na medida em que se relaciona com os demais membros da comunidade, pessoas-em-comunidade. A pessoa só é na medida em que interdepende com os demais membros da comunidade: vivos e mortos. É na comunidade onde a vida tem sentido. Apesar da influência que esta perspectiva tem experimentado, pois muitos já não pensam desta forma (Gyekye). Há decisões tomadas fora da comunidade.

Perante esta dicotomia, uma questão se levanta: que fazer? Que caminho a seguir perante um mundo global, onde os valores africanos estão também aí, onde a família é vista na grande comunidade? Família alargada ou restrita (proposta do ocidente)?

Responderemos fazendo recurso a Eboussi Boulaga “(re)partir da tradição liberta do folclore e do essencialismo, saber distinguir os rostos das máscaras; construir o discurso para si e para o outro com vista a construir uma universalidade concreta que



não é já dada, mas em construção, para cuja construção o *Muntu* pode e deve contribuir” (apud BONO: 2014, 231).

Para ser *muntu* era necessário acumular determinados valores e virtudes tais como: “da bondade, da honra, e dos valores da justiça, da paz e da solidariedade familiar” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 188). Independentemente dos valores referenciados serem universais, o *muntu* as concebe tendo em conta o seu mundo-da-vida. Como já fizemos referência, o africano revela o forte sentido da comunidade em detrimento do individualismo.

Outro aspecto a reter é que os princípios morais submetem-se ainda a um outro princípio moral que é o do benefício da comunidade, se este não for benéfico para a comunidade, mas apenas para alguns não terá aprovação. Já a nível do direito positivo tal facto não acontece, muitas leis são aprovadas, mesmo que, a comunidade não se reveja nas mesmas, no caso de Angola, A Lei Geral do Trabalho.

A concepção *muntuista* aproxima-se da *ubuntuista* cujo fundamento é “o respeito fundamental pela natureza humana no seu todo” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200). Isto é, “o ideal de *ubuntu/botho* corresponde ao ideal espiritual comum através do qual todos os povos negros a Sul do Sara conferem significado à vida e à realidade” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Assim, o conceito e a prática *ubuntuista* apresentam-se como o outro rosto de *muntuismo*, isto é, da solidariedade humana africana. Este conceito, a sua tradução não alcança a expressão prática do seu significado, contudo pode-se compreender que, para o *muntu*, a verdadeira humanidade é alcançada através dos outros. Desta forma, o conceito traz consigo um forte sentido de respeito pela dignidade da pessoa humana.

O *ubuntuismo* é enfatizado por Yvonne Makgoro: “[...] o seu valor foi encarado como fundamento para uma moralidade da cooperação, da compaixão, do comunalismo, da preocupação pelos interesses do respeito colectivo, do respeito pela dignidade do indivíduo colocando a tónica nas virtudes dessa dignidade no quadro das relações e práticas sociais” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 189). O *ubuntuismo* é um “princípio que fomenta a responsabilidade e solidariedade sociais, o dever de assistência, as virtudes de sensibilidade, do altruísmo e da devoção ao dever e a ideia de uma sociedade ancorada na justiça e na igualdade” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 191).

Os conceitos anteriormente apresentados devem ser concebidos na prática africana, ou mundo-da-vida africana, caso contrário, passam apenas a ser *factus vocis*. Quer a justiça como a igualdade aqui evocada, inserem-se na concepção comunitária da pessoa.

Como características do *ubuntuismo* ressaltamos os seguintes valores que substanciam a análise:

Justiça; o respeito pelo indivíduo e a propriedade; a tolerância; a compaixão; e sensibilidade para com os idosos, os deficientes e os menos privilegiados; restrições claras a nível do matrimónio e das relações sexuais; a obediência inabalável aos adultos, aos pais, às pessoas mais velhas e à autoridade; a cortesia, a confiabilidade, a honestidade e a lealdade. Essas características aplicam-se a todas as sociedades, divergindo apenas nas suas manifestações (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Este é o legado que a África passará para o mundo – a moralidade sem norma, mas que reside na vida. Em suma o mundo-da-vida africana encontra-se na afirmação de Koka:

Permite-nos, enquanto indivíduos inseridos numa comunidade, sentir, ver e reconhecer o nosso “ser”: a nossa própria existência, os nossos esforços, os nossos êxitos e fracassos, os nossos interesses, as nossas ambições e aspirações, nos outros membros da comunidade. Nós (os indivíduos) e a comunidade fundimo-nos em cada um de nós (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Este pensamento vem reforçar o que fomos dizendo ao longo de trabalho.

O ser pessoa analisado até aqui, materializa-se tendo em observância os valores que em seguida apresentamos.

- a) Compaixão: É certo que este valor está presente em todos os povos e culturas. Contudo o mesmo diferencia-se de povo para povo na sua vivência. A compaixão para o *mntu* é um valor relevante, sobretudo nas comunidades rurais. Este valor permite unidade entre as pessoas. De acordo com Teffo “manifesta-se através do desejo das pessoas de saírem de si próprias, alcançando assim a auto-realização. Ao darem, recebem” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 201). Há uma relação intrínseca entre a compaixão e o humanismo do *mntu*. Este não se compadece especificamente com aquele que está próximo de si, o membro da sua comunidade, mas com qualquer indivíduo. Devemos sempre estender a mão ao outro. Este gesto demonstra uma saída do eu para o outro a quem

- b) devo abrir-me. Aqui os homens tratam-se com humanismo e não como meros objectos úteis à satisfação de necessidades. Nos momentos cruciais da existência humana: óbito, alembamento, etc. são os outros os verdadeiros actores da minha situação. Pela compaixão o *muntu* ajuda o outro de forma altruísta. O informante INP questionado a respeito da natureza desta solidariedade, ele disse que era natural e reforçou ainda, dizendo que era divino. Esta solidariedade não se aprende nem se analisa, não tem explicação, diz-se apenas: “É melhor faltar dinheiro do que familiares”. Esta compaixão não é apenas intra-clânica é também extra-clânica. Mesmo nos nossos dias tal facto ainda se verifica até nas grandes cidades. O *mukongo* não dorme na sua casa quando o vizinho tem problema. Esta motivação é apenas natural.
- c) O respeito pelos mais velhos: os séculos representam um autêntico manancial de conhecimentos e experiências, a partir dos quais é possível dar resposta aos problemas existenciais. Segundo o nosso informante INP, o respeito na sociedade congo é uma qualidade que todo *mukongo* deve observar sob pena de pesadas sanções. Na sua aplicabilidade devia ter-se em conta a idade, o sexo, o estatuto social, etc. A reverência feita de um jovem a uma idosa é diferente daquela feita a um mais velho. Ao entregar uma coisa deve juntar a outra mão, diz-se “entregar com duas mãos”, isto porque a própria comunidade espera algo daquele que entrega, o respeito. Ao falar com um mais velho não se deve ficar em pé, adopta-se uma posição e paz, porque na compreensão deste povo falar com o adulto em pé, o adulto pode inferir que o jovem quer agredi-lo, por isso deve ajoelhar.

Para Teffo,

A noção de respeito pelos mais velhos pressupõe uma panóplia de redes sociais que interagem sob diversas formas com base em relações mútuas entre os mais jovens e os mais velhos, entre indivíduos que ocupam posições elevadas e inferiores em qualquer hierarquia, entre os membros da unidade social mais reduzida de uma comunidade (uma família), etc. (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 205).

Os séculos não são apenas os detentores do saber, mas também autoridades inquestionáveis na transmissão da mesma sabedoria. Todos os mais velhos? Certamente que não. Como tratamos anteriormente há homens crescidos, mas continuam crianças, independentemente de ter o cabelo branco. Os mais velhos são os verdadeiros educadores, aqueles cuja educação transmitida/recebida é inquestionável, pois resulta da experiência vivida.



Por esse motivo todo acto praticado por uma criança, ou adolescente a responsabilidade é sempre atribuída aos pais, pois são eles que não educaram a criança, ou o adolescente.

Ao jovem e à criança são transmitidos fundamentalmente alguns valores que a comunidade acha pertinente, no sentido de responder às exigências da comunidade: o respeito, a obediência⁶, a hospitalidade, a honestidade, o trabalho, o uso de expressões correctas, etc.

A comunidade deve preocupar-se em inculcar às crianças e aos adolescentes estes e os demais valores para o bem-estar da comunidade e da pessoa.

Há expressões que não devem ser pronunciadas por que ofendem a comunidade. Entre os mais velhos a criança deve ser prudente ao falar. Era proibido dizer, por exemplo, “vou à casa de banho”. Por que esta proibição? O nosso INP1 disse-nos que se fundamenta naquilo que se faz naquele lugar, o que é algo pessoal e íntimo. Para tal facto usava-se outras expressões, como: “vou atrás da casa”. Falar sem atitude correcta pode conduzir o indivíduo a perda da reputação.

É necessário prudência na escolha das palavras a serem usadas no diálogo com os mais velhos. Deve haver polidez nas expressões usadas. Nem toda palavra deve ser usada num dado contexto, isto devido a carga emotiva que transmite.

No diálogo do *muntu* aparecem honoríficos por forma a marcar o discurso que indica o respeito pelos mais velhos. Por exemplo diz-se correctamente, *Ngana soba* em vez de *soba*. Esta expressão *ngana* indica o respeito que se tem pela pessoa. Dizer apenas: pai, mãe, avô, avó, tio, tia, não existe nas línguas dos *ahombe*. Há sempre um determinante: nosso pai, *tatetu*, nossa mãe, *mametu*. Não se trata de qualquer mãe, pai ou avô, mas a minha mãe, o meu pai, ou o meu avô. Aquele membro do qual tenho a consciência de pertença. Que fundamenta a razão da minha existência.

Este respeito não se verifica apenas a nível do discurso verbal, mas também a nível do discurso não-verbal, nos gestos. O *muntu* não cumprimenta o outro e, sobretudo o mais velho, apenas com u'a mão, mas com as duas onde a outra deve acompanhar a mão que se estende e ainda inclina-se o corpo para frente, fazendo uma reverência. Este gesto se repete quando se oferece algo ao outro, há vezes que devemos ajoelhar à pessoa que se oferece algo. Como sinal de respeito, quando alguém está a falar consigo é necessário respondê-lo, se não de forma verbal, deve fazê-lo de forma gestual aceitando com a cabeça, como forma de atenção ao interlocutor.

⁶ Diz o provérbio “*wabelesela wa dia*” Quem é obediente come.

De acordo ao INP, a saudação nas mãos não existia na comunidade congo. Porque o *mukongo* temia que pela saudação pelas mãos retirava-se a força pessoal e a mão era também fonte de contaminação de enfermidade. Assim, quando alguém se encontrava com o outro, a saudação era oral. Eles usavam o já referido *mahezo*, que para o *mukongo* é, *kudikunda* ou *kukikunda*. De joelho começava-se a declamar tudo que aconteceu desde o último encontro.

- d) A hospitalidade: O comunismo africano está presente na vida deste, apesar da crítica que Hountondji tece a este modo unanimista de pensar, mas a nossa perspectiva é que a hospitalidade caracteriza o *mntu*. As preocupações nunca são individuais, mas colectivas. Ninguém realiza um óbito sozinho ou recebe um hóspede e o assume sozinho. É tarefa da comunidade dar de comer a esta pessoa. A dificuldade de um passa a ser da comunidade. Por este motivo os roubos não eram constantes. Porque os membros pensavam que tudo nos pertence, então porque roubar? A propriedade privada era apenas formal.

De acordo com o INP a pessoa, mesmo sendo estrangeira ou comprada, é integrada na família ou clã. Este processo de integração consistia em atribuir-lhe um/a conjugue da família. Assim o estranho passa a ser membro da nossa família. Todos os indivíduos comprados não deviam saber da tal condição, esta era apenas do domínio das pessoas idóneas da família e se mantinha em segredo. Os comprados adquirem o clã do pai.

- e) A educação virada para outro: Como já abordamos o *mntu* só é, mediante a sua inserção na comunidade onde poderá realizar-se.

A educação tradicional está fundamentalmente virada para o outro.

Hoje experimentamos uma crise na educação, e a questão que se levanta é: por que a ineficácia do sistema de educação? Muitas são as causas, mas nada se faz para mudar o quadro – crianças que não respeitam os adultos, adultos com procedimentos que não servem para educar as crianças, abortos constantes, em suma a dignidade da pessoa humana é colocada em causa no tempo da educação formal⁷, contudo na educação informal havia mais compromisso com a causa alheia.

Uma constatação feita nos programas de ensino pré-universitário, em Angola não se identificou de forma clara os objectivos educativos, apenas os objectivos gerais.

⁷ A educação formal pode ser resumida como aquela que está presente no ensino escolar institucionalizado, cronologicamente gradual e hierarquicamente estruturado, a que tem lugar nas escolas colégios e instituições de ensino superior, tendo currículos e regras de certificação claramente definidos. A educação não formal, porém, define-se como um processo de aprendizagem social, que normalmente, se realiza fora dos quadros do sistema formal de ensino onde a criança, o jovem adquire e acumula

Como educar um homem cuja preocupação é apenas o saber fazer e não o saber ser e estar? Há uma grande preocupação com a instrução, mas não com a educação. São estes “motoristas, médicos, economistas etc, bons profissionalmente, mas sem compromisso com o outro”. Sabe fazer, mas não sabe ser nem estar.

No tempo colonial nem todos tiveram acesso a educação formal, mas constituíram boas famílias a nível da preocupação com o outro. Gostaríamos de advertir, que com isto não queremos dizer que, não havia alguns casos em que o outro era marginalizado, só que, estes eram casos isolados e de extrema realização. Hoje por coisas mínimas, que podem ser resolvidas pacificamente, o outro é morto.

Na comunidade tradicional a educação não era apenas tarefa dos pais, mas de toda a comunidade⁸: “O processo de inculturação (*okulonga olondunge*) é processual e é da responsabilidade de toda a comunidade, de modo particular da responsabilidade de todos os adultos dentro da estrutura da família alargada para com as crianças e adolescentes dessa mesma estrutura. Deste modo, todo e qualquer adulto, em todo e qualquer momento e lugar pode e deve intervir imediatamente em todo o momento e lugar para reprimir nos adolescentes as atitudes julgadas erradas ou menos correctas ou para lhes indicar formas de um comportamento socialmente correcto” (KUNDONGENDE apud MALUMBO: 2013, 53). Se afirmamos “*mona akuetu mona ie*” este facto não vale apenas para dar de comer, mas também para educar. A educação na sociedade congo era muito rígida⁹ não permitia alguém roubar, prostituir-se ou praticar qualquer tipo de delito. Não havia prostituta, não só porque a poligamia era institucionalizada, mas também porque quem praticasse a prostituição era severamente penalizado.

Se encontrases o filho do outro a fazer algo de errado, qualquer membro da comunidade pode adverti-lo e depois fazer chegar a informação aos progenitores, que por sua vez irão aceitar a informação e agir em conformidade com o acto praticado. Desta forma, havia muitos agentes de educação na comunidade. A criança, o jovem era prudente nas suas acções. Este facto não se verifica nos nossos dias devido a dimensão das comunidades e, sobretudo devido as liberdades muito mal concebidas.

⁸ Diz o provérbio: “Para educar uma criança é preciso uma aldeia”.

⁹ Na sociedade congo havia normas rígidas resultantes de hábitos de vida. Essas normas eram ditadas pela sociedade cuja finalidade é tornar possível a vida em comunidade. A pena era aplicada quando a pessoa era *reincidente*. Em caso de morte, adultério ou roubo, praticado uma ou duas vezes, o indivíduo devia pagar multa, mas se repetisse mais vezes em caso de morte ele e a sua família eram obrigados a cavarem um buraco depois o malfeitor entrava no mesmo e os parentes o sepultavam. Esta prática era o último recurso encontrado em caso de reincidente. Toda esta cerimónia era feita numa praça pública, onde os demais entoavam hinos enquanto a família enterrava o seu ente querido. Segundo o informante INP1 esses casos eram raros.

No passado a mãe¹⁰ desempenhava verdadeiramente o seu papel de ser agente de educação, o que não acontece nos dias de hoje, pois ela também está inserida no mercado de trabalho, relegando a tarefa de educação de menores a outros menores. A preocupação da comunidade tradicional na educação da mulher residia no axioma: “Quem educa uma mulher educa uma comunidade”. Actualmente, os pais valorizam em demasia o trabalho esquecendo o seu papel de educador.

Na escola da vida¹¹ o adolescente aprendia todos estes aspectos. Na *evamba* entre os *ovimbundu*, *etanda* ou *ekwendje* para os *nyaneka khumbi*, *mukanda* para os *Côkwe*, Luvale e *Ngangela* e finalmente *mwanda* para os *ambundu*, os rapazes aprendem os principais mistérios da vida. Os jovens após este exercício voltam para o convívio familiar com outro estatuto, o de pessoas adultas independentemente da idade. Eles são chamados a observarem rigorosamente tudo que aprenderam na escola da vida. Este processo de educação tradicional não está reservado apenas aos meninos, as meninas também têm uma escola onde aprendem as normas da vida enquanto mulher/mãe/esposa/nora/boa dona de casa, etc. KUNDONGENDE apresenta o que as meninas aprendiam:

O respeito pelos mais velhos, autoridades, pais e para com todos os membros da comunidade e sociedade; criar hábitos de ajuda mútua entre pessoas da comunidade; desenvolver e aprender lições de culinária; como cuidar da lida (sic) da casa e a volta desta; acarretar água ao rio; pilar e peneirar a respectiva fuba; lições de educação sexual, higiene corporal; aprendiam lições de futuras noivas e mães, como cuidar dos filhos e do marido; como amar e respeitar o(s) marido(s) e os seus familiares... uma mulher ao chamar seu marido do ambiente dos demais, é seu dever bater as palmas, e o esposo vai ao

¹⁰ Hoje as reflexões à volta dos movimentos feministas tomam proporções cada vez maiores no nosso mundo. A igualdade de género constitui o “hino nacional” destes movimentos. A mulher quer deixar de ser ela, e assumir as características do homem. Será que para contribuir para o bem do outro, a mulher deverá “vestir a roupa do masculino”, creio que não. Ela deve ser ela mesma, com todos os atributos do feminino. Lopes ao analisar esta questão adverte: “A força vital foi erroneamente identificada com a masculinidade. Na verdade, reconhecer os próprios limites, a capacidade de ternura, etc., não são sinais de fraqueza, mas de grande força vital” (apud BONO: 2014, 122). “O homem sem a mulher reduz-se a nada e vice-versa. A África - berço da humanidade – deve oferecer à terçeiromundialidade a sua vocação para a feminilidade, abolindo os costumes tradicionais contrários a esta vocação” (BONO: 2014, 122). Na comunidade *bantu* o alembamento não deve ser considerado venda, mas uma prática que valoriza a mulher em casa do seu marido. Falar em venda de mulher numa África profunda é impensável. Uma mulher que vai à casa do marido sem o alembamento é despersonalizada.

Desta forma urge a necessidade de “uma reeducação do *muntu* para redescobrir a sua dimensão de feminilidade será de grande ajuda na aceleração do processo de libertação da mulher” (BONO: 2014, 123). É necessário que a mulher saiba viver a sua feminilidade, evitando os raciocínios que advogam a ideia de paridade.

¹¹ Entre os *bakongo* a criança ao ir à escola da vida passava por três níveis: *kimpasi* (iniciação, propedêutica), *kinkumbi* (intermédio) e *kinkimba* que corresponde ao nível mais elevado na formação do futuro pai. Outro aspecto narrado pelo INPI é que o indivíduo entrava para a escola da vida com um nome e saía com outro, o nome do programa de vida, da circuncisão. O primeiro podia mantê-lo, mas nos círculos de vida o nome destacado era aquele.

seu encontro sendo título de respeito. É condenável chamar pelo seu nome, mas sim *mukuetu du a mbayi* (irmão não uterino) (KUONONOCA: 2013, 62).

Esta tarefa cabia às tias que velavam pela educação das sobrinhas, após este processo podia falar-se em mulher. Para que tal processo se evidenciasse, era necessário muitos exemplos, experiências, etc. a educação, antigamente, fazia-se, para além da *evamba/mwanda*, no Jango onde os mais velhos contavam estórias da vida do dia-a-dia, narravam contos e tudo que servia para educar.

Segundo KUNDONGENDE, *ondjango (umbundu)* e *côta Tchota (Côkwe)*, *olupale (Kwanhama)* – é um «espaço familiar ou comunitário» onde os mais velhos resolvem os mais diversos problemas da população (os julgamentos, a entronização de chefes, os conselhos, a recepção de visitas, etc); transmitem os valores morais cívicos e histórias da vida comunitária. Tem também sentido de criar bons berços ou boa educação.

Nesses espaços e instituições de sabedoria, os mais velhos contam histórias do percurso da comunidade (origens, relações inter-étnicas, os conflitos, entre os outros eventos mais importantes) e passam os ensinamentos sobre a vida dos antepassados, dos fundadores, despertando e formatando nos jovens a consciência de pertença, solidariedade, de respeito e de assunção dos valores histórico-culturais. Quem mais frequenta este espaço são os homens¹². As mulheres podem participar excepcionalmente quando são convidadas para certos assuntos (KUNDONGENDE apud KUONONOCA, 2013: 58-59).

Se hoje estas instituições de educação já não existem ou não funcionam tendo em conta o estilo de vida urbana que vivenciamos, qual seria então a saída? Os mesmos valores podem ser transmitidos por uma instituição que ainda existe e que é fundamental no processo de educação dos filhos – a família. O que é necessário é potencializar a família. Esta deve primeiro ser considerada como a fonte de todos os profissionais (homens e mulheres) que a comunidade terá. Depois a grande comunidade pode também ajudar. O Estado deverá criar bons espaços nos seus órgãos de comunicação. Vejo nas lojas: *É proibida a venda de álcool a menor de 18 anos*; mas na realidade vende-se álcool a crianças, por quê? Porque ninguém fiscaliza e penaliza, como consequência os pais não podem fazer nada. Aquele trabalho conjunto que se fazia na comunidade tradicional devia fazer-se na comunidade moderna. As

¹² Apenas os homens que foram circuncidados, aqueles que passaram na mwanda ou evamba.

publicidades de álcool, mulheres seminuas, promoção de outros estilos de vida etc. contrariam a promoção da dignidade da pessoa humana.

Ainda é possível retomar à educação tradicional aqueles aspectos positivos, eliminar todos aqueles elementos que em nada dignificam a pessoa humana. Retomar os aspectos virados a educação, sobretudo da mulher, pois ela tem um jeito diferente de transmitir os valores, o ensino das línguas nacionais, pois estes trazem consigo uma visão do mundo, que conhecendo a língua facilmente conhece-se a visão do mundo destes povos, a sua filosofia de vida, moral, etc.

Se pretendermos uma sociedade angolana a caminhar para o estabelecimento de relações cada vez mais humanas é necessário retomarmos aos nossos valores tradicionais nos seus aspectos de alteridade.

Como relacionar estes aspectos do muntuismo com a perspectiva levinasiana do outro?

O ser do *muntu* só tem razão de ser na presença do outro, no seu rosto, olhar etc. o *muntu* afirma “Eu sou porque nós somos”. O meu ser depende do outro. A sua presença é imprescindível para a realização do eu, como afirma Ngoenha: “O ser sem o outro ou sem alteridade não tem sentido; o sentido está na partilha de «um comum»” (NGOENHA: 2013, 135). O *muntu* deve esforçar-se para integrar-se na comunidade com o seu fazer em benefício dos outros, pois só este fazer o tornará pessoa. O *muntu* não é absorvido pela comunidade, mas ele deve estar a serviço da mesma. A pessoa é aquela que está com os outros, juntos, a realizar acções comuns, benéficas para a comunidade. Atenção o viver juntos não faz a comunidade, mas as minhas acções devem conformar-se com a mesma. Na comunidade o outro não se perde porque tem o *kanda* (tribo) tem a sua identidade, ou seja, a subjectividade levinasiana. Desta forma, pensamos que há uma relação entre o muntuismo e a perspectiva levinasiana do outro.

Poderíamos concluir que perante a crise antropológica, o *bantu* aposta na valorização da pessoa humana como centro da comunidade. O *muntu* pensa que a vida só é possível na comunidade, esta é que, mediante as nossas acções, torna-nos pessoa, sem contudo esquecer a perspectiva ontológica do ser muntu. Assim é pessoa todo aquele que observa os valores para o bem da comunidade – o respeito aos mais velhos, a compaixão, a hospitalidade, a abertura ao sentido do espiritual e transcendente, o sentido da relação e participação comunitária, a concepção do homem nas suas mais variadas dimensões, a crença nos antepassados. Desta forma estaríamos a evitar à perpetuação de uma cultura cuja base é a visão reducionista, egoísta, individualista,

utilitarista da pessoa humana, etc. são valores imperiosos para o bantu. O bantu sabe que necessita dos outros, não há lugar para a marginalização, para o desespero e para a solidão. Todos são necessários, independentemente dos seus acidentes.

Referências Bibliográficas

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*. Paulinas, Luanda, 2006.

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo - A ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea*. Editora educar. Maputo, 2014.

CASTIANO, J. P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Ndjira, 1ª edição, Maputo, 2010.

KUNDONGENDE, João da Cruz. *Crise e resgate dos valores morais, cívicos e culturais na sociedade angolana – um contributo para a inversão dos valores éticos*.

CERETEC, Huambo, 2013

MAKGOBA, Malegapuru William (Org). *Renascença africana – a nova luta*. Trad. *Narrativa traçada*. coedições mulemba e pedago, 2015.

Informante:

Nangu Pululu (Mpululu), 73 anos de idade, natural de Lwidi, Município do Maquele do Zombo, Província do Uíge, actualmente residente em Luanda. No texto será identificado como INP1, Informante Nangu Pululu.

A negritude como movimento e como devir¹Souleymane Bachir Diagne²Tradução por Cleber Daniel Lambert da Silva³

O trabalho de Immanuel Wallerstein (2008) *Universalismo europeu: da colonização de direito de ingerência* narra a história de uma "era imensa" que chega, hoje, ao seu fim e cujo nome mais "adequado", escreve seu autor, seria "era do universalismo europeu" (WALLERSTEIN, 2008, p. 131). Evoquemos sucintamente o tema do livro, recapitulando o objetivo de cada um dos quatro capítulos que o constituem. O primeiro coloca a questão de saber "a quem pertence o direito de ingerência" e examina a maneira pela qual aquilo que Wallerstein chama de "discurso ocidental" - que remonta ao debate, no século XV, entre Las Casas e Sepúlveda⁴ - justificou a intervenção europeia no resto do mundo, em nome de uma pretensa prerrogativa dos seus valores universais em erradicar a barbárie dos outros. O segundo capítulo, em grande parte consagrado a uma análise do livro *L'Orientalisme* de Edward Said⁵, é encerrado com a exigência de livrarmo-nos da postura orientalista pela qual a Europa inventa e essencializa os seus outros, ou seja, "o Oriente" ou "a África", de sermos, portanto, "não Orientalistas" e de engajarmo-nos na tarefa de "universalizar nossos particularismos e de particularizar nossos universais", segundo um processo permanente que há de nos conduzir a "novas mestiçagens e a novas sínteses" - o que "não será coisa fácil", indica Wallerstein (2008, p. 78) com precisão. O terceiro capítulo mostra que a autoridade desse universalismo europeu assenta-se no universalismo da ciência e que este último também deve ser submetido ao questionamento. O derradeiro capítulo, quanto a ele, intitulado "*O poder das ideias. As ideias do poder*" tem como subtítulo "*Dar e receber?*" - com um ponto de interrogação. Nesse capítulo de conclusão, Immanuel Wallerstein faz apelo a um verdadeiro universalismo que

¹ A presente tradução para o português foi realizada a partir de sua versão francesa "*La Négritude comme mouvement et comme devenir*" originalmente publicada na revista **Rue Descartes** 2014/4 (n° 83), p. 50-61. DOI 10.3917/rdes.083.0050.

² Souleymane Bachir Diagne é Filósofo e Professor na *Columbia University* - New York, USA.

³ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Bahia, Brasil. E-mail: cleberlambert@unilab.edu.br

⁴ Referência à famosa controvérsia de *Valladolid* que opôs Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573) e que recebeu seu nome em referência à cidade espanhola onde ela ocorreu [N.T.].

⁵ Referência a Edward W. Said, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [N.T.].

sucederia "a era do universalismo europeu". Caracterizando-o como um "universalismo verdadeiramente universal", Wallerstein praticamente não diz qual sua natureza nem seu conteúdo, não podendo mais do que encontrar, escreve ele, uma indicação da direção na qual seria preciso se engajar. Trata-se do "apelo" que foi lançado ao mundo meio século antes por Léopold Sédar Senghor convocando a um "encontro entre o dar e o receber". Wallerstein saúda ainda em Senghor "o híbrido provavelmente mais exitoso da época moderna", ao mesmo tempo um grande porta voz da *Negritude* e servidor, como poeta, da língua francesa na academia, acrescentando que essa hibridez faz dele precisamente "a pessoa em melhor lugar para lançar um tal apelo" (WALLERSTEIN, 2008, p. 124). Certamente, não é fácil imaginar um mundo onde cada um daria e receberia. Entretanto, é nessa direção que se encontra o caminho rumo a um universalismo realmente universal ou, parafraseando Senghor, um humanismo do século XXI.

Estamos diante, portanto, de uma leitura da *Negritude* e de Senghor distinta daquela, amplamente aceita, que neles enxerga um essencialismo a tal ponto feroz em sua oposição à negação colonial que ele não seria, no final das contas, senão uma aceitação e uma retomada da essencialização européia. Pensando nas identidades múltiplas de Senghor e na significação de sua filosofia como caminho rumo a sínteses capazes de produzir um novo universal, a questão de Wallerstein resulta, com efeito, de uma leitura do movimento da *Negritude* que o toma enquanto tal, quer dizer, precisamente como um movimento que é preciso apreender a partir de sua referência a uma civilização do universal fundada sobre a hibridação. É preciso, igualmente, apreendê-lo a partir do movimento contínuo de sua constituição, que se dá através do diálogo, entre outras coisas, com aquilo que Senghor chamou de "as novas revoluções filosóficas", as quais contribuíram para "as novas revoluções científicas", para a emergência de um "novo método", para uma nova maneira de pensar e de viver com a qual precisamente a *Negritude* coincide.

A revolução filosófica bergsoniana como saída do etnologismo

É fundamental pensar a *Negritude* através do movimento de sua criação contínua, o qual tem início no fim dos anos trinta e não cessou, a partir de então, de ser retomado e aperfeiçoado, de ser abjurado, às vezes, em um processo aberto, para o qual até mesmo a última entrevista que Aimé Césaire teve com Françoise Verges - e que deu origem ao livro *Negro eu sou, Negro permanecerá* - não coloca outro termo senão a morte daqueles que criaram e conduziram esse movimento. Senghor reconheceu isso

diante da sua biógrafa Janete Vaillant: seu pensamento desdobrou-se ao longo dos anos em contradições que somente o tempo permitirá entrar em uma certa "simbiose". Atentar-se-á que Senghor, que sabe o peso das palavras, fala então de "simbiose", ou seja, de uma síntese viva que mantém as contradições ao mesmo tempo em que as inscreve em uma mesma totalidade.

A linguagem essencialista de Negritude é certamente inegável, mas o movimento torna possível ao mesmo tempo e continuamente sua própria desessencialização⁶. No fundo, é a leitura dela feita que petrifica a Negritude em citações freqüentemente não datadas que esgotariam de uma vez por toda sua significação. "Assim, ignora-se facilmente que a famosa e surpreendente fórmula - um alexandrino, é claro -, onde Senghor contrastou "emoção negra" e "razão helênica"⁷, está presente no primeiro ensaio publicado (1939) pelo autor, o qual não cessará, posteriormente, ao longo de toda sua obra teórica, de corrigi-la e reescrevê-la... Contribuiu enormemente para essa leitura que fixa e imobiliza o prefácio que Sartre ofereceu, em 1948, à antologia dos poetas negros publicada ao final da guerra por Senghor, intitulado "Orfeu Negro", o qual fez desta última o Manifesto da Negritude. É esse prefácio, com efeito, que decidiu, como se a Negritude (então essencialmente poesia) já estivesse definida e concluída, que ela deveria ser compreendida como a resposta integral à essencialização racista colonial, partilhando com ela a mesma linguagem essencialista, antes da superação dialética próxima de seu face a face imóvel. Assim, Sartre considerava-o como um "racismo anti-racista", expressão prática para justificar que tudo se reúne e se resolve, no final das contas, na dialética hegeliana-marxista, mas certamente uma expressão não desejada pelos "pais fundadores" de uma Negritude que era definida, antes de qualquer coisa, por sua perspectiva de um mundo híbrido não em razão dos acidentes do encontro, mas em razão da compreensão advinda de que a hibridação é um *dever-ser*.

Inicialmente, é preciso atentar para aquilo que é chamado de "arte negra", mas também para a etnologia francesa em formação. Arte negra porque, quando Senghor chega a Paris para seus estudos superiores no final dos anos 20, ela estava em voga e era reconhecida, em particular, pelos artistas e poetas que inventaram e criaram o século XX, reconhecendo uma contribuição essencial da África para a arte dos novos tempos.

⁶ Eu evoco, nesse sentido, em meu livro sobre Senghor (DIAGNE, 2007) a figura de Penélope que desfaz à noite o que ela costurou ao longo do dia.

⁷ "A emoção é negra tal como a razão é helena" (SENGHOR, 1964, p. 24).

"O que o homem negro aporta", título do primeiro ensaio de certa amplitude de Senghor, significa, então, primeiramente, o seguinte: uma filosofia da arte africana, uma reflexão sobre as significações e os valores que ela carrega. A Negritude, em seus diferentes aspectos, sempre foi uma estética. Desde esse primeiro escrito até as reflexões sobre o socialismo africano. Lembremos, brevemente, que artistas como Picasso realizaram, no início do século, o encontro entre suas pesquisas e as novas formas que as máscaras e esculturas africanas expostas em Paris, no Museu da Praça do Trocadero, apresentaram. Lembremos ainda que seu amigo, o poeta Guillaume Apollinaire, exigiu, por diversas vezes, em diferentes artigos em jornais, que esses objetos batizados de "fetiches" fossem transferidos para o Louvre, onde poderiam ser expostos como arte e subtraídos, assim, à simples curiosidade etnográfica de alguns que seriam atraídos ao lugar que viria a se tornar o "Museu do Homem".

Há ainda a etnologia francesa que se constitui após ter permanecido atrasada em relação a antropologia britânica. Assim, está bastante presente a figura de Lévy-Bruhl e os conceitos que ele coloca em circulação, tais como aqueles de "mentalidade primitiva", "pré-logismo", "lei de participação". Esta última é, por assim dizer, o outro do princípio de contradição. É preciso lembrar, a esse propósito, de qual trajetória conduz Lucien Lévy-Bruhl à etnologia. Ao escrever *A moral e a ciência dos costumes*, ele é, antes de tudo, filósofo. Para compreender o que o leva à etnologia, consideremos sua oposição à tese presente nesta citação de M. Cantecor, feita por ele, no prefácio de 1927 (terceira edição) de seu livro:

Como os cientistas acreditam, escreve M. Cantecor, não estar obrigados a levar em conta, para decidir acerca da verdade, opiniões dos Patagônicos ou dos Esquimós, talvez seja a ocasião de acabar também, de uma vez por todas, na moral, com as questões sobre selvagens (LÉVY-BRUHL, 1903, p.11)

Ao que Lévy-Bruhl responde:

A ciência dos costumes tem, precisamente, por objeto, o estudo da realidade moral, que, apesar do preconceito contrário, não nos é mais conhecida, antes da análise científica, do que a realidade física. Para alcançar essa finalidade, ela não tem melhor instrumento do que aquele constituído pelo método comparativo, e as "questões sobre selvagens" são tão indispensáveis para constituição dos diversos tipos sociais quanto o são o estudo dos organismos inferiores para a fisiologia humana (LÉVY-BRUHL, 1903, p. 11).

Trata-se, então, para Lévy-Bruhl de dizer que:

A variabilidade das obrigações no tempo e a diversidade das morais nas diversas sociedades humanas são um fato ao qual se deve conformar (...) aqueles mesmos que admitem uma moral natural, idêntica para todos os homens, confessam que ela não é universal senão em potência, e que, na verdade, as civilizações sendo diferentes, suas morais também o são (LÉVY-BRUHL, 1903, p. 23).

Ele se dirige, então, à etnologia para constatar a variabilidade e a diversidade humana. E compreender a singularidade de um "nós", de uma "humanidade européia", através do reflexo das "questões sobre selvagens", no plano epistemológico e não mais moral, constituirá o estudo "das funções mentais nas sociedades inferiores". Dessa maneira, com Lévy-Bruhl, desenvolve-se uma etnologia que se apresenta, imediatamente, como ciência do diferente e como fabricação da diferença. A lição do Montesquieu das *Cartas persas* foi esquecida, apesar de dizer que se vê sempre a diferença porque *se quer* vê-la. Portanto, a uma humanidade européia, encarnação da Razão e das leis do pensamento lógico, será exibida uma humanidade completamente diferente caracterizada por uma mentalidade pré-lógica, não funcionando segundo os princípios de identidade, de contradição e de terceiro excluído, mas segundo uma lei dita de *participação*.

Realçaremos, acerca disso, que é preciso, talvez, dizer sistematicamente "o primeiro Lévy-Bruhl" e que este última mudará sua maneira de compreender em seus *Cadernos*, publicados de maneira póstuma. Senghor, mergulhado na etnologia nos anos em que foi professor em Tours, na França, e atento à lição trazida pelas artes vindas da África, fala a linguagem lévy-bruhliana, em particular aquela da "razão participativa", em oposição àquela analítica. Entretanto, é preciso evitar ver em seu pensamento, como o fizeram seus críticos, uma simples apropriação das teses diferencialistas, e mesmo separatistas, de Lévy-Bruhl. É o caso do panfleto *Negritude e negrólogos* de Stanislas Adotevi. Em suma, Senghor revelar-se-á cada vez mais bergsoniano e cada vez menos lévy-bruhliano. Se ambicionamos estudá-la em seu movimento e na diacronia e não vê-la integralmente reduzida a fórmulas essencialistas e diferencialistas, veremos na evolução de sua filosofia uma orientação rumo a um pólo bergsoniano retomar e reorientar a linguagem lévy-bruhliana. Lá onde esta última exprime uma etnologia do radicalmente outro, que divide a humanidade em humanidades diferentes, segundo sua estrutura mental, o bergsonismo é a filosofia de uma só e mesma humanidade, idêntica em suas funções cognitivas e convocada rumo à sua completude através da realização

de um desenvolvimento pleno e igual das duas direções seguidas pela atividade consciente. Lá onde Lévy-Bruhl vê na maneira de pensar segundo a lei de participação um análogo funcional da cognição racional característica da humanidade européia, Bergson ensina ao humano a procurar por uma ponte rumo ao "ser completo e perfeito" que ele deve se tornar: igualmente inteligência e intuição. Quando Lévy-Bruhl diz "nós", seu objetivo é construir uma humanidade européia diferente daquela da mentalidade primitiva. Quando Bergson diz "nós", ou "a humanidade a qual nós pertencemos", ele compara o estado atual desta última a esta humanidade ideal. Em todos a atividade consciente, segundo as duas direções da inteligência e a intuição, possui a mesma natureza. Por enquanto, nós, a humanidade, procuramos atingir nosso pleno equilíbrio, conduzidos que somos, sobretudo, pela inteligência, a faculdade que separa, enquanto a intuição, ou a faculdade sintética, não brilha ainda com sua plena luz, capaz de iluminar nossa destinação humana. Penso, com isso, evidentemente nesta passagem de *A Evolução criadora*⁸ onde Bergson evoca "uma humanidade completa e perfeita que seria aquela onde essas duas formas de atividade consciente atingiriam seu pleno desenvolvimento".

O que diz Senghor, em suma, é que a inteligência sintética, a inteligência que não separa, é aquela que se revela nas artes africanas que lhe dão sua mais alta e mais intensa expressão. Nesse domínio, e porque, como diria Bergson, um "interesse vital

⁸ "No ser humano, a consciência é sobretudo inteligência. Ela poderia, ela deveria, parece, ser também intuição. Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição avança na própria direção da vida, a inteligência avança no sentido inverso e se encontra, desse modo, naturalmente em conformidade com o movimento da matéria. Uma humanidade perfeita e completa seria aquela em que essas duas formas da atividade consciente atingiriam seu desenvolvimento pleno. Aliás, pode-se conceber diversos intermediários possíveis entre essa humanidade e a nossa, correspondendo a todos os graus imagináveis da inteligência e da intuição. Nisso reside a parte da contingência na estrutura mental da nossa espécie. Uma outra evolução poderia conduzir a uma humanidade ou ainda mais inteligente, ou mais intuitiva. Com efeito, na humanidade da qual fazemos parte, a intuição é quase completamente sacrificada em nome da inteligência. Dir-se-ia que, a fim de dominar a matéria e de se dominar a si mesma, a inteligência necessitou esgotar o melhor de sua força. Nas condições particulares em que se deu, esse domínio exigiu que a consciência adaptasse-se aos hábitos da matéria e concentrasse toda sua atenção sobre eles, em resumo, determinasse-se mais especificamente como inteligência. No entanto, a intuição está presente, mas vaga e, sobretudo, descontínua. Trata-se de um candeeiro quase apagado, que não se intensifica a não ser de tempos em tempos, apenas por alguns instantes. Mas ela se intensifica, em resumo, lá onde um interesse vital encontra-se em jogo. Sobre nossa personalidade, sobre nossa liberdade, sobre o lugar que nós ocupamos no conjunto da natureza, sobre nossa origem e, talvez, também sobre nossa destinação, ela projeta uma luz vacilante e tênue, mas que nem por isso deixa de perpassar a obscuridade da noite em que a inteligência deixa-nos. Dessas intuições evanescentes, e que não ilumina seu objeto a não ser de tempos em tempos, a filosofia deve se apropriar, primeiramente para mantê-las vivas, em seguida para dilatá-las e, assim, combiná-las umas com as outras. Quanto mais ela avança nesse trabalho, mais ela compreende que a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência talha-se através de um processo imitador daquele que engendrou a matéria. Assim aparece a unidade da vida mental. Não podemos reconhecê-la a não ser nos instalando na intuição para, a partir dela, ir até a inteligência, pois jamais passaremos para a intuição a partir da inteligência" (BERGSON, 1907, p. 180-181).



esta em jogo", a emoção torna-se negra. É dessa maneira bergsoniana que Senghor se aproxima, ao longo dos anos e dos textos, no momento em que ele revê a significação de sua primeira fórmula, de uma analogia, é verdade, que diz que a emoção é para as obras africanas, em particular para a escultura, aquilo que a razão, o *logos* ou antes a *ratio*, é para a estatuaría grega e romana.

O “negro” como categoria estética

Senghor e Cesáire são obcecados pela noção de uma “civilização do universal”, que será referida, pelo primeiro, “como a obra comum de todos os continentes, de todas as raças, e de todas as nações” (SENGHOR, 1993, p. 108). Essa é uma expressão de Pierre Teilhard de Chardin, o qual, para o filósofo senegalês, leva adiante, segundo sua própria via, a revolução filosófica bergsoniana. Construir uma obra comum a fim de que à hominização suceda-se verdadeiramente “a humanização da terra”, esse é para Senghor, discípulo de Teilhard de Chardin, o caminho rumo ao universalismo realmente universal. O universal é o que essas diferentes faces da aventura humana, que são as culturas, produzem, sendo todas, ao mesmo título, sua expressão. O universal não é a natureza própria de nenhuma civilização, ele não é em particular, o outro nome daquilo que seria o *télos* próprio da Europa que Husserl invocava. Husserl, justamente, em sua conferência de Viena, sobre “*A crise da humanidade europeia*”, afirmava que a sua destinação única e singular conferia à Europa a missão de europeizar o resto do mundo quando ela mesma, por essa mesma razão e somente à condição de esquecer-se a si própria, não poderia “indianizar-se”, por exemplo. Dessa maneira, escreve Senghor, que nós tenhamos entrado agora na era da civilização do universal (“desde o último quarto do século XX”, segundo ele, em outras palavras, quando com as descolonizações nosso mundo instalou-se, desde então, no pós-Bandung) significa com o devir-europeu do mundo, seu devir-índio, seu devir-chinês, seu devir-negro... É assim que se pode, com efeito, entender proposição seguinte:

Eu acredito, como Jean Paul Sartre, que ‘a Negritude é dialética’; eu não creio que ‘ela dará lugar a valores novos’. Penso, mais exatamente, que na civilização do universal na qual nós entramos com o último quarto do século, a Negritude constituirá, e já constitui (...), um conjunto de contribuições essenciais. Portanto, ela não desaparecerá; ela desempenhará, novamente, seu papel, essencial, na edificação de um novo humanismo mais humano, porque ele terá, enfim, reunido, na

sua totalidade, as contribuições de todos os continentes, de todas as raças, e de todas as nações. (SENGHOR, 1993, p. 108)

Nada melhor do que a conferência de onde foi tirada essa citação, dada por Senghor em 1976, e que tinha como título "A Negritude como cultura dos povos negros não pode ser superada", para manifestar a contradição interna de um pensamento que não se diz na linguagem do ser (em um primeiro sentido, com efeito, Senghor afirma que a Negritude é a questão de um "ser negro") a não ser para, em seguida, ser retomado naquela do devir: em outro sentido do conceito, com efeito, Senghor declara que a Negritude "não é um simples estado, 'um ser-ai' [...] é, sobretudo, um agir" (SENGHOR, 1993, p. 96). Mais ainda, e sobretudo, a leitura do conjunto do texto indica precisamente que, no final das contas, a razão pela qual "a Negritude não será superada", segundo o filósofo senegalês, é que ela é movimento, devir e, como tal, auto-superação contínua.

No mesmo ensaio, Senghor evoca, como faz frequentemente, o devir-negro de Arthur Rimbaud e a célebre passagem de *Uma temporada no inferno* onde este último proclamou:

Sim, eu tenho os olhos fechados para a sua luz sou um bicho, um negro. [...] o melhor é deixar esse continente onde a loucura ronda para providenciar reféns a esses miseráveis. Eu entro no verdadeiro reino dos descendentes de Cham.

O que Senghor encontra na passagem de Rimbaud cada vez que ele o cita é Negro, para dizê-lo na linguagem de Deleuze, é um devir-negro, uma "linha de fuga" criada por aquele que sabe encontrar a saída para fora do fechamento no "velho continente". Desse modo, quando o poeta senegalês comenta a Negritude que Rimbaud reivindica como a realização a mais efetiva do "eu" como um "outro" e quando ele pergunta "por qual razão, nos anos trinta, nós, militantes da Negritude, chamamos Claudel e Péguy de 'nossos poetas negros'?" (a quem se poderia acrescentar, pelas mesmas razões, Pablo Picasso), a resposta, finalmente, é que "Negro" é, antes de tudo, uma categoria estética. E compreenderemos, então, porque "a arte negra" não é "a arte dos Negros" e porque não é preciso ser "preto" para ser Negro⁹.

⁹ Eu concluo a entrada "Negritude", redigida para o dicionário filosófico on-line *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nestes termos: "There is in fact a de-racialized use of the word 'nègre' by Senghor which is crucial to understand why painter Pablo Picasso, poets Paul Claudel, Charles Péguy and Arthur Rimbaud, philosopher Henri Bergson, etc., have been somehow enrolled by Senghor under the banner of 'Negritude'. The message being, ultimately and maybe not so paradoxically, that one does not have to be black to be a 'nègre'" (DIAGNE, 2004).



A afirmação senghoriana de que "a Negritude não seria superada" era eco e resposta ao discurso de seu amigo Césaire, acolhendo-o na Martinica e dizendo, ao lembrar do encontro deles no Liceu Louis-le-Grand, onde nasceu o movimento que eles conduziram com seu amigo Léon Damas: "e nós nos tornamos uma questão para nós mesmos". No fundo, essa frase, "nós nos tornamos uma questão para nós mesmos", citação que Césaire faz de Santo Agostinho, que a escreveu no singular (*Et mihi questio fui*), equivale à definição da Negritude como devir, da Negritude como movimento que é questão aberta e que não saberia se fechar em uma resposta que seria uma identidade fixa e condenada a se repetir.

Assim, dez anos mais cedo, no momento da realização do Primeiro Festival Mundial das Artes Negras, organizado em Dakar, em 1966, Aimé Césaire falava de devir e não de identidade no importante *Discurso sobre a arte africana* que ele, na ocasião, pronunciou. Após ter insistido sobre a necessidade de arte e de poesia em um mundo que seria, sem elas, desumanizado e reificado, ele colocou-se questão da arte africana, afirmando que o importante não era o seu passado ou sua história, mas seu porvir. Lembrando que a característica essencial desta arte, que se encontra por toda parte sobre continente, é o fato de que ela dá às costas à imitação, a *mimeses*, para explorar, nos ritmos plásticos que ela trabalha, o que Senghor chama de a "sub-realidade" das coisas, Césaire chama a atenção, sobretudo, para um ponto crucial: essa arte é ameaçada pela imitação de si mesma que consistiria em copiar e repetir aquilo que foi estabelecido, desde então, como "arte africana". A auto-imitação seria, com efeito, a pior *mimese* contra a qual a criatividade africana deve permanecer como a força de viver de que as artes do continente alimentaram-se sempre, e da qual dependerá, doravante, a vitalidade africana em geral, em todos os domínios, não somente cultural, mas também econômico e político¹⁰.

Devir: dito de outra maneira, permanecer rebelde e pirata. Em uma conferência dada por ele em Genebra, em 1978, para celebrar a criação de uma cantata chamada *Retorno*, pelo americano Robert Cornman, adaptando o *Caderno de um retorno ao país natal*, Césaire retomou novamente a questão da língua francesa na qual a literatura negra se criou. Todos sabem: ele havia chamado essa língua de uma arma "miraculosa", um instrumento de dominação que poderia voltar-se contra o *imperium*, a dominação.

¹⁰ "Compreende-se o duplo fracasso ao qual assistimos com frequência: o fracasso dos artistas africanos que se gabam de copiar obras européias ou de aplicar cânones europeus. Mas igualmente o fracasso estético dos artistas africanos que começam a copiar do negro, repetindo mecanicamente motivos ancestrais" (CESAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 25).

Em sua conferencia, ele retoma em outro sentido essa noção de reviravolta, designando o movimento da Negritude de "literatura menor" no sentido, acrescenta ele, em que Kafka a definiu e Deleuze na sua esteira: não a literatura de uma língua menor, mas aquela de uma minoria escrevendo em uma língua majoritária. Assim, diz Césaire, a Negritude inventa-se como "literatura pirata" que se apropriou de uma língua, mas ao mesmo tempo "a recarregou e revitalizou". E ela faz poesia dessa apropriação ao fazer dela a língua primordial que é, simultaneamente, "nostalgia e profecia", movimento aberto na direção da redenção de "recuperar o Ser e de intensificar a Vida" (CÉSAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 29).

Para concluir, repitamos que a Negritude é um movimento que, como tal, não se deixa fechar em uma definição que faria dela a afirmação de uma diferença radicalmente outra, racial, irreconciliável. Divertindo-se com a palavra de Sole Woyinka, Césaire lembra em sua conferência de Genebra que nosso mundo não é constituído de culturas fechadas cada uma sobre si, o tigre na sua tigridade e o Negro na sua Negritude: "Cada coisa que é designa, por toda parte, aquilo sem o que ela não poderia ser", são as palavras de Claudel que ele cita para dizer que o ser é sempre ser-relação (CÉSAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 29).

É conhecida a acusação feita, por Glissant, à Negritude: "... era de definir o ser: o ser negro...". Ora, continua ele:

acredito não há mais "o ser". O ser é uma grande, nobre e incomensurável invenção do Ocidente e, em particular, da filosofia grega [...]. Acredito que é preciso dizer que não há senão o existente, quer dizer, as existências particulares que correspondem, que entram em conflito, que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser (GLISSANT, 1999, p. 125).

Penso, sobretudo, de minha parte, que não é preciso abandonar a exclusividade do ser a isso que se chama "o Ocidente". Em todo caso, é preciso dizer que se Césaire, sem se opor, considerou com ceticismo a reivindicação criolista que pensava constituir a "superação" da Negritude, foi, entre outras razões, porque aquele que sustentou em sua última entrevista, com Françoise Vergès, *Negro sou, Negro permanecerei*, não compreendia muito bem onde se encontrava a chamada "superação". Em contra partida, ele via bem que a Negritude não era mais a "identidade-raiz única", mas bem a "identidade-relação" (para falar como Édouard Glissant). E ele reconhecia seu amigo Senghor como poeta da hibridação por *dever-ser*, é preciso repetir: "cada um *deve ser*



mestiço à sua maneira" declarou, assim, o poeta senegalês, que também insistiu, numa carta a Janet Vaillant, sobre esse fato que, em tudo isso, no final das contas, não se tratava de *essência*, mas bem de *existência*. No sentido sartriano, acrescentava¹¹.

Referências Bibliográficas

Textos e obras citadas de Césaire e Senghor:

Senghor, L.S.,

Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Éditions des Presses Universitaires de France, 1948.

Liberté I, Négritude et humanisme. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Liberté V, Le dialogue des cultures. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

Césaire, A.

Thébia-Melsan, A. (ed.). Aimé Césaire, pour regarder le siècle en face, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose, 2000.

Outros textos e obras citadas:

Bergson, H. L'Évolution créatrice, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1907.

Diagne, S. B. Léopold Sedar Senghor, l'art africain comme philosophie, Paris, Éditions Riveneuve, 2007.

_____. "Négritude", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/negritude/>>.

Glissant, É. Introduction à une poétique du Divers, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

Lévy-Bruhl, L. La Morale et la science des moeurs, 1903. URL= http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/morale/morale.pdf

Vaillant, J. Vie de Leopold Sedar Senghor. Noir, Francais et Africain, Paris, Éditions Karthala-Sephis, 2006.

Wallerstein, I. L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence, traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Éditions, Demopolis, 2008.

¹¹ "Eu direi ainda que a Negritude não é uma essência. É, para dizer novamente, um fenômeno ou, se preferir, no sentido sartriano da palavra, uma *existência*" (SENGHOR in VAILLANT, 2006, p. 427).



O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea.

Uma visão pós-correlacionista da Natureza.

Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa¹

Resumo

É curioso perceber o quanto a Antropologia e a Filosofia contemporânea dedica-se a uma transformação ao elaborar teorias que visam uma redistribuição dos valores da metafísica ocidental às categorias de Natureza e Cultura frente a crise do *anthropos*. O intuito desta transformação visa romper com o dualismo que apartava esse dois "mundos" e que compõe grande parte de suas operações epistêmicas. O que na contemporaneidade vem se denominando como a "virada ontológica" e especulativa na filosofia, opõe-se, a contragosto da tradição filosófica da modernidade, ao paradigma do humano por buscar alternativas ao denominado "correlacionismo antropocêntrico" de matriz kantiana. Neste contexto, as cosmologias indígenas, oferecem uma multiplicidade de ideias para uma reontologização daquilo que havia sido reduzido ao epistêmico. O pansiquismo perspectivista das sociedades ameríndias tal como é exposto por Eduardo Viveiros de Castro é um dos temas transversais da vontade de renovação da metafísica na era do Antropoceno. Constitui-se assim um multinaturalismo e um materialismo de caráter experimental, um pensamento geofilosófico cuja ontologia da diferença sensível reconhece outros modos de existência, justificando uma outra prática da vida, redistribuindo suas potências e virtualidades através de uma cosmopolítica.

Palavras-chave: natureza, cultura, perspectivismo, antropologia, ontologia.

¹Mateus Uchôa é bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Possui mestrado em Filosofia (com ênfase em Estética) e mestrado em Artes (com ênfase em arte contemporânea), ambos pela Universidade Federal do Ceará.

Abstract

It is curious how much Anthropology and contemporary Philosophy dedicate themselves to a transformation as they elaborate theories that strive to redistribute the values of western metaphysics to the categories of Nature and Culture in the anthropos. The aim of that transformation is to break with the dualism separating those two "worlds" and composing a great part of its epistemic operations. That which is being denominated in contemporaneity as the "ontological turn" and speculative in philosophy, oppose itself, contra (termo latino) the modern philosophical tradition, to the human paradigm of searching for alternatives to the - so called - "anthropocentric correlationsim" of Kantian inspiration. In this context, the indigenous cosmologies offer a multiplicity of ideas to the re-ontologization (checar esse termo) of that which had been reduced to the epistemic. The panpsychism perspectivism of the indigenous peoples of the Americas, as it is described by Eduardo Viveiros de Castro, is one of the transversals themes of the will to renovante metaphysics in the age of the Anthropocene. Thus is constituted a multinaturalism and a materialism of experimental character, i.e. a geophilosophical view whose ontology of sensible difference recognize distinct modes of existence, justifying another practice of life, redistributing its potencies and virtualities through a cosmopolitic.

Key-words: nature, culture, perspectivism, anthropology, ontology

O trabalho tem como intuito apresentar uma conjunto de teorias em via de produção que se inscrevem num movimento denominado "virada ontológica". Desta corrente contemporânea de pensamento desponta uma elaboração teórica que concilia problemas metafísicos com materiais etnográficos e teorias estruturalistas. Inclui-se nesta virada os trabalhos antropológicos que privilegiam as metafísicas indígenas que, em contraposição à divisão binária entre Natureza e Cultura, apresentam um multiverso de naturezas cujas associações expressam um mundo ontologicamente plural. Ao invés de conceber um multiculturalismo, este pensamento aborda os problemas a partir de uma perspectiva multinaturalista. O panorama da multiplicidade de culturas que outrora autorizava o exercício antropológico sempre dependeu da estabilidade oferecida pelo conceito de natureza homogêneo e objetivo. Podemos compreender que o multiculturalismo advém como um eco de uma noção de natureza esvaziada de qualquer multiplicidade conceitual. A referida oposição entre Natureza e Cultura agrega diversas



oposições tais como “sujeito versus objeto”, “discurso versus realidade”. Tal vulgata considera tais ordens de modo estanque, cuja relação somente se daria a partir do humano, isto é, de perscrutar tudo aquilo que é dito não-humano através das lentes modernas da objetividade. É esta postura que podemos denominar de correlacionismo, e que a concepção de um multinaturalismo visa criticar.

A “virada ontológica” tem surgido a partir de uma filosofia epistemologicamente desconfortável com o que podemos denominar de correlacionismo antropocêntrico. O correlacionismo é a ideia de que no processo de conhecimento só temos acesso à correlação, e não aos objetos em si. Trata-se da distinção estabelecida por Kant entre nômemo e fenômeno que sustenta a filosofia transcendental na qual o mundo é a medida daquilo que me aparece, tornando impossível a separação da correlação entre ser e pensamento. A característica que faz essa filosofia é a de não pensar a coisa-em-si, tendo como consequência deste posicionamento a criação de um “Grande Fora” incognoscível, a visão homem-natureza que cria a imagem do real como determinação do sujeito.

O responsável original por tal ideia é, naturalmente, Kant, que teria conduzido a filosofia, desde então, para uma via que a afastou infinitamente do “Grande Fora” e a encerrou na gaiola dourada do sujeito. Com Kant perdemos o mundo, em suma, voltando-nos para nós mesmos, no que se poderia chamar de um verdadeiro surto psicótico de nossa metafísica. O sujeito constituinte moderno é uma alucinação narcisista, o Entendimento legislador é um Napoleão de hospício de província. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 47)

A expressão do “Grande Fora” é um clichê para designar a “Natureza”, a vida selvagem, o mundo distante das grandes aglomerações humanas. No entanto, os pensadores pós-correlacionistas da virada ontológica aproveitam tal expressão para designar a realidade independente do pensamento, ou seja, uma noção de ser descorrelacionada.

É dito correlacionista todo o pensamento que sustenta e que não ultrapassa o limite da correlação. A visão correlacionista de mundo inaugurada na filosofia de Kant não permite conceber um “mundo sem nós”, sem a presença do humano. O filósofo francês Quentin Meillassoux nos sugere como contraposição ao idealismo transcendental a noção e a perspectiva da *ancestralidade*. Na medida em que o



idealismo correlacionista é incapaz de pensar o “Grande Fora”, a ideia de ancestralidade parte do problema da filosofia transcendental rumo à filosofia especulativa.

O mundo concebido sob o viés da ancestralidade teria como propriedade ontológica o ‘princípio da faticidade’ em contraposição ao “princípio da razão”, permitindo-nos pensar a necessidade da *contingência*, possibilitando a alteridade radical, o acontecimento do inteiramente outro, fazendo uma filosofia da Natureza impulsionada pela “virada especulativa”. Outra faceta da tese de Meillassoux é a compreensão de que o dito correlacionismo tem como consequência uma visão que não leva em conta a riqueza do mundo material em detrimento do caráter distintivo do humano, restringindo a filosofia ao âmbito da linguagem e à cisão entre natureza e cultura. Este privilégio ontológico dado ao humano, constitui a matriz conceitual antropocêntrica que regula a filosofia moderna. Eis a hegemonia filosófica do humanismo. Os caminhos que envolvem o pensamento da ancestralidade na crítica ao correlacionismo subjetivista, também envolvem uma ruptura com a concepção moderna de Natureza.

A antropologia contemporânea a partir de um grupo de pensadores interessados na “virada especulativa” (Tim Ingold, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro) parece prosseguir no mesmo caminho de uma “outra metafísica” alheia ao kantismo, ou seja, uma mesma ontologia da diferença (a metafísica do outros a qual é visível nas *cosmopolíticas* amazônicas). As implicações filosóficas desta cosmopolítica já foram percebidas por Lévi-Strauss, e levadas adiante pelo corrente do perspectivismo ameríndios nas numerosas referências da etnografia amazônica, a uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem outras subjetividades não-humanas, difere profundamente do modo como esse outros seres os vêem e se vêem. Esse *ver como* se refere a perceptos de um processo onipresente no universo altamente transformacional proposto pelas ontologias amazônicas. Existiria, portanto, uma *visão* multinaturalista correta e verdadeira do mundo?

Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas

fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas *como* "a gente" vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...(VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127)

Inclui-se nesta virada de pensamento os trabalhos antropológicos que vêm as metafísicas indígenas irmanadas com as teorias filosóficas críticas à posição privilegiada do humano na ontologia e na epistemologia do ocidente moderno. Pois de acordo com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

Tal crítica, no caso presente, impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de “Natureza” e “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 115-116)

O correlacionismo, por sua vez, é a postura segundo a qual o nosso aparato cognitivo só tem acesso à correlação entre pensamento e ser, e que jamais teríamos acesso aos termos considerados independentes um do outro. Consequentemente o correlacionismo é um posicionamento teórico que coloca o ser humano e sua cognição



no centro de todo o drama metafísico. Foi a partir dos questionamentos do filósofo francês Quentin Meillassoux, em *Après la finitude*, que tais questões desaguardam num conjunto em que as teorias materialistas assumem um forte caráter especulativo no que diz respeito ao lugar do sujeito no drama metafísico. Seguidamente, para Meillassoux uma nova agenda materialista em filosofia deve considerar duas premissas: I - que o ser não se resume ao pensamento; II - que o pensamento pode pensar o ser. A manobra correlacionista é identificada ao idealismo transcendental kantiano, estando também presente de modo virulento em todas as filosofias ditas “subjetalistas” que absolutizam a correlação, como seria também o caso do idealismo objetivo de Hegel e do voluntarismo de Nietzsche. Sistemas estes que o filósofo Meillassoux imputa como “hiperfísicos”, como filosofias de perfil espiritualista e vitalista, que postulam uma realidade outra que aquela investigada como explicação heurística dos componentes últimos de nosso mundo. Meillassoux, por sua vez, dispara um processo de “retorno às coisas mesmas” quando propõe a ideia de um pensamento especulativo (anteriormente posto em segundo plano em prol da teoria do conhecimento) que se propõe a um pacto com a condição simétrica de metafísicas indígenas, que se dispõem a dinamizar a condição simétrica dada à multiplicidade de naturezas possíveis. A virada ontológica enquanto esforço de estabelecer um pluralismo ontológico, irmana-se às metafísicas indígenas para desautorizar a ideia de que natureza e cultura devem ser categorias universalmente apartadas, condição que faz todo sentido aos modernos a partir da segunda metade do século XVII.

As tratativas especulativas pós-correlacionistas permitem reconciliar as investigações filosóficas e antropológicas à pluralidade de mundos, antevendo uma solução que descarta o binarismo entre Natureza e Cultura. À esta saída conceitual Viveiros de Castro sugere a expressão “multinaturalismo” para acentuar o traço contrastivo do perspectivismo ameríndio em relação às metafísicas modernas do sujeito que se apoiam na unicidade da ideia de substância.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma mesma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”;

epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2011, p. 379)

A noção de multinaturalismo, portanto, não é uma repetição do multiculturalismo antropológico e nem o fruto de uma concepção representacional do conhecimento. Trata-se, sobretudo, de um modo especulativo de condizer o múltiplo, onde a noção de multinaturalismo assina uma transformação perspectiva que não afirma uma variedade de naturezas, mas antes, reconhece a natureza como variação. Deste modo as ontologias animistas dos povos ameríndios, alinhadas conjuntamente à crítica pós-correlacionista, contrastam com o princípio antropocêntrico que parece constituir um dos pilares da metafísica ocidental. Uma recusa do correlacionismo é também acompanhada da recusa da ideia cartesiana de sujeito, dado que o ponto de vista animista está no corpo e não na ideia de alma -que na visão animista é formalmente idêntica entre espécies humanas e não-humanas-.

Assim a diferença de perspectivas é dada pela especificidade dos corpos, uma vez que na cosmovisão de mundo ameríndia o que é denominado como corpo não se refere a diferenças de fisiologias, mas corresponde aos afetos cuja capacidade singularizam cada espécie de corpo e constituem um modo de ser. Deste modo, a noção de corpo ameríndia tem uma relevância, pois interpreta o corpo como um feixe de afecções ativas, como um “agente da variação” que opera entre a subjetividade formalística das almas e as materialidades dos organismos. Ao contrário da cisão etnocêntrica e eurocêntrica entre Natureza e Cultura, Corpo e Alma que postula, reciprocamente, uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica - onde o espírito e a alma são considerados os grandes diferenciadores ocidentais-, a concepção ameríndia do corpo é oposta à esta cisão já que postula uma continuidade metafísica e um descontinuidade física entre todos os seres do cosmos; e o espírito é considerado uma forma reflexiva de integração dos seres ,cujas noções de metamorfose no animismo e de multinaturalismo no perspectivismo, são a contrapartida da filosofia e da antropologia contemporânea contra os limites do antropocentrismo e seus dilemas e riscos à vida na era do Antropoceno.

Há, de fato, uma confluência da problemática multinaturalista com a discussão sobre o Antropoceno, a epocalidade do ser humano. A consciência de que o grandioso projeto de uma construção social da realidade realizou-se sob a forma desastrosa de uma destruição natural do planeta suscita uma necessidade de declarar como passado o



o mundo dos modernos, o mundo dos homens sem mundo. É justamente contra o “mundo de homens sem mundo” da modernidade que se orienta uma vontade explícita de “renovação da metafísica”, por hora chamada de *virada ontológica multinaturalista* do pensamento contemporâneo.

Acreditamos não estar exagerando ao dizer que o Antropoceno, ao nos apresentar a perspectiva do “fim do mundo” no sentido o mais empírico possível, o de uma mudança radical das condições materiais de existência da espécie, vem suscitando uma autêntica angústia metafísica. Essa angústia, muitas vezes beirando o pânico, tem se exprimido em uma desconfiança perante todas as figuras do antropocentrismo, seja como ideologia prometeica do progresso da humanidade em direção a um Milênio sociotécnico, seja como pessimismo pós-modernista que celebra ironicamente o poder constituinte do Sujeito ao denunciá-lo como inesgotável matriz das ilusões. A consciência de que o grandioso projeto de uma *constituição social da realidade* realizou-se sob a forma desastrosa de uma *destruição natural do planeta* suscita uma (quase-)unanimidade em torno da necessidade de declarar passado, isto é, de fazer passar o *mundo dos homens sem mundo* que é (que foi) o mundo dos Modernos. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, pp. 44-45)

O perspectivismo e o multinaturalismo, ambos, compõem uma teoria cosmopolítica indígena cuja interpretação toma uma outra imagem do pensamento que libera a conceitualidade virtual do mundo ameríndio, propiciando os seus contextos de recepção para a filosofia contemporânea e seu desafio a respeito da questão ambiental. Uma tal teoria nos aparece como uma nova maneira de ‘experimentar’ o mundo frente a uma nova experiência de historicidade catastrófica que se anuncia com o Antropoceno. O conflito conjurado pelo Antropoceno diz respeito principalmente a dois atores, a espécie humana e a Terra, em que o primeiro se tornou sob a presente crise ambiental uma megaforça natural capaz de modificar sistemas geofísicos, e o segundo que assume cada vez mais um comportamento imprevisível em relação aos seus ciclos climáticos. Esta nova forma de transcendência ameaçadora a qual devemos ouvir e estar bem atentos aos seus sinais nos apresenta motivos para o desmoramento objetivo da distinção fundadora da modernidade, isto é, a distinção entre *natureza* e *política*. O colapso ambiental planetário configura uma situação que poderíamos denominar como a *falência* do *nomos* dos Modernos. A relação conflitante entre os pólos do *anthropos* e da



Natureza é submetida a uma revisão crítica onde o caráter inicialmente distinto e fraturado de ambos agora formam uma mesma figura. Não é mais a dualidade entre homem e mundo que conta, mas sua negatividade histórica que se impõe. O mundo do Antropoceno é um mundo de história materializada e cuja natureza política, onde uma sequência tumultuária de eventos põe em cheque a noção de *anthropos*, a saber, de um sujeito universal que contra-define o mundo como objeto. Eis o que podemos denominar como a “intrusão de Gaia”. “Em primeiro lugar, ela é o nome de um *evento*, a face da “intrusão” em nossas histórias de uma tipo de “transcendência” que nunca mais poderemos deixar de levar em conta em nossas vidas: o horizonte cataclísmico definido pelo aquecimento global antropogênico. Gaia é o evento que põe nosso mundo em perigo, o único mundo que nós temos” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 143).

Se o mundo enquanto Gaia agora é uma transcendência que responde de maneira implacável ao Capitalismo, o Antropoceno é o efeito que agora atinge a todos os habitantes do planeta terra. Contudo, Gaia também é um chamado para resistir ao Antropoceno aprendendo *com*, mas também *contra* ele, isto é, *contra nós mesmos*. Deste modo o Antropoceno marca o fim do Humano e o início do reconhecimento que o mundo está atravessado por múltiplas ontologias não-humanas. Falar da ameaça de um fim do mundo é também imaginar um novo mundo no lugar deste presente, é falar de um *outro povo* - os Terranos - que não é o seu antagonista, portanto, um mundo sem antônimo que não é um objeto referente a um sujeito ou subalterno a um ponto de vista transcendente. Uma visão pós-correlacionista da natureza é justamente a visão de um mundo perpassado por fluxos e por uma metamorfose político-metafísica em que alguns estão se preparando para viver como Terranos na era do Antropoceno, ao passo que outros ainda persistem a viver como Humanos.

Não é tarefa fácil convencer a civilização que se arroga de ter inventado a política, invenção que a diferencia, compreender que agora a política é uma ‘repartição’ da *cosmopolítica*, fato que a iguala simetricamente a todas as outras e outros envolvidos no advento do Antropoceno.

O mundo “sem o Homem” desse Antropoceno vivido sob o modo da resistência se encontraria assim com o mundo “feito de gente” das cosmogonias ameríndias: a transcendência definitiva de Gaia se torna indistinguível da imanência antropogeomórfica originária postulada pelo “povos de Pachamama” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 146)



Referências Bibliográficas

DANOWSKI, Déborah. Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins / Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. - Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Instituto Socioambiental, 2014. 176p.

MEILLASSOUX, Quentin. After the finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. Ray Brassier translate. ed. continuum. 160p.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo [1951-]. *Metafísicas canibais Elementos para uma antropologia pós-estrutural*: Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015 288p.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora: Cosac & Naify, 1ª ed. 552p.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana* vol.18 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2012

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996

Geofilosofia: imagens de mundo em variação

Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva¹

Resumo

Os esforços de descolonização do pensamento, através da crítica aos marcadores sociais da diferença, implicam a *abertura a/ instauração de* outros modos de fazer filosofia, mas se chocam com a pretensão universalizante desta última. Propomos uma leitura da noção de geofilosofia, de Deleuze e F. Guattari, que busca superar seus limites eurocentristas. A retomada em novos termos cosmopolíticos dessa noção exige a consideração da ideia de universal e a reconfiguração dos marcadores da diferença, de maneira a evitar o escolho do relativismo e a proliferação de particularismos exclusivos a que toda renúncia do universal dá lugar.

Palavras-chave

Geofilosofia - cosmopolítica - imagem de mundo - universal - abertura

Resumé

Les efforts de décolonisation de la pensée, à partir de la critique aux marqueurs sociaux de la différence, impliquent *l'ouverture à/l'instauration d'*autres modes de faire philosophie, mais ils se heurtent à la pretension universalisante de cette dernière. Nous proposons une lecture de la notion de geophilosophie, de G. Deleuze et de F. Guattari, qui cherche à dépasser ses limites eurocentristes. La reprise de cette notion à nouveau frais exige de rendre compte de l'idée d'universel et la reconfiguration des marqueurs de la différence, à fin d'éviter l'obstacle, rendu possible par le renoncement à l'universel, du relativisme et de la prolifération des particularismes exclusifs.

Mots-clé

Geophilosophie - cosmopolitique - image de monde - universel - ouverture

¹ Cleber Daniel Lambert da Silva - Professor de Filosofia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. É membro do GT Deleuze da ANPOF, co-organizador do livro *Deleuze, hoje*, Ed. FAP-Unifesp, 2014. E-mail: cleberlambert@unilab.edu.br

1. Geofilosofia como dramatização cosmopolítica

"Toda realização cosmológica, na medida em que ela triunfa em razão de sua asseidade, torna-se de alguma maneira imperialista, totalitária, duramente insolente em sua recusa de considerar o outro; de considerar o direito igual de uma outra instauração. Alguma coisa não somente de insolente, mas de seco, de pobre. É conveniente saber que um pensamento que talha e realiza o mundo à sua maneira, sem sentir transparecer as outras maneiras, e sem sentir, ao mesmo tempo em que se realiza, o chamado a uma mediatização ainda mais instauradora, reunindo e re-efetuando sua realização com as outras [maneiras], preservando sua originalidade essencial, é um pensamento ao qual falta (...) diversidade e (...) riqueza". *Etienne Souriau, L'Instauration Philosophique*

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari (1991, p. 91) propõem liberar a filosofia de uma "forma de interioridade" histórica que a remete a uma origem grega e ao seu desenvolvimento segundo uma "razão necessária", a fim de conectá-la a "meios" de exterioridade e de modo a pensá-la a partir de uma "razão contingente" que compreende uma multiplicidade de "planos" em um "Uno-Todo ilimitado" e "aberto". Para alcançar esse objetivo, os autores afirmam que é conveniente aproximar-se do pensamento de outra maneira que não através da relação clássica de tipo sujeito e objeto. "Pensar se faz antes na relação do território e da terra", dizem eles, quer dizer, o pensamento encontra condições necessárias para sua produção na relação entre a consistência de territórios constituídos em torno de formas de vida e a própria terra, a qual, contrariamente à concepção de E. Husserl, não é imóvel, mas "desterritorializante e desterritorializada" (1991, p. 82). A terra não é "um elemento entre outros", mas "reúne todos os elementos", sem totalizá-los. Para Deleuze e Guattari (1991, p. 85), cabe distinguir as "desterritorializações relativas" do pensamento - conforme sua "relação histórica com os territórios", sua "relação geológica com as eras e catástrofes", sua "relação astronômica com o cosmo" - da "desterritorialização absoluta" enquanto maneira pela qual a terra é "adsorvida" pelo pensamento. Nesse último caso, a Terra é também o impensável no pensamento, sua abertura ao Aberto: "Pátria (...) perdida, esquecida, desconhecida" que faz do filósofo uma espécie de "Estrangeiro" que "retorna do país dos mortos" (1991, p. 67). Ora, a geofilosofia deve levar em conta não somente as desterritorializações relativas, pois há, para Deleuze e Guattari, um modo pelo qual a "a desterritorialização absoluta só pode ser pensada segundo certas relações, por



determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas geográficas, históricas e psicossociais". "Há sempre", continuam os pensadores, "uma maneira pela qual a desterritorialização absoluta, sobre o plano de imanência, toma o lugar de uma desterritorialização relativa num campo dado" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 85). Ao considerar a desterritorialização absoluta do pensamento em sua relação com um território, ou seja, com as relações espaço-temporais qualificadas que são os *meios*, a geofilosofia deve poder constituir uma espécie de *dramatização em torno de modos de existência*. Dessa maneira, de acordo com a variação de meios, de seus encontros, seguindo vetores de desterritorialização (D/T) e de reterritorialização (R/T) e com a maneira pela qual a "Terra passa pelo puro plano" de um pensamento, o que varia é o próprio conceito de humano, mas também de mundo, dos seres e de suas relações. Deleuze, em curso de 1978, em Vincennes, afirma:

O etnólogo constrói esquemas de homens na medida em que ele indica maneiras – uma civilização define-se entre outras coisas por certos ritmos espaço-temporais que fazem variar o conceito de homem. É evidente que não é da mesma maneira que um Africano, um Americano ou um índio vão habitar o espaço e o tempo (DELEUZE, 1978).

Ora, se pudéssemos contrair ao máximo o problema cosmopolítico que nos interessa diríamos que ele consiste na existência de uma filosofia que propôs uma conceito universal de humanidade a partir do qual ela pretendeu fundamentar, *de juris*, os julgamentos das demais maneiras de habitar o espaço e o tempo segundo uma hierarquização definindo graus inferiores e superiores numa escala que conduzia a um ideal sob o qual é possível reconhecer marcadores particulares tais como homem-branco-heterossexual-europeu-etc. Cabe ressaltar, imediatamente, que a dramatização geofilosófica não deve ficar presa aos limites de um plano antrope e organocentrado, ou seja, ela não deve apenas considerar o que releva de um sistema de universalização que envolveria estritamente marcadores sociais da diferença como princípio de hierarquização e de exclusão, mas também marcadores cosmológicos (humanos e não humanos) e marcadores vitais (orgânico e inorgânico) da diferença.

De fato, os meios e territórios não são eminentemente humanos, o que faz com que, por um lado, seja inviável sustentar, como o fez Heidegger, que o animal seja pobre em mundo, e, por outro lado, seja inevitável, para uma reflexão geofilosófica, levar na mais alta conta a exposição, em Deleuze, da ética como etologia. Assim, a geofilosofia deve consistir em uma cartografia dinâmica dos modos de existência que

fazem variar as idéias de humano(s), de mundo(s), de seres que o(s) habitam e, com elas, as próprias fronteiras das dualidades natureza/cultura e vida/matéria. É nesse sentido que Deleuze e Guattari (1991, p. 82) lembram como Kant coloca "o pensamento em relação com a terra" com sua "revolução copernicana". Mas se ele o faz é para, em seguida, reterritorializar os devires, os saberes e os modos de existência de outros povos, para os submeter à legislação do "sujeito transcendental europeu" em um movimento de universalização cosmopolítica que envolverá o conjunto do planeta. Dessa maneira, em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant faz da Europa a civilização que dará leis a todas as outras nações, ela que se compreende como destinação do movimento interno necessário iniciado pelos Gregos. O desafio consiste, então, em pensar a dramatização de diferentes modos de existência de um ponto de vista geofilosófico, ou seja, do ponto de vista de uma "razão sintética e contingente" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 90), levando em conta as variações conectivas entre o absoluto e o relativo que formam os diferentes agenciamentos cosmopolíticos. Desde então, entende-se que o problema geofilosófico seja inseparável da dupla interrogação: "qual cosmo, quais cosmopolíticas?" (LATOURE, 2007). Desse ponto de vista, constitui um falso problema a questão em torno da existência ou não de filosofias outras, desde que lançamos um olhar para o problema da instauração de um plano ou da síntese contingente pela qual a desterritorialização absoluta "toma" o lugar de uma desterritorialização relativa em um campo dado.

2. Instauração do plano: imagem/matéria de mundo

Voltemo-nos para passagens de *O que é a filosofia?* onde se trata da questão do trânsito que leva do caos a qualquer obra de pensamento. Retomamos a configuração problematizante que se expressa através da ideia de uma tensão pela qual o pensamento e o caos travam relação para fazer dela um uso algo distinto daquele que encontramos em Deleuze e Guattari. Interessa-nos não o questionamento acerca da natureza das variações conceituais, das variabilidades do afeto, das variáveis funcionais, que especificam cada uma das disciplinas do pensamento - filosofia, arte e ciência, respectivamente -, mas a investigação daquilo que Deleuze e Guattari chamam, na esteira de Souriau, de "instauração" filosófica. Interessa, sobretudo, a noção de plano quando ela caracteriza o ato de pensar, ou seja, aquilo que Deleuze e Guattari chamam de pré-filosófico ou não-filosófico para se referir ao plano de imanência. Essa análise permitirá considerar aquilo que Souriau (1939, p. 384) chama de "dimensão de

cosmicidade" da instauração e que Deleuze e Guattari estranhamente ignoram. O intuito é, com isso, abordar não somente o trânsito do caos à obra de pensamento, mas também a relação dessa passagem tensa e atlética com a "Terra", pois, com efeito, para Deleuze e Guattari, a filosofia consiste na instauração de um plano pré-filosófico ou não-filosófico, o qual, por sua vez, é definido como seu "solo absoluto", "sua Terra" ou "sua desterritorialização" (1991, p. 44). Dessa maneira, a geofilosofia implicaria em seu âmago a não-filosofia. Para nós, como veremos adiante, ela funciona como uma espécie de *precursor cosmológico sombrio*.

Para os autores de *Qu'est-ce que la philosophie?*, a criação de conceitos, necessariamente filosófica, remete a uma "razão contingente" e mesmo as "conexões" no conceito dependem de encontros que poderiam ser outros e permanecem, a esse título, abertos a novas conexões e variações. É verdade que isso introduz a multiplicidade na filosofia. Contudo, se Deleuze e Guattari recusam, por um lado, a ideia de uma "razão necessária", eles fazem, por outro lado, a instauração filosófica depender de condições necessárias tais como a existência de um "meio relativo" ele mesmo de imanência, uma "desterritorialização relativa" que é ela mesma "imanente e horizontal", como ocorre com o meio grego - o regime de amizade/rivalidade na cidade - oposto ao meio relativo de transcendência e à sua desterritorialização relativa de "transcendência e vertical", próprios às civilizações onde a religião e a sabedoria encontrariam seu elemento - o regime de hierarquização em torno da figura de um déspota ou divindade nos impérios. Na sua compreensível ânsia de salvar a filosofia, como disciplina, das velhas rivais (ciências sociais, lingüística, lógica, psicanálise) e das novas (comunicação), cada vez mais "insolentes" e "desastrosas", Deleuze e Guattari oporão D/T horizontal e vertical, reservando a imanência do conceito à filosofia e a transcendência da figura e da opinião às religiões, às concepções do mundo, à comunicação. "Há religião cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou sobre a terra, e há Filosofia cada vez que há imanência" (1991, p. 46).

Ora, essa concepção permanece cativa de um pensamento ainda demasiadamente marcado por uma opinião filosófica ocidental². Com efeito, tal como a entendemos, a geofilosofia deve ser compreendida enquanto abertura à multiplicidade de instaurações.

² Assim, a crítica de Jean-Pierre Faye: "Dizer que não houve filosofia árabe [como asseguram curiosamente Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *O que é a filosofia?*] é afirmar que a falsafâ não existiu: é dizer não existiu também filosofia italiana, 'philosophie' francesa, philosophy inglesa, Philosophie alemã. Nós nos autorizamos uma oposição amistosa e afiada aqui diante da perspectiva estranhamente eurocêntrica, e paradoxal em se tratando deles, de Gilles Deleuze e Félix Guattari" (FAYE, p. 59).



Deleuze e Guattari eles mesmos buscam distinguir sua leitura dos "julgamentos de humor" que, partindo de uma "oposição radical entre as figuras e os conceitos", limitam-se a desvalorizar um dos dois termos e acena para "afinidades inquietantes (...) sobre um plano de imanência que parece comum". Contudo, acrescentam logo em seguida que as "correspondências não excluem uma fronteira, mesmo difícil de discernir" (1991, p. 88). Essa fronteira é uma maneira, ainda, de manter uma razão necessária a ligar a filosofia ao modo imanente de instauração do plano, resultando dela uma geografia da filosofia que a encerra nos limites da porção ocidental. Para nós, a razão contingente não deve afetar somente os encontros com os meios, mas sua própria natureza: a multiplicidade de meios relativos. Ela também não afeta somente as conexões no conceito, mas o próprio material conceitual em sua relação com outros materiais (lingüísticos, técnicos, sensíveis, imagéticos, etc.): uma multiplicidade de materiais. A relação dessas instaurações outras com a instauração filosófica conceitual e imanente é de equivocidade: elas estão para os seus respectivos meios, assim como a filosofia da imanência está para o meio ocidental, sem ter *necessariamente* o mesmo sentido de criação de conceitos. Por outro lado, elas tem uma relação de univocidade já que elas realizam em uma multiplicidade de casos o mesmo sentido *necessário* de instauração de cosmicidade. Deleuze e Guattari pensavam a razão contingente afetando o encontro com os meios e preservavam a razão necessária como natureza imanente da filosofia. Nós pensamos a razão necessária como sentido de cosmicidade da instauração (desterritorialização absoluta) e a razão contingente afetando seu encontro múltiplo com os meios (relativos) e afetando a própria natureza dos meios (D/T imanente, emanante, transcendente, etc.). Assim, a noção de geofilosofia só parece ser determinável se nos voltarmos para uma multiplicidade de instaurações, mas não para levantar o problema em torno da possibilidade ou não de sua existência ser qualificada de filosofia, seja para conceder-lhes alguma dignidade, no primeiro caso, ou, ao contrário, para não maculá-las ou para reservar à Europa/Grécia a excepcionalidade dessa criação. Mas o que vem a ser então a instauração? Passemos à análise daquilo que Deleuze e Guattari chamam de plano de imanência, pois ele define o que vem a ser o ato de instauração. Feito isso, consideraremos o que nos parece constituir sua limitação e o que permitiria superá-la.

Dado que outros esforços foram dedicados à compreensão da ideia de plano de imanência em Deleuze, façamos uso de alguns de seus progressos a fim de avançar na seara proposta acima. Entre esses esforços, nós nos deteremos no trabalho "Plano de Imanência e vida", de Bento Prado Jr. (2004). Nessa instigante investigação "diferencial

e comparativa", Foucault, a fenomenologia e Wittgenstein são mobilizados para esclarecer a noção de plano de imanência em Deleuze. De acordo com o autor, o maior "rendimento" dessa empreitada comparativa foi obtido do último nome. Assim, em Deleuze e em Wittgenstein, Bento Prado Jr. encontra um "dispositivo metafísico" que ligaria "filosofia" e "caos". Para um, tanto quanto para o outro, a filosofia exige que o pensamento afrente o caos, nele mergulhe e dele possa retornar. Se no autor de *Lógica do sentido* é o plano de imanência que permite traçar um crivo que corta o caos, para lhe conferir consistência, no autor do *Tractatus logico-philosophicus* a noção de jogo de linguagem surge como um "conjunto" ou "aglomerado" simbólico-prático que se distribui em um tipo especial de proposições: "as pseudoproposições de base". Estas últimas são consideradas como "nem verdadeiras nem falsas" e "abrem o espaço que será povoado por certas tribos de proposições propriamente ditas e proibirão a entrada de quaisquer outras tribos" (PRADO JR., 2004, p. 156). Assim como o plano de imanência corta o caos para lhe dar consistência, cada jogo de linguagem cria o espaço onde proposições se tornam significativas e eventos são transformados em estados-de-coisa, instaurando, dessa maneira, um mundo com alguma estabilidade.

Contudo, tanto para Deleuze quanto para Wittgenstein, aos olhos de Bento Prado Jr., o fazer da filosofia é situado não somente em relação ao caos, mas também na tensão que a opõe ao senso comum. Lembremos das palavras de Deleuze. "Diríamos que a luta contra o caos implica em afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 191). Bento pensa certamente nessa afinidade reivindicada com o inimigo quando cita uma passagem de Wittgenstein que serve como um dos sustentáculos de sua leitura comparativa. "Através da filosofia devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem" (WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., p. 78, apud PRADO JR., 2004, p. 154). Graças a essa afinidade com o inimigo, Bento pode apontar, no filósofo austríaco, uma distinção que nos parece extremamente profícua para a presente investigação geofilosófica. Trata-se da distinção entre a *Weltbild* e a *Weltanschauung*, ou seja, entre aquilo que se entende como a imagem do mundo e a concepção de mundo, respectivamente. A primeira consiste no "amálgama de pseudoproposições cristalizado na base de um jogo de linguagem" (PRADO JR., 2004, p. 157). Quanto à concepção de mundo, ela apóia-se espontaneamente nesse amálgama.



Ora, é a situação vital do pensamento diante do caos, a tensão do pensamento instalado precariamente no plano que recorta o movimento infinito e caotizante, que constituiria o fator distintivo da filosofia em sua especificidade, enquanto disciplina do pensamento. Apesar de nascer da reivindicação de ruptura com o senso comum, ou seja, com pré-concepções cristalizadas, a filosofia toma a "parada provisória e arbitrária" do devir - em que consiste o *Weltbild*, a imagem do mundo - como a mais "sólida *arkhè*", "dando lugar a uma teoria universalista capaz de dominar pelo conhecimento a *Omnitudo Realitatis*" (PRADO JR., 2004, p. 157). Nesse sentido, continua o filósofo brasileiro, poder-se-ia afirmar que, assim como na crítica bergsoniana à metafísica clássica esta nada mais é do que a extrapolação especulativa do senso comum, assim como em Deleuze a imagem dogmática do pensamento decalca "os problemas sobre as proposições", "as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica", em Wittgenstein o *Weltbild* "degrada-se" em conhecimento dado, a imagem de mundo é "transfigurada" em *Weltanschauung*, o amálgama na base do jogo de linguagem é tomado como verdade ou certeza racional. Bento Prado Jr., tão leitor de Bergson quanto de Deleuze, lembra, apoiando-se naquele primeiro, como essa ilusão é *natural* e, desse modo, necessária em termos práticos para a vida, já que a inteligência necessita agir sobre a matéria e o faz através da linguagem, conferindo alguma estabilidade ao devir. No entanto, no caso da metafísica clássica, criticada por Bergson - assim como o pensamento da recongnição o será, igualmente, por Deleuze - *a ilusão natural é prolongada em ilusão filosófica*. Bento ainda deve ter em mente a passagem de Deleuze em que a afinidade com o inimigo se mostra necessária pelo fato de o outro inimigo, a opinião e a ilusão natural sobre a qual ela se assenta, consistir precisamente na proteção contra o caos. É o que parece sugerir a seguinte passagem. "No fundo, a filosofia e o senso comum partilham a mesma ilusão, mas, só a ilusão filosófica tem efeitos desastrosos para o pensamento e, sobretudo, para a própria vida" (PRADO JR., 2004, p. 157). Esse desastre se manifesta quando a filosofia passa a se compreender segundo o regime da "*adequatio*", ou seja, como um conjunto de proposições referidas a objetos ou estados-de-coisa transcendentais, e "não como um 'fazer', ou como uma prática construtiva que introduz no caos um mínimo de consistência e que exprime a forma imanente de 'uma vida' " (PRADO, 2004, p. 158).

Feita essa passagem pelas análises de Bento Prado Jr. acerca do plano de imanência, ela pode ser retomada nos termos desta investigação. A instauração do plano constitui o precursor cosmológico sombrio das atividades variadas de pensamento,

incluindo a filosofia. Com efeito, o plano consiste em uma estação provisória e precária do caos: uma imagem de mundo ou esquema cosmológico. No entanto, ao confundir o sentido necessário de cosmicidade da instauração com o meio relativo, a filosofia produz a universalização fechada, ou seja, o esquema cosmológico de base, factício e transitório em seu acontecer, mas necessário em seu sentido de cosmicidade, é convertido em "sólida *arkhè*", em ordem absoluta e necessária, ao invés de dar lugar ao árduo esforço pelo qual esse material pode ganhar a consistência de uma forma de vida, de uma edificação sustentante, de uma cosmicidade duradoura na origem de uma maneira de pensar e de existir em um campo dado. A geofilosofia, tal como a entendemos, implica esse dado fundamental segundo o qual não há concepção de mundo que não envolva um esquema cosmológico ou imagem de mundo como solo ou Terra do pensamento. Uma imagem de mundo consiste, a cada vez, para retomar Souriau, na "aquisição de formas arquiteturais, [no] desenho de outros seres, [no] enriquecimento segundo uma lei diferente, segundo uma maneira de existir diferente", "um cosmos lúcido, brilhante, rico e variado", esfera-cosmos que deixa para trás a "realidade medíocre, mas praticamente suficiente" da concepção de mundo, "esfera cinzenta" tal como uma "bolha de sabão plena de fumaça de tabaco" (SOURIAU, 1939, p. 389). É a partir dessa cosmicidade esférica que a filosofia produz seus conceitos: a esfera-Platão, a esfera-Aristóteles, a esfera-Descartes, etc. A insuficiência de Deleuze e Guattari, com sua leitura geofilosófica, é limitar essa variação diferenciante somente à filosofia e permanecer, assim, presa à sua própria esfera-Occidente... Ao insistir sobre a distinção entre conceito e figura, não se leva suficientemente em conta a natureza do plano de pensamento enquanto cosmicidade de um *weltbild* e suas conseqüências para a atividade filosófica. Assim, o que outras práticas de pensamento fazem à sua maneira é produzir cosmicidade: assim, por exemplo, a esfera-Africana (GORDON, 2016) e suas variações, de acordo com cada instauração singular, conceitual ou não: esfera-Kagame, esfera-Bidima, esfera-Noguera, esfera-Ubuntu. A universalização fechada consiste precisamente na ilusão que faz com que a imagem de mundo seja tomada como concepção absoluta de mundo, a parada provisória e precária (acontecimental) degrada-se em uma ordem imutável e sólida (origem). Souriau faz referência a um "movimento de conversão, de amor, de unificação dissolvente" (SOURIAU, 1939, p. 392) que tende a pôr uma esfera ou conjunto delas em um centro ideal: o duplo da realidade medíocre.

Uma explicação que dê conta desse processo deve ser buscada no próprio esforço vital e sua tendência a se cristalizar ou se solidificar localmente, o que pode ser



acelerado pela hesitação frenética do pensamento diante do "movimento infinito" ou por uma quase inevitável fadiga diante das resistências: como afirmam Deleuze e Guattari, o caos caotiza e, diante dessa ameaça constante, a opinião e a transcendência aparecem como uma espécie de "sedimento", de "esgotamento interno", para retomar expressões precisas de J.-M. Salanskis³. Um "pensamento", uma "ação", uma "maneira de existir", nesse caso, "não possuem mais nada de instaurativo e de realizador, o processo é um puro desfazer; não um desabrochamento, mas um esvaecer" (SOURIAU, 1939, p. 393). A geofilosofia deve interessar-se pela instauração de cosmicidade, não apenas enquanto ela é filosófica - e essa é a limitação, ainda, da concepção deleuzo-guattariana -, mas enquanto envolve uma multiplicidade de atividades de pensamento: certamente, aquelas que efetuem a atividade filosófica entendida como criação de conceitos, mas também aquelas que se apresentem como contemplação, meditação, análise da linguagem, cosmovisões, etc.. A dicotomia entre figura e conceito esvaece, pois a transcendência não mais aparece como um inexplicável movimento vertical, mas como fadiga do pensamento. Toda imagem de mundo possui, por sua própria natureza, uma dimensão figural que não implica necessariamente sua oposição ao conceito, ao contrário, não há criação conceitual interessante que não implique um precursor cosmológico sombrio, uma imagem/matéria de mundo. Deleuze e Guattari eles mesmos o dizem: "Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz polémico, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: 'o átomo vai tão rápido quanto o pensamento'. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Noûs*" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 41). São eles ainda que reconhecem haver outras "Idéias criadoras" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 13), mas para restringi-las, em seguida, à arte e à ciência e assegurar à filosofia uma função. Para nós, a geofilosofia implica um sentido acontecimental de universalização, marcado pela multiplicidade de imagens/matérias de mundo, de que a ciência, a arte e a filosofia são variações no interior da esfera-Occidente. A geofilosofia, assim compreendida, introduz um sentido cosmopolítico de amplidão e de abertura⁴.

³ Cf. Dedicamos uma reflexão a esse tema e autor em "Deleuze e os Slogans da imanência", in. *Deleuze hoje*. Org. Sandro Kobol Fornazari [et al.], São Paulo: Editora Fap-Unifesp, p. 2014, pp. 295-313.

⁴ "Um pensamento capaz de sentir como aquilo que ele determina pode também ser determinado de outra maneira, e quais correspondências se apresentam (...) entre certas existências lúcidas e outras existências não menos lúcidas, mas realizadas diferentemente, segundo outras cosmologias. E como o real soa, então, um acorde variado, rico e pleno, por pouco que se avance nessa cosmicidade!" (SOURIAU, 1939, p. 396).

Isso dito, é possível desdobrar as questões levantadas inicialmente: em que consiste o universalismo moderno ocidental senão na extrapolação de um certo *weltbild* em uma concepção de mundo a ser imposta a força a outros povos, impedindo seus devires? Mas como superar esse universalismo de modo a não reproduzir a ilusão de uma origem absoluta e necessária (por exemplo, a tese afrocêntrica de uma *origem necessária* egípcia e negra da filosofia)? Com efeito, a origem em filosofia nada mais é senão, como vimos, o prolongamento da ilusão natural em ilusão filosófica. A filosofia, nesse caso, torna-se *especulação* em torno de um sentido pré-formado eterno, imutável, necessário. O inimigo necessário, para Deleuze e Guattari, o caos, aponta para o fato de que origem e fundamento em filosofia não podem ser senão o produto de uma tendência quase inevitável que é preciso conjurar a cada vez. Seria um equívoco afirmar que a ilusão natural tem conseqüências desastrosas somente para o pensamento. Ela não deixa de servir, igualmente, a finalidades práticas dos poderes constituídos que, em determinados contextos históricos, podem alcançar dimensões de dano e de violência inauditas, como foi o caso da modernidade/colonialidade. A ilusão natural integra a cada vez agenciamentos com componentes econômicos, sociais e técnicos que lhe dão uma extensão inaudita. Mas o corte no caos e a consistência obtida pelo plano apontam para aquilo que se deveria chamar de a-fundamento ancestral, ou seja, o sentido implicado em uma imagem de mundo não é pré-formado, mas é da ordem de uma *performance*, ou seja, de um *pensamento em ato*, a cada vez reiterado como uma forma de vida consistente. Não há um sentido pré-formado que cabe ao pensamento especular. É necessária a cosmicidade de um pensamento que performa uma vida. De onde, por outro lado, a relação da filosofia com as forças insurgentes (o povo por vir).

A abertura a outras cosmicidades não está, portanto, imune aos riscos, congênitos ao pensamento, da ilusão natural. Dessa maneira, a crítica ao universalismo europeu e seus marcadores hegemônicos pode mergulhar o pensamento filosófico no relativismo generalizado a partir de determinações tais como cultura, língua, etnia e raça, que ressuscitam a ilusão da origem em novos particularismos exclusivos. Diante disso, o tema da descolonização da filosofia torna-se espinhoso.

3. Geofilosofia e universalismo

A etnofilosofia é exemplo de um empreendimento de rompimento com o universalismo europeu que se desdobrou em uma impasse fatal. Em que consiste esse impasse? Séverine Kodjo-Grandvaux chama, na esteira de Paulin Houtondji, de

etno/antropo-discursos a " 'obra de etnologia com pretensão filosófica', repousando sobre uma confusão entre os discursos etnográfico e filosófico" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 26, cit. de P. HOUNTONDJI). É o que se pode observar em trabalhos como aqueles de Plácide Tempels, intitulado *La Philosophie Bantoue*, de 1945, e de seus discípulos, nos quais se supõe "que há, nas sociedades que eles estudam e das quais eles se fazem os porta-vozes, um pensamento de ordem filosófica própria ao conjunto da comunidade apreendido, já pronto, existente desde sempre, mas do qual os membros da comunidade não teriam consciência" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 26). Desvela-se, através da análise de suas línguas e culturas, uma filosofia *Bantu*, uma filosofia *Akan*, uma filosofia *Ioruba*, etc. Kodjo-Grandvaux afirma que essa compreensão faz nascer uma ontologia fixista, própria à concepção ocidental, demasiada ocidental de *philosophia perennis*. "[As sociedades africanas] articular-se-iam em torno de um saber fechado, percebido de maneira intuitiva e inconsciente pelas populações africanas estudadas que 'filosofa[m] sem saber'. Os etnofilósofos pretendem somente ler essa filosofia, convertê-la 'de implícito a explícito' (...)" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 27, cit. de A. KAGAME e I. LALÈYÊ, respectivamente). O etnofilósofo, em um empreendimento "louco e sem esperança", lança-se na reconstrução sistemática da "visão do mundo dos povos africanos", do "pensamento dos ancestrais", da "*Weltanschauung* coletiva de seu povo" (P. HOUNTONDJI apud KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 28). Para a estudiosa, estamos diante de um mito, "aquele de 'uma filosofia africana específica, [de] uma visão do mundo comum a todos os Africanos de ontem, de hoje e de amanhã, [de] um sistema de pensamento coletivo e imutável, eternamente oposto àquele da Europa'" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 29). Seus críticos apontaram o quanto a etnofilosofia respondia a uma necessidade de exotismo por parte dos europeus e serviu ao poder colonial, preocupado em compreender o *outro* para melhor perpetuar sua subjugação. Ora, ocorre que a "suposta filosofia intuitiva, implícita, imediata e coletiva" apresentada pela etnofilosofia é, na verdade, ela mesma, instauração. Essa construção busca passar-se por uma filosofia subjacente e essencial, *de juris*, quando ela expressa, *de facto*, "investimentos particulares" e "projeções singulares" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 32) de seu autor, do contexto no qual ele elabora a construção e de suas escolhas teórico-filosóficas. Tudo se passa como se essa imagem de mundo ocultasse sua própria degradação em *Weltanschauung*, em opinião filosófica com pretensão não ocidental, mas restaurasse em seu seio um dos fundamentos do universalismo europeu: a ilusão da origem e a



universalização fechada que ela acarreta. A crítica ao universalismo europeu conduz direto a uma universalização ela mesma fechada e, portanto, a uma guerra de universalismos, ou o que dá na mesma, de particularismos exclusivos.

É notável que o filósofo Souleymane Bachir Diagne, em seu retorno à filosofia Bantu, procure oferecer uma saída ao impasse em torno da etnofilosofia, sucintamente mdescrito acima, fazendo valer outra dimensão do empreendimento levado a cabo por Kagame, a saber, aquela que diz respeito à relação entre a filosofia e as línguas africanas. Partindo do pressuposto de que cada língua forja uma "visão de mundo" diferente, Diagne retoma o problema daquilo que Kagame designa como "filosofia-lingüística", a qual remete ao "fato da relatividade lingüística e a questão, que ele pode suscitar, do relativismo filosófico" (DIAGNE, 2000, p. 50). Diagne vê nela a emergência de um "projeto de antropologia global", no seio da qual as seguintes questões devem se colocar: "a linguagem determina as categorias lógicas que nós utilizamos, assim como as noções fundamentais que nós temos em torno do ser, do tempo, etc.?" Segue uma longa citação de Bachir Diagne (2000, p. 50) que nos permitirá formular a problemática geofilosófica que está em jogo.

Alexis Kagamé (...) estimou, dois anos antes que o lingüista É. Benveniste, em 1958, propôs demonstrar que as categorias lógicas de Aristóteles não eram senão as categorias lingüísticas do grego, que aquilo que a onto-logia do Estagirita apresentava como uma gramática do raciocínio em geral não era senão a gramática de sua própria língua e, talvez, das línguas da mesma família (se levamos em conta a importância da presença nas línguas indo-européias, por exemplo, do verbo ser tão importante para a estrutura canônica da proposição na lógica clássica, afirmando ou negando um predicado/atributo de um sujeito/substância). Por consequência, o projeto de *A Filosofia bantu-ruandesa do ser* apresentou-se como a explicitação, para a língua kinyarwanda, das categorias que ela carrega, em uma análise que reproduz conscientemente aquela que Aristóteles não realizou senão tomando as particularidades do grego pela universalidade do discurso onto-lógico em geral.

Essa confusão das particularidades da língua grega e indo-européias com a universalidade do discurso onto-lógico em geral não constitui, combinado a componentes raciais, étnicos, econômicos, etc., um dos elementos na base da degradação da imagem de mundo em concepção de mundo compartilhada por aquilo

que é, na atualidade, criticado como o universalismo europeu e que permitiu à pequena porção do mundo chamada Ocidente considerar-se como "o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade" em oposição ao "Resto" como figura da "diferença", da "existência objectal", do "ser-outro" de que a "África, de maneira geral, e o Negro, em particular, foram apresentados como os símbolos realizados" (MBEMBE, 2013, p.25)? Malgrado as diferenças entre os empreendimentos filosóficos singulares de cada pensador, no interior da tradição ocidental, eles repousam em uma tese cosmopolítica *inconsciente* que, ao se sustentar sobre a necessidade da imagem de mundo, degrada-se em concepção de mundo que se apresenta enquanto universalidade sob a qual se insinuará o sujeito transcendental europeu-branco-hetero-burguês-moderno-etc.⁵ A solidificação da imagem de mundo e sua degradação em concepção fechada do mundo participa de um agenciamento mais amplo em que outros componentes (de raça, gênero, sexualidade, etc.) e outras forças (econômicas, técnicas, científicas, etc.) concorrem.

Entretanto, aos "juízo[s] de identidade" fundados na imagem de mundo que sustenta o universalismo europeu opor-se-ão, numa história de lutas e resistências incessantes, as "afirmações] de identidade" (MBEMBE, 2013, p. 52) daquilo que parece, segundo o marcador social da diferença mobilizado, constituir um agenciamento cosmopolítico assentado em uma imagem de mundo diversa, posto que releva da positivação dos próprios termos tocados de "inessencialidade" (FANON, 2011) pelo universalismo europeu. Assim, as filosofias serão pensadas em variações a partir desses termos que são o gênero, a raça, a etnia, a sexualidade, etc., de modo a criar uma nova cartografia cosmopolítica: esfera-Negra, esfera-Mulher, esfera-Bantu, esfera-Yanomami, etc. Nada, porém, evita o risco de que a ilusão natural leve a uma cristalização dessas imagem insurgentes de mundo. Situadas em contextos de luta, em que o pensamento afronta permanentemente o risco de dissolução diante do poder hegemônico, mas também diante da noite do caos a que toda circunstância de desespero,

⁵ S. Kodjo-Grandvaux (2013, p. 85-6) sintetizou esse tema com precisão: "Tomando-se a si mesma como inscrita de maneira substancial em uma história, em uma cultura, em uma época e em um povo, uma certa filosofia, em face do Outro, recorre a um vocabulário animalesco, recusa-lhe o acesso à humanidade e não reconhece nele quase nenhuma inteligência, considerando que somente a leviandade e a inconsistência o caracterizam. Essas filosofias consideram-se, então, como aquelas que caracterizam propriamente a cultura da qual seus autores emanam. Hegel, Husserl, Heidegger ligam consubstancialmente filosofia e Europa, assim como filosofia e civilização: a filosofia nasce na Grécia, a civilização é, portanto, essencialmente, européia. (...) A violência desses discursos leva à exclusão de homens e de mulheres da humanidade, da civilização, da história; a filosofia aparece, dessa maneira, como a marca distintiva das sociedades que se concebem como superiores. Ela se pensa, portanto, sob o modo da exclusão".

violência e desumanização conduz, as formas de vida que se performam em torno dos marcadores sociais necessitam produzir o máximo de consistência. O risco, que é parte da dimensão polêmica própria da situação vital - razão pela qual o plano não é somente cosmológico, mas imediatamente cosmo-político -, é que a consistência viva e ativa da cosmicidade esférica torne-se um bloco sedimentado, maciço e impermeável, desaguando em particularismos exclusivistas *des-democratizantes*, em novas pretensões universalizantes fechadas ou na negação de qualquer via para o universal⁶. A noção de interseccionalidade não resolve o problema, como mostra seu uso por feministas brancas que, como critica N. Ajari (2015), mobilizarão essa noção como "fim em si" para avançar posições islamofóbicas. Balibar (2010, p. 16) descreveu esse risco consubstancial da seguinte maneira, referindo-se ao universalismo erigido sobre o particularismo exclusivista da luta de classes:

Nós não podemos alimentar a ilusão [...] de que classes *organizadas* seriam imunizadas por natureza contra o autoritarismo interno que decorre de sua transformação em 'contra-Estado' (...), nem que elas representariam um princípio de universalidade ilimitada ou incondicional. O fato de que, em sua maioria, o movimento operário europeu e suas organizações de classe tenham permanecido cegos aos problemas da opressão colonial, da opressão doméstica, da dominação que se exerce sobre as minorias culturais (quando ele não foi diretamente racista, nacionalista e sexista), apesar dos esforços e dos intensos conflitos internos que formam uma espécie de 'insurreição na

⁶ Deleuze e Guattari fazem referência a uma "máquina dual" que codifica o socius e funda um estado de dominação: o plano das "formas, dos objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós e que reconhecemos a força de experiência, de ciência ou de hábito". Por isso, os autores insistem que o devir-mulher, o devir-criança, o devir-negro não se "assemelham" à mulher, à criança, ao negro enquanto "entidades molares" ou "estados", ainda que eles "possam ter posições privilegiadas possíveis, somente possíveis, em função de tais devires". "Os judeus, os ciganos, etc.", continuam Deleuze e Guattari, "podem formar minorias em tais ou tais condições; isso ainda não é suficiente para que se tornem devires. Reterritorializamo-nos ou nos deixamos reterritorializar sobre uma minoria como estado; mas nos desterritorializamos em um devir. Mesmo os Negros, diziam os Black Panthers, devem devir-negro. Mesmo as mulheres devem devir-mulher" DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p. 339 e pp. 356-7. A distinção entre condição necessária e suficiente impõe-se. Diante da alienação a que todo estado de dominação conduz, o negro, por exemplo, é reterritorializado, pela máquina dual, na "zona de não ser" (FANON, 2011). Mas ele se reterritorializa na "zona de ser". Mbembe também falará em dois momentos da descolonização. O primeiro, condição necessária, mas ainda não suficiente para abolir a máquina dual, consiste na passagem de uma "consciência destruída a uma consciência autônoma" através da "negação imediata" do Outro. O segundo, "muito mais complexo", consiste em "auto-abolir-se abandonando a parte servil constitutiva de si e trabalhando para a efetuação de si enquanto figura singular do universal", tornando possível a abolição do conjunto da máquina dual, a auto-invenção e a instauração de "novas relações de reciprocidade" (MBEMBE, 2010, p. 62). Essa leitura parece se acordar ao pensamento de Fanon (2011, p. 241-3) que trata de uma dimensão imediata, na experiência vivida do Negro, que ele chama de reação, não suficiente para destruir o ser-agido a partir do exterior - "ele passa de um modo de vida a um outro, mas não de uma vida à uma outra" - exigindo um segundo momento, propriamente de ação, de auto-criação e de invenção de um "mundo humano".

insurreição', não deve nada ao acaso. É preciso explicá-lo não somente através de tal ou qual condição material, por tal ou qual corrupção ou degenerescência, mas pelo fato de que *a resistência e a contestação contra as formas de dominação e de opressão determinadas repousam sempre sobre a emergência e a construção de contra-comunidades que tem seus próprios princípios de exclusão e de hierarquia* [Nós sublinhamos]. Toda essa história - freqüentemente dramática - chama nossa atenção para a finitude dos 'momentos insurrecionais', em outra palavras, para o fato de que não existe algo como universalidades emancipadoras 'absolutamente universais', escapando às limitações de seus objetos. As contradições da política de emancipação transpõem-se e se refletem, portanto, no seio das constituições de cidadania as mais democráticas, contribuindo, através disso, [...] para a possibilidade de sua des-democratização⁷.

Assim, a *fons et origo* de todos os colonialismos é a metafísica ocidental, como afirma E. Viveiros de Castro (2009), não enquanto origem necessária, maneira de ver que seria só um sintoma da ilusão natural, mas no sentido de que ela estendeu o uso dessa ilusão, que forma uma espécie de "metafísica original do gênero humano", de uma maneira inaudita. Como a geofilosofia poderia contribuir de alguma maneira para conjurar a manifestação de uma tendência quase inevitável que impõe escolher entre o relativismo dos particularismos exclusivos e o universalismo fechado? A única chance parece residir na própria tensão que liga pensamento e caos, a qual pode, somente ela, renovar incessantemente a imagem de mundo, molecularizá-las através de um duplo movimento, de certo modo frenético e simultâneo, de abertura ao caos e de fechamento em uma forma consistente de vida, que se vive enquanto multiplicidade e movência. Seu fechamento e solidificação em uma forma una e imutável significa a degradação e a fadiga do elã de vida. É nesse sentido que Diagne (2014, p. 19) afirma que um "universal pós-colonial (...) e descolonizado (...) não pode advir senão através da horizontalidade das relações entre as culturas e as línguas", mas à condição de "não se tomar as culturas e línguas" - ou qualquer formas de vida comunitárias constituídas contra formas de opressão determinadas - "enquanto insularidades fechadas sobre elas mesmas" à maneira de uma esfera-"mentalidade" - ou de uma esfera-essencial ligando um grupo. Assim, a negritude, por exemplo, entendida como o que ela sempre foi para

⁷ Soulegmane Bachir Diagne retoma essa reflexão de Balibar precisamente em torno da crítica feita por Aimé Césaire ao comunismo francês e seu universal eurocentrista que fará da própria luta de classe um instrumento de obnubilação do colonialismo (DIAGNE, 2014, p. 18).

seus criadores, ou seja, como "*movimento*" e não como essência, como figura singular de um universal aberto. A geofilosofia deve contribuir, através das variações das imagens de mundo, para a construção permanente do universal como devir e abertura.

Diagne destacará, ainda, nesse sentido, o importante papel da prática de tradução, no plano das línguas e das culturas, que ele conectará à noção de "universal lateral", de M. Merleau-Ponty. A tradução não deve ser pensada somente em termos de interculturalidade, mas também de intraculturalidade. "A tradução mostra linhas de compartilhamento que perpassam as comunidades que não devem, pois, ser essencializadas. (...) Em todo caso, o modelo de uma passagem de um grupo cultural a um outro, por tradução, não deve deixar de se complicar para integrar à reflexão o processo da individuação, a maneira que o indivíduo possui de se 'construir' em sua capacidade de se mover em um universo (multiverso)" (DIAGNE, 2014, p. 20). O filósofo Bidima pensa, também em referência à noção de universal lateral, uma "filosofia das *transações*" a partir da etnofilosofia, criticando o "dualismo implícito (Filosofia versus Etnologia) de conotação religiosa", que recusa a "mistura" em nome da separação. "O *universal lateral* faz de todo filósofo um etnólogo de seu tempo, na medida em que seu olhar e seu gesto colocam em perspectiva o que lhe é ao mesmo tempo distante e próximo" (BIDIMA, 2011, p. 676).

Portanto, não há imagem geofilosófica de mundo capaz de reunir as imagens de mundo em um universal estático, fechado e acabado. A geofilosofia deve tomar a tensão entre pensamento e caos como precursor cosmológico sombrio das diferentes imagens de mundo, ou seja, como sua permanente abertura, tradução e re-instauração, contrabalanceando a tendência quase inevitável à solidificação local e, portanto, o risco contínuo de fechamento. Nesse sentido, ela dá a pensar uma via cosmopolítica nova que Diagne (2014, p. 21), na esteira de Balibar (2010), sintetiza: "Etienne Balibar indica que não se trata de renunciar ao universal para pensar o multicultural, mas de levar em conta que o 'processo' no qual as diferenças antropológicas, longe de ser 'obstáculos internos à universalização dos direitos do cidadão e ao devir cidadão do sujeito', ao contrário, são o ponto de apoio para um 'devir sujeito do cidadão'".

Considerações finais

A via geofilosófica esboçada acima resolve até certo ponto o problema para a incerta humanidade, mas está destinada a se chocar com um "obstáculo interno": a solidificação em torno de uma imagem de mundo antropocêntrica e narcísica. As



ambigüidades dos movimentos insurgentes são sintomas de uma abertura necessária, mas ainda insuficiente. Diante disso, a crítica aos marcadores cosmológicos da diferença deságua em uma imagem de mundo anti-anthropocêntrica que recusa a insularização em torno *apenas* de marcadores sociais. Com efeito, não é atípico que um anti-eurocentrista no plano dos marcadores sociais compartilhe com o universalismo europeu sua posição antropocêntrica. Assim, nega-se ao animal e outros seres a capacidade de ser *gente* (em seus próprios termos), reduzidos a um "conglomerado anômico de objetos a espera de sentido e de utilidade" (DESCOLA, 2005, p. 19). Sob a escusa de que o anti-anthropocentrismo é um anti-especismo eurocentrista, tal leitura vira as costas à necessidade de abertura a cosmologias não antropocêntricas (por ex., o multinaturalismo ameríndio) e a uma via cosmopolítica que estenda uma constituição a *cidadãos trans-mundos*, para além da partilha humanos/não-humanos⁸. Poderíamos encerrar aqui entusiasticamente. Contudo, o anti-anthropocentrismo, por sua vez, promove a insularização da humanidade no seio de uma *natura multiplex*, uma espécie de unificação geocentrada que encerra o elã de vida nesse planeta refratário. Assim, a geofilosofia deve levar em conta uma imagem de mundo não dado, que considera a vida para além não somente das insularizações sociais e cosmológicas, mas também do marcador orgânico da diferença, abrindo a via cosmopolítica para um antropodecentrismo: superar a *Natura naturata* e retornar à *Natura naturans*. Uma retomada para fazer passar a energia criadora vital no interesse de uma humanidade a ser instaurada, que não está destinada a morrer com este corpo e nesta Terra, capaz de superar diversos "obstáculos, mesmo talvez a morte" (BERGSON, 2007, p. 271). Trata-se, pois, de "pensar a humanidade a partir de seu limite extraterrestre" (SZENDY, 2011, p. 101) e, assim, de considerar a vida em formas mais permeáveis e plásticas, tal como ela teria efetivamente em habitantes de outros planetas. Há algo de verdade nessa cosmo-ficção e mesmo as "indicações bastante discretas" de Deleuze acerca do "*sur-homme*" já não correm o risco de cair numa "história em quadrinhos" (DELEUZE, 2004, p. 139).

⁸ Essa reflexão teve a ocasião de se manifestar em um debate entre os filósofos Norman Ajari e Tristan Garcia, no programa *Paroles d'honneurs*, debate "*Qu'est-ce que la dignité?*", mas sem lamentavelmente tomar a direção sugerida aqui. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=BEGWiKvyG6M&feature=youtu.be>> : acesso 11 de março de 2017.

Referências Bibliográficas

- AJARI, N. *Vacarme critique les Indigènes: la faillite du matérialisme abstrait*. 12 de julho de 2015, disponível em <http://indigenes-republique.fr/> . Paris: 2015(b).
- BALIBAR, E. *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques*. Paris, PUF, 2010.
- BERGSON, H. *L'Évolution créatrice*. (Ed Critique dir. F. Worms). Paris: PUF, 2004.
- BIDIMA, J.-G. "Philosophies, démocraties et pratiques. À la recherche d'un 'universel latéral' ". *Critique (Philosopher en Afrique)*, n. 771-772. Août-Sept. Paris: PUF, 2011.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 2004.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DESCOLA, Ph. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DIAGNE, S. B. "La negritude comme mouvement et comme devenir". *Rue Descartes*, 2014/4 (n° 83), p. 50-61.
- _____. "Penser l'universel avec E. Balibar". In *Pourquoi Balibar?* Coord. Gaille, M. et al. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014.
- FANON, F. *Oeuvres*. Paris: Éditions La Découverte, 2011.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KODJO-GRANDVAUX, S. *Philosophies Africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013.
- LATOURET, B. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la paix selon Ulrich Beck". *L'émergence des cosmopolitiques- Colloque de Cerisy, Collection Recherches*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.
- MBEMBE, A. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010.
- _____. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- NOGUERA, R. "Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia". *Griot - Revista de Filosofia*, v. 4, p. 1, 2011.
- PRADO JR., B. *Erro, Ilusão, Loucura. Ensaïos*. São Paulo, Editora 34, 2004.
- SOURIAU, E. *L'Instauration Philosophique*. Paris, Alcan, 1939.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques Cannibales*. Paris: PUF, 2009.
- SZENDY, P. *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions Cosmopolitiques*. Paris: Minuit, 2011.

Lima Barreto e as Razões da Desrazão: das ciências psi como uma nova ordem do discurso ao Modernismo

Dr. Alex Fabiano Correia Jardim¹

Afonso Henrique de Lima Barreto, nascido em 13 de maio de 1881, figura singular da literatura brasileira tratou em suas obras de problemas que atingiam diretamente a população do país. Seu posicionamento crítico e contrários às ideias que vigoravam à época o colocaram no papel de único a reivindicar as transformações sociais que o Brasil necessitava. Seus escritos conseguem dar visibilidade a uma ‘certa gente’ desprovida de voz: negros, pobres, moradores do subúrbio carioca, loucos, visionários. Falamos de uma outra paisagem existente no Brasil. Essa preocupação faz dele um escritor à frente do seu tempo. Muitas vezes incompreendido, a sua vida privada serviu de referência para um olhar preconceituoso a respeito da sua escrita: alcoolismo, internação no hospício, pobreza, além, é claro, de ter sido negro². Segundo Cândido:

(...) O Lima Barreto mais típico seja o que funde problemas pessoais com problemas sociais, preferindo os que são ao mesmo tempo uma coisa e outra – como por exemplo a pobreza, que dilacera o indivíduo, mas é devida à organização defeituosa da sociedade; ou o preconceito, traduzido em angústia, mas decorrente das normas e interesses dos grupos. (2006, p. 47)

A exposição das tensões sociais em seus textos adianta sobremaneira os modernistas de 22. Além de encontrarmos em Lima Barreto, uma profunda crítica ao academicismo e à tradição, em especial, no uso da linguagem e suas demarcações europeias, ele também ousou dar visibilidade a pessoas e acontecimentos que anteriormente mereciam apenas as páginas policiais. Um ‘certo povo’ passa a fazer parte da literatura de Lima Barreto, além de uma ‘língua’ estranha à burguesia intelectual do início do século XX. O olhar crítico e irônico do cotidiano brasileiro é descrito em seus textos. Encontramos em seus romances o retrato das ruas, das

¹ Doutor em Filosofia. Pós-Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Nova de Lisboa. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Mestrado em Letras/Estudos Literários. Professor do Mestrado Profissional em Filosofia e Coordenador do Laboratório de Filosofia, Ciências Humanas e Outros Sistemas de Pensamento/Unimontes, MG.

² Alguns ingredientes são importantíssimos para tal reflexão: a figura do pai que morre louco, o alcoolismo e a experiência particular de sua vivência enquanto interno de um hospício. Infelizmente, tudo que o afastaria dos seus maiores sonhos, “ser romancista, viver da inteligência e para a inteligência. Sem outra preocupação que a de escrever os seus livros” (Barbosa, Francisco de Assis: 1981, p. 136).



repartições públicas, das prisões, favelas, bares e manicômio. Os habitantes desses espaços foram explorados em sua obra a ponto de torná-los visíveis. Exemplo disso é a crítica às instituições manicomiais. Lima Barreto nos apresenta uma noção de insanidade demarcada pelo inconformismo em relação à sua condição social, expresso em seus romances. Como afirmou Haroldo P. da Silva, Lima Barreto tem sido chamado o romancista dos subúrbios carioca. Verdade ele foi o primeiro a descrever o refúgio dos infelizes (1976, p. 24). A narrativa de Lima Barreto, além da denúncia social, constrói um denso texto literário, crítico da cultura brasileira do final do século XIX e início do século XX. Tal escrita, de certa maneira, coloca o problema do papel social do escritor.

É possível observar nos escritos do autor, que a literatura e/ou a escrita literária exige do escritor, sinceridade, isto é, a capacidade de expressar da maneira mais simples possível seus sentimentos e ideias. Não obstante, o escritor jamais poderia abdicar de tratar dos problemas que afligem o mundo humano, especialmente as implicações desse humano na sociedade, *focalizando os que são fermento de drama, desajustamento, incompreensão. Isto, porque no seu modo de entender ela tem a missão de contribuir para libertar o homem e melhorar a sua convivência.* (Cândido, Antônio, 2006, p. 47).

Uma das questões que é objeto da sua escrita é a loucurae sua dizibilidade, como nas obras *O Cemitério dos Vivos* e *Diário do Hospício*. Conforme nos diz Hidalgo, *Diário do Hospício, escrito na segunda internação, reúne uma série de impressões, confissões, inconfiências e, sobretudo, uma visão muito peculiar da instituição psiquiátrica e da insânia.* (2008, p. 21). Bosi corrobora com a afirmação da Hidalgo, segundo ele:

A impotência do internado, que já sofrera o arbítrio dos policiais com seus preconceitos de cor e classe, vê-se, de repente, confrontada com a onipotência do médico. A assimetria é brutal e, embora Lima tenha escapado ao risco de virar cobaia de alienistas enrijecidos ou precipitados, a sua crítica guarda um potencial de verdade ainda home ameaçador. (2006, p. 34).

Lima Barreto nos adiantaria nas obras acima citadas, o que Michel Foucault apresentou sob a forma de conceitos filosóficos. Conceitos como discurso e doença mental permearam as obras de Foucault e foram apresentados respectivamente em 1954, quando da publicação do seu ensaio intitulado *Doença Mental e Psicologia*. Neste ensaio, publicado no Brasil em 2000, o autor nos diz:

Se parece tão difícil definir a doença e a saúde psicológicas, não é porque se tenta em vão aplicar-lhe maciçamente conceitos destinados igualmente à medicina somática? A dificuldade em reencontrar a unidade das perturbações orgânicas e das alterações da personalidade não provém do fato de se acreditar que elas possuem uma estrutura de mesmo tipo? Para além das patologias mental e orgânicas, há uma patologia geral e abstrata que as domina, impondo-lhes, à maneira de prejuízos, os mesmos conceitos, e indicando-lhes os mesmos métodos à maneira de postulados. Gostaríamos de mostrar que a raiz da patologia mental não deve ser procurada em uma ‘metapatologia’ qualquer, mas numa certa relação, historicamente situada, entre o homem e o homem louco e o homem verdadeiro. (FOUCAULT, 2000, p. 7-8)

E posteriormente, a sua célebre aula inaugural no Collège de France intitulada A ordem do discurso, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Nessa conferência, publicada no Brasil em 1996, Foucault trata da formação dos saberes e de como a sociedade constitui mecanismos para controlar o discurso e o que ele produz, além dos seus efeitos e procedimentos de exclusão e interdição. Falamos de regulação dos objetos do discurso, o direito de falar e de produzir discurso. Algo pertencente a uma certa ordem do saber.

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala (...) (FOUCAULT, 1999, p. 8-9)

Essa nossa hipótese a respeito do ‘adiantamento’ das questões em torno da consolidação de um discurso, de um saber em torno do objeto loucura em Lima Barreto, é corroborado por Fábio Lucas, (...) *somadas todas as observações, vemos nele um precursor de Michel Foucault, que tão bem estudou a loucura na sua projeção histórica*



e social, os sistemas prisionais ou de reclusão (cadeiras, hospitais, quartéis, etc (...)) (2004, p. 15).

Segundo Foucault, no discurso das ciências psíquicas encontramos enunciados múltiplos, e que somos (nós ou os loucos) o efeito desses enunciados. Mas desde já ressaltamos esses enunciados em nada de assemelham a uma mera produção ideológica³, mas, numa combinação que atinge diretamente o corpo, a vida, ou seja, constituem signos e regimes. Vejamos o que Foucault afirma em dois momentos:

Sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. (1984, p. 22)

O corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência e da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. (1991, p. 28).

Na loucura, por exemplo, a questão não é ‘o que não pode ser dito’, mas quem pode dizer ou falar a respeito da loucura. Nós encontramos com a relação discurso e verdade e com a ‘autoridade’ de quem pode pronunciá-la. Transformando-se em objeto, o corpo/alma do homem-louco (categoria geral a qual àqueles que de alguma forma, não possuíam nenhuma finalidade útil na sociedade pertenciam,) passou a ser visto como um tipo de alienação que pode ser conhecida, tratada e curada.

O corpo doente no interrogatório da loucura, esse corpo doente que se apalpa, que se toca, que se percute, que se ausculta e em que se pretende encontrar sinais patológicos, esse corpo é, na realidade, o corpo da família inteira; melhor dizendo, é o corpo constituído pela família e a hereditariedade familiar (...) (FOUCAULT, 2006, p. 352)

O homem enquanto ‘ser louco’, é o elemento diferencial que o separa da verdade do homem normal e racional. Institui-se então um novo tipo de saber: o saber médico

³Acho que eu me distingo tanto da perspectiva marxista quanto da para-marxista. Quanto à primeira, eu não sou dos que tentam delimitar os efeitos de poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. (FOUCAULT, 1984, p. 148).



que se apresenta como interlocutor e possuidor de uma verdade de ordem científico-racional, de caráter jurídico e moral, dominando a loucura por que ele a conhece e ele a objetiva. Estamos falando de significante e seus saberes pensados enquanto *discurso* e *forma cultural* de uma época. Não se trata de um desprezioso comentário a respeito da psique humana, muito mais que isso, as ciências psi introduzem um conjunto de métodos, proposições consideradas verdadeiras, jogo de regras e definições. Tal prática discursiva é tão poderosa a ponto de se tornar ‘disciplina e ciência’: possuem métodos e proposições. Desse modo, todos os discursos engendrados a respeito ‘do louco, da doença mental e do anormal’ subsidiam as formas de controle, interdição e exclusão. A ordem significante institui e valida a realidade do discurso. Funda horizontes de significação e do discurso sempre dependente da ordem do significante. É o significante quem diz o que eu sou, como devo ser, qual deve ser a minha conduta.

Certamente, falamos de discurso epistemológico: onde se classifica, observa, mede e extrai. São esses saberes enquanto ‘sujeito de enunciado’ que fabulam as justificativas e razões para a definição da normalidade, esta, institui a exclusão pela universalização. A ciência, enquanto ‘autor’ de dizibilidades se apresenta como elemento fundamental na ordem das significações⁴. Ela dá estrutura ao discurso como estratégia para constituir uma objetividade, uma visibilidade. Lima Barreto é um típico caso do efeito desses discursos. A ‘sua loucura’ pode ser pensada como um bom exemplo dos procedimentos, técnicas e métodos no intuito de classificá-lo: trata-se de um esquizofrênico. Torna-se então um objeto de enunciação e é justamente essa enunciação que o constitui, o designa através de um quadro de classificação e juízo. O saber ou saberes só é possível quando se tem um espaço determinado, um confinamento, no caso de Lima, o manicômio. Como falamos a pouco, saber (formas de dizibilidade) e a materialidade do objeto do discurso (formas de visibilidade). O Saber ou saberes só é possível quando se institui o visível. E o visível só pode ser pensado a partir do dizível. Vejamos o que nos diz Bosi:

(...) Lima Barreto, jogado no meio de loucos indigentes, ora nu, ora coberto de trapos, encara sem sombra de sujeição o médico do

⁴ Para Jurandir Freire Costa, “(...) o sujeito da psiquiatria, o doente mental passado, presente e futuro, era o sujeito da raça ou das ideologias biologizantes e racistas. Os psiquiatras acreditavam que existia uma natureza humana, uma essência do sujeito, que podia ser entendida pela decifração das leis de hereditariedade, da noção de degeneração ou de quaisquer outros termos inventados e manipulados pelo vocabulário racista”. (COSTA: 2006, p. 12).

hospício, o homem a quem a sociedade atribuíra o direito de decidir da sua reclusão naquele depósito de seres... anormais. (2010, p. 13)

O papel da ciência é justamente se qualificar enquanto enunciadora do discurso e todo o saber correspondente (das ciências psi) devem corresponder ao discurso produzido. Falamos de construção das proposições acerca do indivíduo e para tal, o discurso significa a apropriação e espraiamento técnico-institucional de procedimentos, normas, regras e valores. Longe de qualquer pretensão ingênua, os saberes (as ciências psi) não tem a função apenas de representar e difundir um certo conhecimento. Na verdade, o discurso para se consolidar enquanto saber constituinte, precisa entender as condições do seu surgimento, o que o faz irromper num determinado momento da história, os pequenos registros em torno do objeto estudado. Nessa direção, Foucault estabelece uma crítica à psicologia e todas as demais ‘ciências psi’. Essas ciências contribuem para o estabelecimento de condutas. O próprio Lima Barreto é de certa forma, ‘vítima’ desse momento histórico.

É indescritível o que sofri ali, assentado naquela espécie de solitária, pouco mais larga que a largura de um homem, cercado de ferro por todos os lados, com uma vigia gradeada, por onde se enxergavam as caras curiosas dos transeuntes a procurarem descobrir quem é o doido que vai ali (...) Um suplício destes, a que não sujeita a polícia os mais repugnantes e desalmados criminosos, entretanto, ela aplica a um desgraçado que teve a infelicidade de ensandecer, às vezes, por minutos. (Barreto, Lima: 2004, p. 151-152).

Não podemos jamais esquecer que a Psicologia no século XIX e seus desdobramentos seguem as mesmas diretrizes das ciências da natureza. E o homem nada mais é do que o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais, isso significa: relações quantitativas, elaboração de leis enquanto função matemática, colocação de hipóteses explicativas. Tudo indicando um enorme esforço da Psicologia para aplicar uma metodologia que se assemelhava com as ciências da natureza: verificação experimental, fidelidade objetiva, dado que a realidade humana não era outra coisa senão um espelho da objetividade natural⁵. Mas algo ocorre de tal maneira que as ciências psi sofrem transformações, mudanças, renovação. O homem consegue um status particular. Torna-se uma preocupação tão específica que o afasta da ordem de

⁵ Sugerimos a leitura do texto A psicologia de 1850 a 1950, de Michel Foucault, apresentado no Ditos e Esritos, Vol. I, p. 122-139.

71

uma análise enquanto um mero fenômeno da natureza. Dessa forma, surge as ciências psi e sua implicação na educação, nos sistemas organizacionais, na medicina, na psicopatologia, na psiquiatria.

Por isso, a nossa afirmação que encontraremos nas obras *Cemitérios dos Vivos* e *Diários do Hospício* território perfeito para problematizarmos o que Foucault iria falar anos mais tarde.

A partir do nascimento da sociedade moderna, a loucura passou a ser vista de um modo muito diferente. É verdade que sempre existiram formas de encarceramento dos loucos; igualmente, desde a Antigüidade, a Medicina se ocupava deles; eram também abordados por práticas mágicas e religiosas; muitos, ainda, vagavam pelos campos e pelas cidades. Contudo, nenhuma dessas formas de relação da sociedade com a loucura prevalecia, variando sua predominância conforme as épocas e os lugares. Apenas a partir do final do século XVIII, instala-se, ao menos na sociedade ocidental, uma forma universal e hegemônica de abordagem dos transtornos mentais: sua internação em instituições psiquiátricas (FOUCAULT, 2004, 551 p).

Não obstante, Lima, mergulhou no mundo da insanidade e numa intensa necessidade em compreendê-lo acabou fazendo da sua escrita uma dobra sobre si mesmo, como tão bem explica Cândido:

Daí o interesse de tudo aquilo que, na sua obra pode ser chamado literatura íntima: diários, correspondências, até os desafios frequentes dos escritos de circunstância. Com efeito, trata-se de um elemento pessoal que não se perde no personalismo, mas é canalizado para uma representação destemida e não conformista da sociedade em que viveu. Espelho contra espelho é uma das atitudes básicas desse rebelado que fez da sua mágoa uma investida, não um isolamento. (2006, p. 60).

Num misto entre realidade e ficção, *Cemitério dos vivos* e *Diário do Hospício* será desenvolvido a partir da linha tênue entre experiência e invenção. Segundo Barbosa:

Em O Cemitério dos Vivos, o romancista não procura dissimular, na figura do protagonista principal, os seus próprios traços pessoais, e, mais do que isso, nem sequer se dá ao trabalho de esconder as circunstâncias que determinariam a ambos, ao criador e à criatura, o mesmo destino. “Como Lima Barreto, Vicente Mascarenhas contava

então “trinta e poucos anos”, tinha a mesma “fama de bêbado” e era, exatamente como ele, “tolerado na repartição”, que o aborrecia (BARBOSA, Francisco de Assis:1981, p. 222).

Nessas duas obras, observamos que para Lima Barreto, escrever sobre si mesmo significa manter-se vivo. Nas páginas do *Diário do Hospício*, a escrita de si é uma maneira de se interrogar a respeito dos rumos da sua vida. No *Diário do Hospício*, Lima Barreto se coloca enquanto efeito ou desdobramento dos problemas sociais vividos no país, especialmente falando, na cidade do Rio de Janeiro. Esse ‘desdobramento’ é justamente (na perspectiva foucaultiana) o fato de que não podemos falar de um objeto qualquer sem antes estabelecermos os discursos que o inventa, o incita. Os procedimentos, princípios e regulações que orientam a invenção de um determinado sujeito tornado objeto de intervenção. O discurso produz realidade. Ou melhor, ele é um elemento do próprio real, isto é, Lima Barreto como elemento da sua própria história e condição. Para Bosi,

É provável que, sofrendo em carne e osso a experiência de passar por insano, mas bem consciente de que não o era (‘De mim para mim, tenho certeza que não sou louco’), o intelectual Lima Barreto estivesse alcançando uma percepção nítida do caráter toscamente discriminatório de certa psiquiatria determinista do século XIX, cujas explicações, como ele mesmo aponta, se resumiram a nomenclaturas e terminologias, isto é, a classes e palavras. Daí vem o mordente da sua crítica às instituições manicomiais que, na sua lógica perversa, pareciam compensar, pela sinistra igualdade de uma espécie de morte em vida (que é o sequestro), as diferenças de classe que os jazigos e as covas rasas perpetuam nos cemitérios. (2006, p. 24).

Nesse embate com a realidade, a criação literária se torna um movimento possível de linhas de fuga diante de um mundo angustiante, triste e perturbador. No texto *Cemitério dos Vivos*, nos deparamos com o jogo da repetição, isto é, o personagem principal repete aquilo que o próprio autor vive e experimenta. É a construção pelo caminho da semelhança, acentuando ainda mais a relação vida e obra. A fragilidade do personagem na obra *Cemitério dos Vivos* também aponta para uma singular fragilidade do autor. Artimanha do autor? Assim, Lima Barreto ao utilizar da narrativa ficcional e fabuladora, diz quem ele é na figura de um personagem e seus delírios, por certo, enquanto uma maneira de escrever sobre si mesmo.

O leitor se surpreenderá ao constatar que, no exato momento em que o depoente entra a escavar o passado e aprofundar a sua ‘angústia de viver’, o texto confessional cede a um lance de ficção. O testemunho que, até então, parecia pura transcrição dos apontamentos de um internado, converte-se na matéria romanesca de uma novela inacabada, cujo título será igualmente, O cemitério dos vivos. (Id. *Ibidem*, p. 26).

A obra de Afonso Henrique Lima Barreto (1881-1922) representa a expressão crítica do universo político e social do Rio de Janeiro dos finais do século XIX e início do século XX. A força da sua crítica é direcionada à disparidade entre as classes sociais, passando por uma análise da produção artística no Brasil. Para Lima Barreto, não se podia falar em Democracia sem acesso à arte⁶. Ele morre justamente no ano da Semana da Arte Moderna, esta, considerada uma das maiores revoluções no universo cultural e literário brasileiro. Lima Barreto, certamente adianta várias das preocupações dos modernistas, entre elas, um afastamento da influência portuguesa ou de qualquer influência europeia, não no sentido de desqualificar ‘os clássicos’, mas sim, a sua crítica visava que a literatura brasileira escapasse de certa maneira de uma determinação ou fosse subjugada pelas influências além mar.

Optando-se por um procedimento diferente do machadiano e das grandes identidades literárias da época, o escritor tenta substituir tais modelos pela paixão e pela sinceridade da linguagem coloquial, mas próxima da fala do povo, condição que considera superior às regras retóricas e estilísticas do bem escrever. Para ele, o homem de letras deveria ser o contrário do beletista, que deixam transparecer o olhar da Europa na visão que empreendem da realidade brasileira. Em oposição a essas práticas, ele assume uma consciência extremamente lúcida da sociedade, veiculada pelo despojamento e pela comunicação transparente, a fim de minimizar a distância entre o intelectual e seu público. (FIGUEIREDO, 1995, p. 17)

A crítica de Lima Barreto questionava se as questões de rigor gramatical possuíam mais importância que as questões de conteúdo. A literatura não poderia se prender ou ser reduzida à sistemática e estrutura da língua, como se a boa escrita significasse a boa redação do vernáculo. Essa subserviência da literatura brasileira em

⁶ Em *O destino da literatura*, encontra-se praticamente um roteiro da estética da obra barretiana. Ao levantar questões como: ‘Em que pode a Literatura, ou a Arte contribuir para a felicidade de um povo, de uma nação, da humanidade, enfim?’ (Barreto, 1956, V. XIII, p. 55 apud Zélia Nolasco Freire, 2005, p. 66).

buscar similitude com a portuguesa acabava esquecendo de certa maneira um modo próprio de expressão característico do Brasil, do brasileiro.

A realidade brasileira foi o foco principal dos escritos de Lima Barreto. Traços de indignação, rebeldia e forte sentimento nacionalista com características subversivas são comuns em sua escrita. Seus textos foram chamados muitas vezes de ‘impuros’, em contraposição à escrita machadiana à qual Lima Barreto se defendia. Numa carta endereçada a Austregésilo de Ataíde e publicada na Revista do Brasil, ele diz:

Não lhe negando os méritos de grande escritor, sempre achei no Machado muita segura de alma, muita falta de simpatia, falta de entusiasmos generosos, uma porção de sestros pueris. Jamais o imitei e jamais me inspirou. Que me fale de Maupassant, de Dickens, de Swift, de Balzac, de Dandet – vá lá, mas de Machado de Assis, nunca! Até em Turguenievi, em Tolstoi, poderiam ir buscar os meus modelos; mas em Machado, não! ‘Le moi...’ Machado escrevia com medo de Castilho e escondendo o que sentia, para não se rebaixar; eu não tenho medo da palmatória do Feliciano e escrevo com muito temor de não dizer tudo o que quero e sinto, sem calcular se me rebaixo ou se me exalto. Creio que é grande a diferença. (BARRETO, Lima. Revista Brasil, 3ª fase, n. 35, ano IV apud Maria do Carmo Lanna figueiredo, 1995, p. 12-13).

Os filólogos manifestam uma profunda má vontade em relação à escrita de Lima Barreto. Mas, apesar das críticas direcionadas a ele, também observamos que há sim um cuidado com os termos, expressões e bom uso das palavras. Talvez aos ‘vernaculistas’, o incômodo maior proporcionado por Lima, tenha sido pelo fato de expor tão claramente àquilo que até então estava escondido, personagens dos subúrbios, das repartições públicas, dos manicômios, dos botequins baratos. Arriscamo-nos a afirmar que é fruto de preconceito acusar a literatura de Lima Barreto desprovida de um cuidado com a forma da escrita. Dentre as críticas de Lima, está o fato da literatura brasileira apenas imitar os lusitanos. Isso em nada indica que o escritor carioca não se preocupava ou não teria os devidos cuidados em relação ao mundo das letras. O que ele mais desejava era que a literatura brasileira construísse e valorizasse um ‘ethos brasileiro’, um modo próprio, singular, de como o brasileiro e sua realidade se configuram. Críticos como José Veríssimo, João Ribeiro, Cavalcanti Proença e Néelson Sodré acusaram os seus textos de imperfeições de linguagem, composição, de estilo,

sem razoável acabamento e escrupulosa correção, além de um descuido quanto à forma, desconexa e desleixada. (FREIRE, 2005, p.104-105-106).

Mas deixando essas críticas e críticos de lado, não poderíamos dizer que fora justamente esse estilo, especialmente ao tornar visível uma outra paisagem na literatura através dos seus personagens, que anteciparia várias das preocupações dos modernistas? Segundo Freire, *como mencionado, Lima Barreto é o grande gestor das ideias e precursor da maior parte das reivindicações de mudanças que resulta na explosão da Semana da Arte Moderna de 1922*. (2005, p. 109). Segundo o próprio Lima Barreto, *é chegada, no mundo, a hora de reformarmos a sociedade, a humanidade, não politicamente que nada adianta; mas socialmente que é tudo* (1956, Vol. XIII, p. 165). Obviamente não podemos deixar de citar outros tantos que nos fez chegar o ‘verdadeiro’ Brasil, José Américo de Almeida, Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, Jorge Amado, Guimarães Rosa.... Eis um outro Brasil... de cearenses, pernambucanos, mineiros, baianos, alagoanos. A ‘baba europeia’ e seu ranço vai aos poucos perdendo força. Um tipo peculiar de linguagem, de fala, de vocábulos, passa a pertencer o universo dos leitores⁷.

Sem medo de errarmos, podemos afirmar que Lima Barreto representou o texto, a prosa que buscou se insurgir contra a tradição, contra uma prática que exigia a expressão dos sentimentos brasileiros ‘lusitanamente’. Um outro exemplo que é importante ressaltar é o seu posicionamento contra a política de modernização no Rio de Janeiro. Até mesmo essa prática foi mimetizada do modelo paisagístico/arquitetônico de Paris. Tal discurso de modernização e organização, serviu para segregar, expulsar e empurrar para a periferia da cidade, para os morros sem a mínima infraestrutura a população mais carente.

Uma outra referência bastante apropriada para falarmos que Lima Barreto adiantaria as teses dos modernistas de 22, nos é dado na obra *Os Bruzundangas*, publicado em 1923⁸. Entendemos que essa referida obra pode ser pensada como um

⁷ O confronto entre literatura nacional e estrangeira fica, então, por demais prisioneiro de pressupostos externos, ligados muito mais à paisagem americana que à expressão popular e artística. A diferenciação de Portugal torna-se a marca de originalidade brasileira e vai-se refletir, preferencialmente, no predomínio da terra e da cor local como base de inspiração das obras. O impulso da diferenciação, no entanto, como é natural, aprofunda-se após a consolidação da independência e se ampliará irreversivelmente entre as literaturas portuguesas e brasileira. Essa diferença, que continuará em franca expansão, chega a atingir por dentro as raízes da dependência literária, como no caso de Machado de Assis e Lima Barreto. (FIGUEIREDO, 1995, p. 15)

⁸ BARRETO, Lima. *Os Bruzundangas. Sátira*. Prefácio de Osmar Pimentel. São Paulo: Brasiliense, 1956, v. VI.

dos maiores manifestos da situação político-cultural no Brasil. A obra *Os Bruzundangas*, é uma coletânea de crônicas, em que o escritor faz uma radiografia crítica de um país chamado de Bruzundanga. Essa visão ficcional e satírica de uma certa nação ou país é o espelhamento do próprio Brasil. Os temas desenvolvidos enfocam a diplomacia, as transações e propinas, a constituição, além das eleições e políticos que compõem seus quadros institucionais. Encontraremos também uma aguda crítica aos privilégios da classe nobre, o poder do latifúndio representado pelas oligarquias rurais, as desigualdades sociais, saúde e educação tratadas esquecidas pelos políticos, enfim, mazelas e tristezas semelhantes às de um verdadeiro país. Bruzundanga significa: palavreado confuso, mixórdia, trapalhada. Lima Barreto, para não perder a sua ‘verve’ sarcástica, irônica e continuamente crítica, também descreve a respeito de dois tipos de nobreza existentes na Bruzundanga: a nobreza doutoral e a que ele chama ‘de palpíte’, ‘de opinião’. A primeira é composta pelos doutores, os que passaram pelo ensino superior, têm diploma. Segundo Lima Barreto, a sociedade em geral admira e valoriza os doutores. No capítulo final de *Os Bruzundangas*, veremos uma certa hierarquia ou escala de valores referente à nobreza doutoral a partir do formação, do curso de nível superior que alguém possui. Para não fugir ‘ao país real’, os dois cursos mais valorizados são o de Medicina e o de Direito, respectivamente. Finalizando essa pequena exposição dessa obra de Lima Barreto, não poderíamos deixar de ressaltar a crítica que ele faz à Constituição e sua legislação casuística e conveniente, à política e seus mandachucas, representados pelo Presidente, Ministros, Deputados, chamando-os de ‘estúpidos e vazios’, sem contar uma democracia corrupta, as relações internacionais, a ciência e a baixa cultura. Cito Lima Barreto, para indicar o quanto ele estava para além de sua época:

Temo muito pôr em papel impresso a minha literatura. Essas ideias que me perseguem de pintar e fazer a vida escrava com os processos modernos do romance, e o grande amor que me inspira – pudera! – a gente negra, virá, eu prevejo, trazer-me amargos dissabores, descomposturas, que não sei se poderei me pôr acima delas. (Barreto, 1956, v. XIV: 84).

Em relação ao romance, o escritor também se apresenta à frente do seu tempo ao falar de *processos modernos do romance*. Em seu texto *O destino da literatura (1956)* ele diz:

Uma tal importância dizia eu, deve residir na exteriorização de um certo e determinado pensamento de interesse humano, que fale do problema angustioso do nosso destino em face do

infinito e do mistério que nos cerca, e aluda às questões de nossa conduta na vida. BARRETO, L. (1956).

Diante do posicionamento no panorama cultural e literário em que Lima Barreto se colocava, não seria um equívoco ‘classificá-lo’ como pré-modernista? Neste caso, dado à importância quanto ao seu estilo de escrita, ao adiantamento das questões propriamente brasileiras, não seria possível rever essa sua posição nos manuais de literatura? Não seria ele um ‘moderno’, um ‘estranho moderno’? A atualidade de sua literatura e a preocupação em torno do Brasil, do verdadeiro Brasil, não o colaria como moderno? Os modernistas ao pretenderem se afastar daquilo que os antecede, em especial, a mesmice, a redundância europeia e a ‘esterilidade’ da literatura, não convidaria Lima Barreto para se sentar à mesma mesa?

Por outro lado, talvez Lima Barreto recusasse o honroso convite, afinal, esses mesmos modernistas, tão críticos à burguesia paulista, também eram financiados por ela, afinal, pertenciam à essa mesma burguesia paulista, haja visto as ligações de Tarsila do Amara e Oswald de Andrade ao PRP, Partido Republicano Paulista. Uma das estudiosas da Semana de 22, a escritora Marcia Camargo, a propósito da comemoração dos 80 anos da Semana diz:

Ao lado de uma clara subserviência ao poder estabelecido, os principais atores da Semana não inseriam entre suas metas uma estética engajada nem uma linguagem que servisse como ferramenta de transformação da realidade. A vanguarda artística paulistana estava, portanto, divorciada da vanguarda política... O que viria ocorrer apenas após os anos 30. Sentar-se a mesma mesa que os modernistas, pelo menos no início seria no mínimo constrangedor para Lima Barreto, dado que a Semana de 22 foi apoiada de certa forma pelos mesmos que Lima criticava. Apenas posteriormente Lima Barreto ganha admiração dos modernistas ou pelo menos de alguns deles, como Agrippino Grieco, ao chamá-lo de ‘maior e o mais brasileiro dos nossos romancistas’. (Camargo, 2002, p. 29 apud Freire, 2005, p. 117-118).

Segundo Sérgio Milliet:

Lembro-me da grande admiração que tinha por Lima Barreto e o grupo paulista de 22. O Triste Fim de Policarpo Quaresma principalmente nos entusiasmava. Alguns dentre nós, como Alcântara Machado, andavam obcecados. (...) O que mais nos espantava então era o estilo direto, a precisão descritiva da frase, atitude antiliterária do

escritor, a limpeza de sua prosa, objetivos que os modernistas também visavam. Mas admirávamos por outro lado a sua irreverência fria, a quase crueldade científica com que analisava uma personagem, a ironia mordaz, a agudeza que revelava na marcação dos caracteres. (Barbosa, F, 1975, p. 322 apud Freire, 2005, p. 118-119.)

Desnudar o Brasil pelo viés da escrita transgressora. Na experiência-limite da loucura, fazer da escrita uma experiência criativa. Destruir velhos pré-juízos, cacoetes da moral. Talvez aí resida a principal contribuição do texto de Lima Barreto. Seu fracasso enquanto membro de uma alta corte de intelectuais no século XIX e XX é o exemplo da carnalidade de uma exclusão e segregação. A expressão desses sentimentos pela escrita é a prova mais contundente da riqueza de composição entre literatura e vida.

Referências Bibliográficas:

- BARBOSA, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- BARRETO, Lima. *O Cemitério dos Vivos e Diário do Hospício*. São Paulo: Planeta, 2004
- BOSI, Alfredo. O Cemitério dos Vivos. Testemunho e Ficção. Prefácio. In. *O Cemitério dos Vivos e Diários do Hospício*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 11-39
- CÂNDIDO, Antônio. Os olhos, a barca e o espelho. In. *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006, p. 47-60
- FIGUEIREDO, Maria do Carmo. *O romance de Lima Barreto e sua recepção*. Belo Horizonte: Lê, 1995, 104 p.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999, 79 p.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito*. Trad. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. Capítulo I – O corpo dos condenados. In. *Vigiar e Punir*. Tradução de Ligia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 11-32
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 15-37.

FOUCAULT, Michel. A Loucura e a Sociedade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FREIRE, Zélia Nolasco. *Lima Barreto. Imagem e linguagem*. São Paulo: Annablume, 2005

PRADO, Antônio Arnoni. *Lima Barreto – Literatura Comentada*. São Paulo: Abril Cultural, 1980

SILVA, Haroldo Pereira da. *Lima Barreto. Escritor Maldito*. s/d, 1976



Geofilosofia e o sagrado

Dr. José Benedito de Almeida Jr¹

Resumo

O objetivo desse trabalho é analisar a relação entre a geofilosofia e o conceito de espaço sagrado. Nossas principais referências são os livros *O Que é a Filosofia*, de Deleuze e Guatarri, especialmente o capítulo *Geofilosofia; Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*, de Yi-Fu Tuan; e *O sagrado e o profano*, de Mircea Eliade. O espaço é um campo de possibilidades para as práticas sociais e para as subjetividades. No entanto, enquanto o homem moderno submete sua subjetividade e a religião ao mesmo estatuto ontológico, o *homo religiosus* coloca o fenômeno do sagrado num plano ontológico superior ao dos demais meios de manifestação de sua subjetividade.

Palavras-chave: Espaço. Geofilosofia. Sagrado. Profano. Subjetividade.

Resume

This work aims analyses the relationship between geophilosophy and the concept of sacred space. Our main references are the books *What is philosophy?* by Deleuze and Guatarri, especially chapter *Geophilosophy; Space and Place: The Perspective of Experience*, of Yi-Fu Tuan; and *The Sacred and the Profane*, of Mircea Eliade. Space is a field of possibilities for social practices and the subjectivities. However, while modern man submit his subjectivity and the religion to the same ontological status, *homo religiosus* places the sacred on a higher ontological plane to the other means of manifestation of his subjectivity.

Key-words: Space; Geophilosophy; Sacred; Profane. Subjectivity.

No que se refere às práticas sociais e suas representações, o espaço surge como uma espécie de forma que torna possível a construção do cotidiano, sendo as diferentes experiências e vivências humanas o conteúdo dessa construção. No entanto, essa relação não é unilateral, pois, ao produzirem e reproduzirem as condições de sua própria existência, os seres humanos também constroem a sua territorialidade e a sua espacialidade, que não são realidades dadas ou independentes das experiências, pois se relacionam com o lugar e com os modos de vida.

¹ José Benedito de Almeida Júnior, doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Instituto e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente, pós-doutorando na Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE) e bolsista CAPES. jbeneditoalmeida@gmail.com (34) 999411553 (34) 3224-3719



Do ponto de vista da subjetividade, também se faz importante saber se situar espacialmente. Enquanto no mundo constituído materialmente, no qual os indivíduos vivem em coletividade, é fundamental a consciência de uma localização, a fim de evitar “ficar perdido”, sem saber em que lugar se encontra em determinado espaço mais amplo, no mundo da subjetividade também se faz necessária a consciência dessa orientação: o espaço interior também é repleto de perigos que, muitas vezes, surgem de relações conflituosas com o *outro*.

De acordo com Tuan:

As vidas humanas são um movimento dialético entre refúgio e aventura, dependência e liberdade. No espaço aberto, uma pessoa pode chegar a ter um sentido profundo de lugar; e na solidão de um lugar protegido a vastidão do espaço exterior adquire uma presença obsessiva.(1983, p. 61)

A dualidade observada por Tuan, nos pares refúgio e aventura, dependência e liberdade, também se manifesta na relação entre espaço profano e espaço sagrado, conforme veremos ao longo do texto. A relação do ser humano com o espaço ao seu redor revela-se tão remota quanto a própria humanidade. A reflexão sobre esta relação, no entanto, revela-se como algo ainda em construção, sendo, de certa forma, relativamente nova. É nesse sentido que a Geofilosofia se apresenta como uma maneira de interpretação do mundo e das relações entre o humano e o espaço circundante, bem como com as propriedades deste espaço e em todos os elementos nos quais ele se desdobra.

Quase todas as descrições e iniciativas de interpretação da relação entre o humano e o espaço, bem como as suas repercussões de ordem subjetiva, trazem reflexões geofilosóficas, ainda que estas sejam implícitas e não manifestas declaradamente. Até a crença antiga de que a Terra era o centro de todo o Universo, carrega consigo um acentuado sentimento de relação com a Terra, de pertencimento. Este pertencer tanto se dá com relação à Terra, quanto com a terra, com o espaço e com o lugar.

Por esta razão recorreremos, fundamentalmente, à obra de Deleuze e Guattari e de outros autores importantes que deram a sua contribuição para a inserção da geofilosofia, não apenas como conceito, mas como uma possibilidade de leitura da realidade. É no texto “Geofilosofia”, do livro *O que é a Filosofia?*, de Deleuze e Guattari, que se encontra a primeira referência ao termo geofilosofia. A intenção dos dois autores



franceses era, sobretudo, chamar a atenção para o caráter imanente da Filosofia, em contraposição à uma tradição secular, de uma filosofia transcendente, cujas raízes se encontram no pensamento grego antigo.

De acordo com Broggi (2011): “É precisamente para afirmar as razões do encontro [pensamento e Terra], para incluir na definição de ‘filosofia’ o componente ‘terra’, que Deleuze e Guattari introduziram o termo ‘geofilosofia’”. Para Deleuze e Guattari, os primeiros filósofos propiciaram uma nova e própria aproximação dos fenômenos naturais, ao tratá-los não mais como figuras, mas como conceitos. A filosofia, por isso, é também uma geofilosofia e o pensar se dá na relação entre o território e a terra. Até mesmo a revolução proposta por Kant, na relação entre sujeito e objeto, toma como analogia outra revolução: a copernicana, pondo, assim, o pensamento em relação com a terra.

Desta maneira, a razão seria contingente e imanente, o que põe a filosofia diante de um problema: de que maneira ainda é possível pensar em uma causa transcendente para o surgimento da filosofia, ou ela seria totalmente dependente de uma conjunção prática histórico-temporal? E se até a própria origem atemporal da filosofia pode ser questionada, colocada em xeque, o que se pode dizer então do sagrado?

É neste sentido que podemos situar a reflexão sobre o espaço sagrado e o espaço profano dentro de um contexto geofilosófico.

O espaço sagrado

Para analisarmos o fenômeno do espaço sagrado recorreremos à obra de Mircea Eliade *O sagrado e o profano*, que sem dúvida alguma, é uma das mais importantes referências teóricas relativa aos fundamentos desses conceitos. Em primeiro lugar, porém, será necessário recorrer a dois outros conceitos que lhes são subjacentes, trata-se da noção de *homo religiosus* ou homem religioso e de *homem moderno* ou homem a-religioso.

Mircea Eliade tem em vista propor uma forma de interpretação diferente daquela do existencialismo e das correntes historicistas, que legam ao século XX, em especial, o marxismo e o hegelianismo uma concepção de história humana como uma evolução dialética do espírito, de tal modo que as sociedades evoluem de modos de organização mais primitivos para a civilização. Ainda que haja diferenças nas dialéticas marxista e hegeliana, ambas partem do pressuposto de que o homem primitivo não possui completa consciência de si e do seu potencial humano, dessa forma, ainda depende de fatores



externos a sua própria subjetividade para a formação de sua identidade. Assim, o homem moderno entende que não tem mais *necessidade* da religião para ter consciência de si, pois tal necessidade é adequada somente para os homens de sociedades primitivas ou ainda não completamente civilizadas.

Eliade, porém, inverte essa lógica. *Ohomo religiosus* é aquele que assume uma existência aberta para o mundo: “Vimos que o homem religioso vive num Cosmos “aberto” e que está “aberto” ao Mundo. Isto quer dizer: (a) que está em comunicação com os deuses; (b) que participa da Santidade do Mundo.” (ELIADE, 2010, p. 141). Tal é a provocação de Eliade ao pensamento do historicismo e do existencialismo, porque o homem moderno supõe que tenha uma existência aberta, sem projetos, no entanto, uma vez que não possui meios psíquicos para lidar com o passar do tempo, com os fantasmas do inconsciente – e problemas existenciais semelhantes - o homem moderno acaba por ficar preso a uma existência fechada, sem opções e possibilidades de recomeçar sua existência periodicamente; supõe-se autor da própria História, porém é ainda mais detido por ela. Nas palavras de Eliade:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem *faz-se* a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmitificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.” (ELIADE, 2010, p. 165)

A questão é, justamente, a medida em que esse projeto do homem moderno pode se concretizar. Eliade, Campbell e outros autores recorreram às noções de psicologia da profundidade, de Carl Gustav Jung, para explicar ao homem moderno que esse desejo de liberdade da consciência não tem qualquer poder sobre os impulsos do inconsciente. Portanto, o homem moderno ainda que tente de todas as formas se libertar das superstições do *homo religiosus* possui todos os seus comportamentos. Dessa forma, surge o fenômeno da camuflagem do sagrado no profano. Os comportamentos pretensiosamente a-religiosos, ocultam, como uma máscara, os fundamentos religiosos do inconsciente do homem a-religioso:

O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados. Conforme mencionamos, os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. (ELIADE, 2010, p. 167)

O homem moderno apresenta, portanto, o mesmo comportamento do homem religioso, no entanto, a partir de atos laicizados que apenas mascaram os mesmos impulsos do *homo religiosus* que é o de ter possibilidade de ser o autor da própria história. O homem moderno, dessa forma, também demarca porções privilegiadas do território a partir de sua subjetividade, formando o que Tuan determina como a noção de *lugar*. Para Mircea Eliade e Carl Jung, porém, essa forma de demarcar porções do espaço, não possuem o mesmo efeito catártico do que as demarcações feitas a partir do sagrado.

E, contudo, nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”; são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma *outra* realidade, diferente daquele de que participa em sua existência cotidiana”. (ELIADE, 2010, p. 28)

Em relação ao espaço, é preciso fundá-lo, é preciso sacraliza-lo para nele existir. Assim, o homem moderno transfere para ritos laicos o que o homem religioso tem como ritos abertamente religiosos. Do ponto de vista da psicologia de Jung, esses ritos laicizados possuem muito menos força simbólica por não serem trazidos à consciência de modo intencional, expondo o homem moderno aos fantasmas do seu próprio inconsciente.

O homem moderno não entende o quanto seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade para reagir a idéias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo psíquico. Libertou-se das superstições (ou pelo menos, pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus



valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isto, paga agora um alto preço. Em termos de desorientação e dissociação universais. (1992, 94).

O que resta da experiência de estar vivo, para o homem moderno? Nada além de sua subjetividade, assim sua vida torna-se constantemente vazia uma vez que não possui meios de se livrar do peso do passado, quando as más experiências o atormentam; ou do presente, quando percebe sua existência atual vazia em relação a um passado intenso de subjetividade. Para exemplificarmos, rapidamente esse drama do homem moderno, podemos citar a canção *La Bohème* (1965) de Charles Aznavour e Jacques Plante. Nessa canção, o personagem central retorna ao bairro de Montmartre e recorda que, apesar dos tempos difíceis de juventude, sua vida era intensa de experiências pessoais. Ele desenvolve assim uma afeição especial por este bairro, descrevendo que os lilases dominavam a paisagem. No entanto, no tempo presente, sua vida é vazia e ao buscar esse retorno à era de ouro de sua existência a encontra vazia, pois o bairro não tinha mais a mesma aparência, especialmente pela ausência dos lilases. Ora, é um típico homem moderno, que não demarca os lugares como o homem religioso pela experiência transcendental do sagrado, mas somente com valores imanentes (o amor da moça, os lilases) e uma vez que estes desaparecem, desaparece, também, o sentido de sua existência.

Como nosso objetivo é compreender a relação do homem religioso com o espaço sagrado, precisamos de uma breve definição do conceito de sagrado. Sem dúvida alguma, Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* inseriu uma mudança no sentido dessa expressão que estava aprisionada dentro dos cânones da filosofia. A lei, a verdade, a ética e outros conceitos abstratos foram elevados à categoria de sagrado obnubilando a experiência do sagrado vivenciada pelo *homo religiosus*. Assim, quando um estudioso ocidental tinha por objetivo estudar o fenômeno do sagrado acaba por confundir uma concepção abstrata do que é sagrado com a experiência vívida do sagrado. Este não se manifesta como uma mera experiência interessante, mas como um *mysterium tremendum, majestas, enérgico* um fenômeno que o remete ao totalmente outro. Ao contrário do que a filosofia ocidental supunha, portanto, o homem primitivo não criou a religião diante do medo da natureza, ao contrário, conhecia seus ritmos e



estava preparado para suas surpresas, a religião nasce da experiência diante do sagrado, do totalmente outro, daquilo que é sobrenatural.

Tal modificação de sentido permitiu um fundamento teórico de suma importância para os estudiosos diferenciarem o sagrado em suas acepções filosóficas da experiência do sagrado para o homem religioso, pois não é possível conhecê-la plenamente, uma vez que não está no campo dos conceitos racionais e abstratos, mas da experiência do irracional e do sentimental. O espaço sagrado, portanto, nasce e se mantém diante dessa experiência do sagrado.

A fundação do espaço sagrado

Conforme Eliade (2010) para o homem religioso o espaço não é homogêneo, existem determinadas porções que são sagradas - ao pé da letra, separadas - diferentes de outras ao seu redor. Ontologicamente, estas porções sagradas do espaço são mais fortes, ontologicamente mais significativas. Tais porções surgem por meio de hierofanias espontâneas ou por meio de rituais que sacralizam uma determinada porção do espaço. Para o *homo religiosus* isso é muito importante porque seu desejo é sempre estar o mais próximo possível do *centro do mundo* o que equivale dizer, da criação do mundo.

Nas sociedades nômades a escolha de um lugar de fixação para uma determinada temporada é feita por meio de rituais que demarcam a sacralidade do lugar. Um exemplo muito significativo é dos Achilpa que demarcam o centro do mundo – o *axismundi*– com o poste sagrado (*kawaauwa*). O ritual remete à origem do mundo quando o Deus Numbakula criou o tempo e a terra. Depois de criar o mundo, fixou o poste e subindo nele voltou aos céus. Portanto, a vida é possível uma vez que esteja em torno do poste sagrado que torna a terra habitável. Em outros ritos, por exemplo, um animal é solto e depois de algum tempo, caçado; o local onde for abatido será o novo *axismundi*.

O centro do mundo também pode assumir outras feições por meio de hierofanias como é o caso de Abraão, que viu a sarça ardente e ouviu a voz de Deus dizendo-lhe que aquela era uma terra sagrada. Nesse caso, a hierofania - manifestação do poder divino - surgiu por sua própria conta e demarcou uma porção de espaço tornando-o território sagrado para uma determinada sociedade. Há casos em que as sociedades, estando de posse do conhecimento dos mitos e dos ritos, podem demarcar uma porção do espaço sagrado, como rituais de sacralização de um terreiro de candomblé ou, no

caso dos católicos, rituais de consagração de um terreno para a construção de uma nova Igreja. Em ambos os casos o sacerdote tem o conhecimento de um mito, de uma história sagrada que serve de fundamento para a realização dos rituais. Estes são, portanto, a experiência dos mitos revivida por meio de gestos, palavras, paramentos, objetos, cantos etc. que permitem que os homens façam aquilo que os deuses fizeram, portanto, que possam impregnar uma determinada porção do espaço de uma distinção ontológica de todo o resto ao seu redor. Em suma, nas palavras de Eliade, a consagração de um lugar é a repetição de uma cosmogonia ou seja, da fundação de um mundo:

É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a *orientatio*. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivale a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: *o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado.* (2010, p. 59)

Ocorre que nem sempre o *homo religiosus* habita próximo a um espaço que lhe é ontologicamente mais significativo, isto é, sagrado. Dessa forma, é preciso realizar uma jornada até esses lugares, seja ela periódica, como as romarias, ou esporádicas como as peregrinações. Dessa forma, além de demarcar a sacralidade de um território, o sagrado também pode provocar uma movimentação populacional em direção aos centros sagrados.

Movimentação populacional e o sagrado

Sem dúvida alguma, portanto, a religião é um dos elementos de demarcação de territórios para as sociedades humanas, tal como podemos assinalar com Rosendahl:

A religião será examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território. É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas



vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus. (1996, p. 59).

De um certo ponto de vista a definição de Rosendahl é bastante interessante uma vez que uma hierofania cria um centro de organização em seu entorno, com templos, catedrais e outras edificações religiosas. A partir daí surge toda uma lógica da economia do sagrado que as religiões, enquanto instituições, organizam. Centros de peregrinação como Aparecida do Norte, o caminho ao redor da ilha de Shikoku, Pérgamo e Delfos na Grécia criaram em torno de si economias de grande complexidade. Um exemplo significativo desse fenômeno é o caso de Aparecida do Norte. Houve uma disputa feroza dentro da Igreja Católica descrita por Câmara Neto (2006). Em 1908 criou-se cinco dioceses no Estado de São Paulo, dentre elas, a de Taubaté. Em sua região geográfica estava o Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, este, porém, ficou, por decreto, sob a administração da Arquidiocese de São Paulo. Houve então uma disputa entre o bispo de Taubaté D. Epaminondas Nunes de Ávila e Silva e o arcebispo de São Paulo D. Duarte Leopoldo e Silva pelo controle do Santuário de Nossa Senhora de Aparecida.

No entanto, não são as religiões que criam os centros de peregrinação, elas se organizam em torno de lugares onde se deu uma hierofania. A partir desse fenômeno o mito é narrado, enquanto as romarias e peregrinações reproduzem o que é narrado. Assim, ainda que as questões históricas, econômica, administrativa etc. sejam relevantes, nesse trabalho, nosso objetivo é analisar o fenômeno que torna um determinado espaço num lugar sagrado e sua implicação para o *homo religiosus*.

Há, dentro da cultura católica, uma diferenciação significativa que cumpre destacar. Ainda que se use o termo geral, Igreja, são os santuários que se tornam centros de atração de devotos em virtude da presença de relíquias e de milagres. Em função de questões administrativas territoriais, quando um santuário se torna um centro econômico muito importante a tendência é que se estabeleça uma basílica que terá jurisdição sobre uma região de seu entorno. Por isso, é muito comum que santuários se tornem centros de dioceses e arquidioceses aumentando também sua importância administrativa.

Conclusões

Para Rosendahl (1996, p. 75) o sagrado possui uma força propulsora para a reorganização espacial e, acrescentaríamos, uma força semelhante de atração populacional como no caso das romarias e peregrinações. Por isso, o sagrado tem a



capacidade de provocar grandes movimentações populacionais não somente para a civilização ocidental, mas senão para todas, para inúmeras culturas existentes e que já não existem mais. Portanto, o movimento populacional em direção a um lugar sagrado constitui um arquétipo do comportamento humano que fornece inúmeras possibilidades de estudos específicos.

O homem moderno, por sua vez, mantém o mesmo comportamento do *homo religiosus*, também possui seus lugares de visitação periódica, em geral, ligados a valores laicos como os center shoppings para consumo, cinema, museus, ou até mesmo algumas cidades que se tornam centros turísticos por sua história, arquitetura etc. Insistimos que esses centros de peregrina o do homem moderno nada tem de errado, sem dúvida, possuem um valor fundamental para sua vida. A questão   que eles não substituem os lugares sagrados por não terem, do ponto de vista psicológico, o mesmo valor simbólico, isto  , não proporcionam o equilíbrio de energia psíquica necessário para suportar as pressões da existência. Assim, ainda que para o homem moderno estes centros laicos de peregrina o tenham valor sentimental, não possuem a mesma capacidade de renova o e, portanto, de resiliência.

O ser humano demarca o espaço a partir das experiências individuais ou coletivas. O homem moderno a partir de experiências imanentes da história, dos sentidos e dos sentimentos. O *homo religiosus*, por sua vez, além desses fatores, também encontra no sagrado mais uma forma de demarcar o espaço. Ora, para o homem moderno, o *homo religiosus*   um ser ainda por conquistar sua autonomia, pois depende do sagrado, enquanto, ele próprio não depende a não ser de si. Mas será tal proposi o verdadeira? Será que o *homo religiosus* possui menos autonomia ou, ao contrário, em rela o   existência possui muito mais liberdade, pois por meio do sagrado e da sua rela o com o espaço sagrado ele pode recomeçar a sua própria história? Talvez, o homem moderno apenas recorda sua existência e não possui meios de se livrar dos fantasmas do inconsciente.

No entanto, não podemos deixar de anotar, o homem moderno com seus meios de produ o predatórios conseguem retirar das sociedades que vivem no mito a sua rela o com o sagrado, fazendo com que a impossibilidade de realizar seus ritos de funda o, de passagem, inclusive os de luto, extingue o sentido da existências para essas sociedades fazendo-os perder o sentido da vida, a vontade de existir. Mesmo assim, o *homo religiosus* das sociedades arcaicas ou mesmo daqueles que são pertencentes   sociedades capitalistas, predatórias, encontram meios de resistir a essa

extinção do sagrado e insistem em demarcar porções muito especiais do espaço para si. Nesse sentido, o sagrado é ontologicamente muito superior às experiências emocionais que demarcam o sentido de lugar.

Referências Bibliográficas

- BROGGI, P. *Geofilosofia: oltre la rappresentazione, oltre lo storicismo*. (mimeo). Não informa data. Sem numeração de páginas. Disponível em: <http://www.paridebroggi.com/2011/06/28/geofilosofia-oltre-la-rappresentazione-oltre-lo-storicismo/> (acesso em 04/07/2011)
- CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell'Europa*. 5. ed. Milano: Adelphi, 2008.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. A ação romanizadora e a luta pelo cofre: D. Epaminondas, primeiro bispo de Taubaté (1909 – 1935). Tese. USP, 2006.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- JUNG, C. G. (org.) *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala. (não informa a data).
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Scipione, 2002.
- RESTA, Caterina. 10 teses de Geofilosofia. Mimeo. Publicado originalmente em AA. VV., *Appartenenza e locatità: l'uomo e il territorio*, a cura di L. Bonesio, SEB, Milano, 1996. Disponível em: http://geofilosofia.it/terra/Resta_geotesi1.html - acesso 26/03/2011
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. 18. ed. São Paulo: Record, 2009.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

Expectativas e Esperanças a Respeito da Filosofia Africana

Dr. Fernando de Sá Moreira¹

Resumo

Embora receba pouca atenção nas atividades acadêmicas no Brasil, as filosofias africanas, tal como as vejo, têm muito a contribuir no cenário nacional. Tudo me leva a crer que a quase invisibilidade do pensamento africano em nosso país está demasiadamente ligada aos estereótipos que sustentamos a seu respeito. Não se trata, portanto, de uma rejeição a suas proposições ou ao seu valor próprio. Além de uma expectativa geral mais óbvia, de que a filosofia africana tenha que estar relacionada ao continente africano, temos outras expectativas menos evidentes e mais problemáticas, como a distinção entre o pensamento africano e o ocidental. Ainda que sejam pouco evidentes, essas expectativas ocultas sobre o pensamento africano condicionam nossa prática acadêmica e, conseqüentemente, influenciam a quase inexistência de debates em torno de pensadores e pensadoras africanas em nossos currículos, eventos e revistas. No presente ensaio, procuro evidenciar isso a partir de uma série de problematizações e casos concretos de pessoas que ousaram pensar filosoficamente na e desde a África. Por exemplo, Agostinho de Hipona, Frantz Fanon e Kwame Appiah. Estou convencido que, além disso, a assimilação das experiências africanas pode se revelar como uma excelente ferramenta de transformação para as filosofias brasileiras.

Palavras-chave: Filosofia Africana, Filosofia Brasileira, Estereótipos, Expectativas, Esperanças

Abstract

Although little attention has been given to African Philosophies in Brazilian academic activities, it seems to me that their potential contribution to the country's debate is considerable. The near inexistence of African thoughts within Brazilian settings is likely to originate from the highly stereotypical view we have of it. It is not a matter of rejecting their claims or own worth. Besides an obvious general assumption African philosophies must always relate to the African continent, other less evident yet more

¹ Sá Moreira graduou-se em Filosofia (2009) pela Unioeste, onde também concluiu Mestrado em Filosofia (2011). Doutorou-se também em Filosofia pela PUCPR (2015), com um período de pesquisas sanduíche na Technische Universität Berlin. Suas pesquisas iniciais focavam as relações entre a ciência, metafísica e a teoria do conhecimento na Modernidade, em especial no pensamento alemão do século XIX. Atualmente, é Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR), atuando como Coordenador de Ensino e ministrando disciplinas ligadas à filosofia tanto no Ensino Técnico quanto no Ensino Superior. fernando.moreira@ifpr.edu.br



problematic beliefs, such as the distinction between African and Western thoughts, are shared by many. Despite rarely pointed out, such hidden expectations about African thoughts tend to condition general academic practices, resulting in the lack of debates around African thinkers in our syllabuses, events and journals. This essay hopes to shed light on the abovementioned issues through a series of questions raised, as well as concrete evidence of individuals who dared to conceive philosophy in and from Africa, such as Augustine of Hippo, Frantz Fanon e Kwame Appiah. I am convinced that by the assimilation of African experiences, Brazilian philosophies could use them as excellent tools to undergo its own transformation

Keywords: African Philosophy, Brazilian Philosophy, Stereotypes, Expectations, Hopes

Introdução

O presente artigo desenvolve-se a partir da seguinte problemática: qual seria o sentido do estudo da filosofia africana no Brasil? Porém, ao invés de buscar diretamente uma resposta a essa pergunta, minha intenção é mostrar como a própria pergunta pelo sentido da filosofia africana é já carregada de sentidos. Em outras palavras, não se trata de uma interrogação absolutamente neutra, mas, pelo contrário, trata-se de uma pergunta plena de expectativas positivas e negativas. Essas reflexões aqui dispostas inserem-se em um contexto maior de minhas pesquisas mais atuais, nas quais tenho defendido a hipótese de que *a filosofia africana, além de seu valor em si, é também uma ferramenta em potencial para a transformação concreta da filosofia brasileira*. Estou cada vez mais convencido de que uma forte transformação e revitalização da filosofia brasileira encontra seu caminho na assimilação da experiência africana, seja ela uma experiência passada ou uma experiência contemporânea.

É obvio que há aqui já de partida dois postulados básicos. Em primeiro lugar, o de que existe uma filosofia africana. Em segundo lugar, o de que existe uma filosofia brasileira. Ainda que possa haver questionamentos sinceros a respeito da existências delas, entendo que o tom de sátira que, por vezes, é empregado para levantar a pergunta pelas filosofias desses territórios nos diz muito. Ele é um indício razoável de que, geralmente, a questão sobre a existência de filosofias não ocidentais não advém de uma legítima vontade de saber sobre esses pensamentos. Trata-se antes, justamente, de um desejo de negar a esses saberes o carimbo de “autenticamente filosóficos” ou “possuidores de alta dignidade filosófica”. Assumamos, então, simplesmente que

existem *filosofias* brasileiras e africanas, sejam elas quais forem, tenham elas as características que tiverem.

São vários os pensadores que podem ser arrolados para evidenciar a existência desses saberes nestas e naquelas terras. Alguns dos quais eu tenho *pessoalmente* me aproximado recentemente. São eles: Matias Aires, Joaquim Nabuco, Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire, Rubem Alves, Renato Nogueira, Agostinho de Hipona, Frantz Fanon, Marcien Towa, Kwame Anthony Appiah. Além disso seria também plenamente possível pensar nas produções filosóficas que, de uma maneira ou outra, surgem mescladas com outras formas de saber e de expressão diversas da filosofia acadêmica. Penso nesse caso, por exemplo, no reconhecimento do valor filosófico de produções como os contos tradicionais africanos mencionados por Towa (2015, p. 39ss.); ou ainda as teorias antropofágicas de Oswald de Andrade, mencionadas por Nogueira (2014, p. 77ss.). A reflexão política e social, assim como o ativismo em luta contra o racismo antinegro de Abdias do Nascimento e do Teatro Experimental do Negro (TEN) poderiam igualmente ser inseridos nessa lista. Também poderíamos lembrar facilmente de José Bonifácio, Luiz Gama ou ainda Machado de Assis.²

Posto, pois, que há filosofias brasileiras e africanas, dirijamos nossas reflexões a uma mesma pergunta apresentada duas vezes em dois sentidos diferentes: *o que esperamos da filosofia africana?*

O que esperamos da filosofia africana? Quais são nossas expectativas?

O primeiro sentido que quero destacar na pergunta proposta corresponde às *expectativas* que *nós* sustentamos ao pensar em filosofia africana. Um elemento crucial a se destacar aqui é o significado de “nós”. Penso, nesse primeiro caso, no imaginário geral dos pesquisadores, professores, estudantes ou curiosos da filosofia no Brasil; isto é, qual seria o “senso comum” a esse respeito. Vale observar, contudo, que esse “senso comum” não habita o território de incultos ou ignorantes, mas principalmente o território das universidades e de suas produções.

Tudo me leva a crer que, via de regra, esperamos que *uma filosofia africana seja fruto de um filósofo africano, que, por sua vez, tenha nascido, vivido e possivelmente*

² A lista disposta aqui não almeja qualquer completude. Ela caracteriza-se, muito pelo contrário, como a descrição de um trabalho em andamento. Refiro-me aqui exclusivamente aos pensadores dos quais tenho pessoalmente me aproximado recentemente. A estes muitos mais poderiam ser acrescentados. Uma carência óbvia desta lista diz respeito às filósofas mulheres, sejam elas brasileiras, africanas ou da diáspora negra, como as estado-unidenses Angela Davis ou Marimba Ani (cf. NOGUERA, 2014, p. 54). A coletânea “Pensadores Negros – Pensadoras Negras”, organizada por Sidney Chalhoub e Ana Flávia Magalhães Pinto nos oferece também outros diversos nomes ligados à reflexão intelectual de mulheres negras no Brasil, por exemplo: Maria Firmina dos Reis, Virgínia Bicudo, Maria de Lurdes Vale Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez.

morrido na África. Ou seja, a filosofia africana seria antes de tudo a expressão de uma identidade *geográfica*: o continente africano.

Não é necessária, contudo, muita reflexão para notar que essa expectativa não se sustenta por muito tempo; tampouco deveríamos esperar que se sustentasse. É certo que essa descrição exclusivamente geográfica é suficiente para o caso de muitos filósofos africanos, porém há também muitos casos que não satisfazem essa expectativa.

Por exemplo, Marcien Towa nasceu, produziu e morreu em Camarões. Malgrado a influência que certamente recebeu em seus estudos da filosofia europeia, não há dúvidas que ele poderia ser classificado como um pensador africano. Inclusive, uma parte de sua filosofia é um esforço em mostrar que existe uma filosofia africana autóctone e valorosa. Vemos isso, por exemplo, em *A ideia de uma filosofia negro-africana*, quando ele escreve após discorrer sobre o pensamento egípcio e da sabedoria tradicional de outros povos negros:

Esses elementos de semelhança entre o pensamento egípcio e o pensamento do restante da África Negra nos parecem suficientemente numerosos e importantes para nos autorizar a afirmar a existência de uma tradição filosófica africana fundamental, que remonta à mais alta antiguidade que existe. (TOWA, 2015, p. 48)

Nesse ponto, porém, algumas controvérsias aparecem, que muito podem nos dizer sobre nossas expectativas a respeito da África, a começar pelo Antigo Egito. Aparentemente, não basta localizar-se no continente africano para que uma filosofia seja considerada como africana, ao menos não segundo nossa mentalidade média. Em outras palavras, nossas expectativas sobre a filosofia africana são contraditórias: a circunscrevemos geograficamente e, simultaneamente, fechamos os olhos para algumas de suas fronteiras geográficas. O Antigo Egito é um exemplo disso. Mesmo em discursos de pessoas com alta formação acadêmica, o Egito emerge frequentemente como se fosse qualquer coisa diferente do continente onde está inserido. O mesmo raciocínio, que chega a admitir que a sabedoria egípcia teria sido importante para o desenvolvimento do pensamento de Tales de Mileto, dificilmente compreende de imediato que a sabedoria egípcia está geograficamente localizada na África.

Parece-me que estamos mais próximos de reconhecer que o pensamento egípcio antigo é uma filosofia legítima do que de reconhecer que esse pensamento é um pensamento *africano*. Mesmo se acompanhamos Noguera (2014) e considerarmos

pensadores como Ptah-Hotep como um filósofo egípcio, alguns entre nós certamente sentirão algum estranhamento se alguém o listar sob a classificação de “filósofo africano”. A muitos causa igual ou maior estranhamento a ideia de que o Antigo Egito poderia ser uma civilização negro-africana. Essa ideia foi fomentada principalmente pelo senegalês Cheikh Anta Diop, cujo trabalho é seguido e divulgado por Marcien Towa, Renato Nogueira e outros³.

Tratar o Egito como algo à parte da África é uma prática comum e denuncia algo de nossas *expectativas ocultas* sobre a filosofia africana. No fundo, tudo se passa em nossa mentalidade média no seguinte sentido: um pensador nascido, vivido e morto no continente africano pode não ser considerado um filósofo africano, caso não preencha alguns outros requisitos. Espera-se algo mais.

Quais seriam, pois, esses requisitos? Que mais esperamos de um filósofo africano? Parece-me ser perceptível que temos, no mínimo, uma expectativa de negritude. Ou seja, em nosso imaginário, um filósofo africano é, entre outras coisas, um filósofo negro-africano, ou ainda, um negro nascido na África. Porém, ainda que seja extremamente importante buscar compreender o lugar da filosofia negra na filosofia do continente africano, vale a pena notar que essa expectativa é frequentemente frustrada. Ela não nos permite compreender, por exemplo, qual é a africanidade de filósofos como Agostinho de Hipona, Frantz Fanon e Kwame Appiah. Permitam-me evidenciar isso. Como sabemos, Agostinho é um dos pilares da filosofia e da religiosidade ocidental/europeia. Em que pese seu caráter teológico evidente, seu livro *Confissões* está repleto de questões da mais alta dignidade filosófica. Não menos importantes são seus demais textos, como por exemplo o opúsculo *De magistro*, o qual encontra-se no cânone de obras da filosofia da linguagem, sendo debatido, por exemplo, pelo austríaco Ludwig Wittgenstein em suas famosas *Investigações filosóficas*. Não obstante, apesar de sua inserção no cânone ocidental/europeu, Agostinho nasceu em Tagaste e atuou como bispo em Hipona. Tanto a primeira quanto a segunda cidade localizavam-se indubitavelmente no continente africano. Ainda que fizessem parte dos territórios de Roma, faziam parte dos territórios romanos *na África*.

Independentemente disso, no imaginário popular, ele apenas raramente contaria entre os filósofos “genuinamente” africanos. Não é sem estranhamento que alguns encaram sua representação no filme *Agostino d’Iponna* (1972), do diretor italiano Roberto Rossellini. No filme, o personagem-título é interpretado pelo ator argelino Dary

³ Para mais informações sobre a polêmica da negritude egípcia, confira o livro do historiador congolês Elikia M’Bokolo (2008, pp. 53-63). Embora não inclua pormenorizadamente o Egito em sua história da África Negra, M’Bokolo nos apresenta a amplitude desse debate e, sobremaneira, alguns de seus aspectos no seio do racismo e do antirracismo.

Berkani. O estranhamento surge porque, na película, o filósofo núbida possui uma cor de pele que identificaríamos no Brasil como “preta” ou mais provavelmente “parda”, além de traços aparentemente negroides e cabelos encrespados. É possível que o bispo de Hipona fosse, na verdade, um bérbere e possuísse um fenótipo menos negroide que Berkani, todavia não se poderia levantar isso seriamente como um argumento contra a “africanidade” de Agostinho.

Certamente, Agostinho pertencia a uma cultura romanizada e grande medida cristianizada. Porém, até que ponto isso o faria menos africano? Mesmo o cristianismo não pode ser levado em conta como um fator desafricanizante de Agostinho. A religião cristã, embora seja pensada frequentemente como essencialmente “ocidental”, não é um fenômeno exclusivamente europeu. Como se sabe, a crença cristã provém do Oriente Médio, tendo se espalhado simultaneamente para a Europa e África. Embora provenha de fora da África, é indubitável que o cristianismo ganhou formas próprias nesse continente (e.g. na Núbia cristã formada entre os séculos VII e VIII; cf. M’BOKOLO, 2008, p. 105ss.). Se a ideia de que a conversão ao cristianismo de um indivíduo nascido em Roma o tornaria menos romano nos soaria risível, porque a conversão de Agostinho poderia ser um argumento contra sua identidade africana⁴ ou sua identificação como tal?

O caso de Fanon é um pouco diferente. Ele nasceu na diáspora negra na Martinica. Portanto, ele não é um filósofo africano por sua origem geográfica. Mesmo sua negritude não foi imediatamente percebida por ele próprio. Segundo sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, ele descobriu sua negritude ao sair das Antilhas em função de suas experiências entre franceses e negro-africanos:

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto,

⁴ À época de Agostinho, a África não existia certamente tal como o atual conceito de África. É, sem dúvida, uma forma de anacronismo tomar esse filósofo como o portador de uma identidade africana “em si” ou autoproclamada. Isso não se configura, contudo, uma verdadeira objeção ao argumento aqui apresentado. É igualmente anacrônico tomar Platão por um filósofo “europeu” ou “ocidental”, uma vez que o conceito atual de Europa ou Ocidente só surgiu muito mais tarde. Não obstante, isso não nos impede de fazê-lo. Trata-se, pois, de identificá-los retrospectivamente de uma ou de outra forma.



ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. (FANON, 2008, p. 132)

Boa parte de sua curta vida foi dedicada à luta pela libertação da Argélia. Dado que a Martinica não é oficialmente um país autônomo e graças ao estatuto de “departamento ultramarino insular” de sua terra natal, Fanon era, tecnicamente falando, francês. Todavia, como é claro em seus textos, sua cidadania francesa não traduz seu sentimento de pertencimento real, muito mais ligada à condição negra nos países colonizados. Sua identificação com a Argélia e outras nações africanas foi tão forte que combateu vivamente por sua independência, engajando-se como poucos nas lutas de independência no continente africano. É certo que Fanon não pensa como um francês. Fanon lutou pela África. Fanon viveu também na África. Fanon influenciou diversos pensadores do continente africano e da diáspora negra. Poderíamos dizer, no entanto, que ele pensa como um africano, que sua filosofia é uma filosofia africana?

Por fim, o caso de Kwame Anthony Appiah também é muito significativo. Ele é um respeitado pensador que tem, felizmente, ganhado traduções em língua portuguesa e se torna gradativamente mais conhecido entre nós. Embora seja identificado (e também autoidentificado) como um filósofo ganês, sua identidade africana não é facilmente dedutível de seu nascimento e morada. Vejamos um excerto de sua biografia descrita em seu *site* pessoal:

Contexto familiar: Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah nasceu em Londres (onde seu pai ganês era estudante de direito), mas mudou-se ainda criança para Gana, onde cresceu. [...] Quando criança, ele também despendeu um bom tempo na Inglaterra, vivendo com sua avó, *Dame* Isobel Cripps, viúva do estadista inglês *Sir* Stafford Cripps. [...]

Educação: O professor Appiah foi educado na escola primária universitária da Universidade de Ciência e Tecnologia Kwame Nkrumah, em Kumasi; no Ullenwood Manor, em Gloucestershire, e nas escolas Port Regis e Bryanston, em Dorset; e, finalmente, no Clare College, Universidade de Cambridge, na Inglaterra, onde ele obteve tanto o bacharelado quanto o doutorado no departamento de filosofia.

Carreira: Sua dissertação em Cambridge explorou os fundamentos da semântica probabilística, combinando questões

na filosofia da linguagem e filosofia da mente; depois de revisados, esses argumentos foram publicados pela Cambridge University Press como *Assertion and Conditionals*. Além dessa primeira monografia, surgiu um segundo livro, *For Truth in Semantics*, o qual trabalhou com as defesas do antirrealismo de Michael Dummett. Após Cambridge, ele lecionou nas universidades de Yale, Cornell, Duke e Harvard e palestrou em muitas outras instituições nos Estados Unidos, Alemanha, Gana e África do Sul, assim como na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris; e de 2002 a 2013, ele foi membro do corpo docente da Universidade de Princeton, onde atuava no Departamento de Filosofia e no Centro Universitário de Valores Humanos, assim como esteve associado ao Centro para Estudos Afro-Americanos, aos programas em Estudos Africanos e Estudos de Tradução, e aos departamentos de Literatura Comparada e Política. Em janeiro de 2014, ele assumiu a nomeação como professor de filosofia e direito na New York University, onde ele ensina em Nova York, assim como Abu Dabi e em outros centros globais da NYU. (www.appiah.net)

Um elemento da biografia de Appiah que certamente chama nossa atenção é seu cosmopolitismo. Sem dúvida, ele tem uma forte ligação com a África, no entanto, suas ligações com a Europa e os Estados Unidos parecem ser tão fortes quanto. Embora descenda por parte de pai de uma família ganesa, sua formação escolar e universitária teve lugar principalmente na Inglaterra, assim como sua atuação profissional está ligada a tradicionais universidades norte-americanas. Seus temas iniciais correspondem a problemas típicos da filosofia ocidental e, mais especificamente, da filosofia inglesa.

Em um de seus últimos livros, *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais*, encontramos novamente um filósofo preocupado com temáticas amplas e universalistas. Ao ler o texto, poderíamos facilmente pensar que ele foi escrito por um filósofo inglês ou estado-unidense, talvez mesmo um filósofo branco; exceto, é claro, em função do nome do autor e por algumas colocações eventuais que denunciam a origem ganesa de Appiah (e.g. quando o autor, ainda no prefácio do livro, faz referência à expressão “seu rosto caiu” na língua axânti-twi, p. 18). A tese do livro é global: a honra desempenha um papel fundamental nas revoluções morais da humanidade,

embora não seja o único fator em jogo. A julgar pelos exemplos que emprega no livro, geograficamente falando, os lugares de fala de Appiah parecem ser majoritariamente a Grã-Bretanha e eventualmente os Estados Unidos.

Não é, de nenhum modo, minha intenção colocar em suspeição a africanidade de pensadores africanos como Kwame Appiah. Pelo contrário, em especial no caso desse pensador, minha intenção é ressaltar, isso sim, que ele é perpassado por um conjunto complexo de pertencimentos e identidades que incluem e assimilam a vivência africana. No exemplo de Appiah, isso fica particularmente claro pela leitura de vários de seus outros textos, dentre os quais se pode destacar o famoso *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*.

O filósofo ganês instaura nesse livro original de 1992 um debate sobre a filosofia da cultura africana desde uma visão multiperspectiva. Quero dizer, ao mesmo tempo em que retoma uma longa tradição ocidental dos discursos sobre a África, ele também trabalha com visões da diáspora negra e reflexões desde a própria África. Appiah não só revela-se no livro como um conhecedor externo da história, das filosofias e das culturas africanas, como também se insere diretamente no texto, revelando, por assim dizer, algo da construção de sua própria identidade africana. Também podemos enxergar a mesma perspectividade e a mesma presença africana em outras reflexões de Appiah, como na palestra que proferiu como uma TED Talk em 2014, com o título *“Is religion good or bad? (This is a trick question)”*. Não há dúvida que, apesar de sua inserção no “mundo ocidental” e da complexa composição de suas identidades, a experiência africana é inseparável de Kwame Appiah.

Espero que reste claro que temos certas expectativas em mente quando pensamos em um filósofo africano. Muitas vezes, essas expectativas dizem mais respeito aos nossos estereótipos concernentes à África do que precisamente às filosofias efetivamente cultivadas pelos filósofos africanos. Não é minha intenção definir ostensivamente o que pode ou não ser classificado como pensamento africano. É preciso entender antes que a etiqueta “filosofia africana” não é meramente uma orientação geográfica. *Ela é muito mais uma classificação geopolítica, intra e intercultural complexa*. Encontramos, sob o mesmo rótulo, algumas filosofias que correspondem mais a certas expectativas e estereótipos ao lado de outras que fogem completamente a eles.

Quais seriam então os estereótipos que, em geral, sustentamos? Seria impossível criar uma lista completa e aplicável a cada caso. Mesmo assim, arrisco-me a dizer que

se espera, estereotipicamente, de uma filosofia africana que ela seja: *geograficamente localizada na África, preferencialmente subsaariana, negra, tropical, corporal, forte, tradicional, familiar, religiosa/devotada, tribal, étnica, alegre, sorridente, sensual, sexual, popular, primeva/primitiva, exótica/excêntrica e eventualmente canibal; além disso, espera-se dela que tenha como tema central a própria África; espera-se sobretudo que o pensamento africano não seja: ocidental/cristão ou assemelhado a ele, tampouco que se assemelhe ao pensamento oriental/islâmico*. Em outras palavras, segundo esse ponto de vista, o pensamento “autenticamente” africano não deveria ser nem ocidental nem oriental, mas antes corresponder a uma visão homogenizada e idealizada de uma África fechada à possibilidade de receber ou ceder influências às demais localidades do globo. Ora, mas acontece que esse não é definitivamente o caso, como o mostram os exemplos acima citados.

O problema não reside individualmente nessas características mencionadas acima. Elas de fato são encontradas muitas vezes no pensamento africano. Marcien Towa, por exemplo, advoga por uma filosofia africana não cristã e não islâmica, além de trabalhar com os já citados exemplos dos tradicionais contos sapienciais camaroneses. O sul-africano Magobe Ramose (2011) trabalha com o conceito tradicional de “ubuntu”. Pode-se encontrar outro exemplo no trabalho do intelectual nigeriano Wándé Abímbólá (2011), que descreveu a noção étnica de personalidade humana da cultura iorubá.

O problema consiste em considerar de forma tão restrita e essencialista a filosofia africana. Espera-se que todas aquelas características, ou ao menos a maior parte delas, encontre-se em um pensamento “legítima” ou “autenticamente” africano, sob pena de desconsiderar a “africanidade” de um pensamento, caso ele não possua aquela “essência” esperada. Há três graves falhas nesse raciocínio: (1) ele procura definir a “africanidade” por simples oposição ao que se considera “ocidental” (e eventualmente “oriental”), como se nada do que se encontrasse arraigado de modo mais profundo no pensamento ocidental pudesse ser encontrado também naquilo que se pretende classificar como “autenticamente africano”; (2) ele simplifica uma realidade complexa, reduzindo esta realidade a um conjunto relativamente pequeno de estereótipos e ignorando conflitos concretos que podem ser encontrados nessa realidade; (3) ele define a partir de um ponto de vista externo que o deve ser a filosofia africana, inclusive fornecendo a esse observador externo todo o poder de julgar o que é “autenticamente africano” e o que não é.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie trouxe a público uma excelente exemplificação desse tipo de raciocínio, talvez melhor do que qualquer outra que eu poderia dar neste momento. Em sua fala no evento *TEDGlobal 2009*, intitulada “*The danger of a single story*”, ela relatou a surpresa que sentiu ao receber de um professor presumidamente ocidental como comentário a um de seus romances, que o texto não era “autenticamente africano”, já que as personagens do romance assemelhavam-se a ele mesmo. Os personagens de Chimamanda Adichie não seriam exóticos o suficiente para possuírem autenticidade africana. Ora, esse professor não estava apenas pronto a dizer a uma escritora nigeriana o que pode ou não ser considerado “africano”, mas, ainda mais além, ele julgou o romance por meio de estereótipos sobre a África e por oposição simples ao “Ocidente”.

Alguém poderia certamente contrapor que várias das características mencionadas mais acima não são negativas, senão positivas. Para esse alguém, seria elogioso classificar o pensamento “autenticamente africano” como “forte”, ou “sensual”, ou ainda “alegre”. Contudo, é preciso ser cauteloso antes de acatar esse “elogio”, pois ele guarda consigo uma armadilha. Ainda que se queira valorizar o pensamento africano ou negro-africano por essas características, em detrimento do pensamento europeu, substancializar tal filosofia significa, na prática, abrir caminho aos velhos preconceitos ligados ao continente africano.

O trabalho de muitos filósofos africanos e afrodiáspóricos alertam precisamente para os perigos de uma imagem idealizada do negro, seja para rebaixá-lo, seja para glorificá-lo. Perpetuar estereótipos, mesmo que tomados como qualidades positivas, não equivale na prática à emancipação do negro e da filosofia negro-africana, mas representa pelo contrário mais uma forma de escravização e colonização. Frantz Fanon (2008) já nos alertava sobre os perigos da imagem idealizada do negro: na forma do negro essencialmente violento das infantarias senegalesas; ou do negro puro, inocente e infantil, sempre bem disposto e portador de um sorriso levemente abobado; ou do negro sexualmente incansável; em todo caso, do negro menos humano. Em sentido semelhante, Marcien Towa combate a ideia de que o negro é possuidor de um “caráter incuravelmente religioso” (2015, p. 51).

Apesar dos avanços consideráveis no que diz respeito aos Estudos Africanos e Afrodiáspóricos, ainda precisamos combater a imagem da África negra e pré-colonial como um território fechado, relativamente simples, homogêneo e, em certo sentido, “atrasado”. Buscar na filosofia africana apenas os elementos que nada tem em comum

com a filosofia ocidental aproxima-se de fazer dela uma mera curiosidade, uma mera etnofilosofia, com a qual ou sem a qual poderíamos viver tranquilamente. A história do Ocidente em relação ao continente e aos povos africanos construiu-se há algum tempo como uma história do esquecimento e da desumanização das negras e dos negros da África e da afrodiáspora. Agora, no momento em que nós tentamos fazer um sincero regaste, não podemos cometer o erro de também esquecer que o continente africano sempre foi um continente aberto e rico em relações com os diversos “mundos” que o cercam.

Se for nosso interesse, podemos acompanhar o raciocínio de Marcien Towa e considerar, por exemplo, que a influência do pensamento mítico-religioso de origem judaico-cristã ou islâmica foi pernicioso ao pensar africano. Ainda assim, teríamos que reconhecer que africanos foram fundamentais para a construção desses pensamentos, assim como da construção do Ocidente e do Oriente. Ainda que tenha havido exploração dos povos africanos por povos asiáticos e europeus, nada pode nos fazer esquecer que as influências no contato de culturas nunca acontecem apenas em uma direção.

Nossos estereótipos não dão conta da realidade complexa da África e das culturas afrorrelacionadas. Portanto, o estudo das filosofias africanas no Brasil não deve se guiar somente pelas expectativas que lhes são lançadas, mas primordialmente pelo encontro direto e concreto com elas em suas mais diversas formas. A identificação do que significa uma “filosofia africana” não pode e não deve ser *a priori*, mas necessariamente *a posteriori*. É preciso dar ouvidos à filosofia africana.

O que esperamos da filosofia africana? Quais podem ser nossas esperanças?

Tendo tudo isso em mente, é o momento de retomarmos nossa pergunta com um novo sentido. O que esperamos da filosofia africana? Ou seja, quais podem ser nossas *esperanças* com relação ao estudo da filosofia africana no Brasil?

Uma coisa é clara: nós, enquanto comunidade acadêmica, necessitamos nos acercar das filosofias africanas, pois elas apenas raramente são encontradas nas bibliotecas, projetos pedagógicos, manuais, grupos de estudos, livros didáticos, seminários, revistas de divulgação, periódicos acadêmicos e outros resultados da produção acadêmica brasileira. Tudo se passa como se não houvesse filosofias africanas; ou como se não existisse qualquer vantagem em tomar consciência delas. Em grande medida, tratamos da filosofia como se ela fosse um espaço quase exclusivo de homens brancos europeus ou estado-unidenses. Portanto, fazemos de *sua expressão*

acadêmico-profissional um espaço pouquíssimo diversificado em termos étnicos ou de gênero, embora ela seja fortemente diversificada na realidade e nos espaços não acadêmicos.

Ora, mas essa também é, de maneira geral, a situação da filosofia brasileira frente à comunidade acadêmica no Brasil. Existe uma clara invisibilidade e desvalorização da produção filosófica local, mesmo no caso dos pensadores homens e brancos que por aqui ousam pensar filosoficamente. Apesar de esforços mais ou menos isolados de professores ou instituições que valorizam o estudo e cultivo da filosofia brasileira⁵, no plano geral encontramos um cenário lamentável: quando muito, a filosofia brasileira é pensada como um projeto para o futuro, cuja realização só seria possível desde o aprofundamento dos estudos e associação às filosofias ocidentais.

Além disso, tudo se passa como se fosse absolutamente imprescindível à filosofia cultivada desde o Brasil mostrar suas credenciais de autenticidade para que se fosse admitida como tal. Em outras palavras, na existência de discussões acerca de uma filosofia brasileira, não seria qualquer surpresa que aquele que defendesse a existência de filósofos e filósofas no Brasil fosse questionado imediatamente sobre a “autenticidade brasileira” de um pensador brasileiro ou pensadora brasileira. Isto é, uma suposta “brasilidade” ideal e estrita aparece como falsa condição *sine qua non* da filosofia brasileira.

Também aqui, a exemplo do caso da filosofia africana, procura-se uma essência *única e exclusiva* dos pensamentos brasileiros. Essa essência seria “única”, pois só seria admitida uma qualidade específica desse pensamento como sua brasilidade, ou no máximo um pequeno conjunto de qualidades (e.g. “alegria”, “malandragem”, “emotividade”). Ela seria “exclusivista”, pois seria necessário que ela não fosse partilhada quase que em nada com outras expressões filosóficas “não brasileiras”. Tampouco poderiam existir misturas entre a filosofia e outras áreas da produção humana.

Assim, se alguém propõe, por exemplo, que a produção intelectual de Joaquim Nabuco possui um forte caráter filosófico e, portanto, que ele poderia ser classificado como um filósofo brasileiro, não tardaria alguém a dizer que ele é um “historiador” ou um “político” e, como tal, *não é* um filósofo. No mesmo sentido, é possível que alguém identificasse semelhanças entre os raciocínios de Nabuco e, digamos, os de Arthur Schopenhauer. Não se tardaria também a considerar que Nabuco traz meramente uma

⁵ Felizmente algumas iniciativas têm recebido certa visibilidade. Um exemplo disso é o espaço de discussão aberto proporcionado pela “Coluna ANPOF”, da página virtual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, onde desenrola-se há algum tempo interessantes discussões sobre o tema filosofia brasileira e africana.

“versão tropical” das visões de Schopenhauer. Curiosamente, enquanto comunidade acadêmica brasileira, estamos propensos a achar ou inventar origens exógenas para nossos pensadores e, tendo tais origens em mãos, usá-las para desmerecer seus pensamentos.

Tal como no caso da filosofia africana, devemos ter em mente que esse tipo de “busca pela essência” assemelha-se mais a uma “caça a unicórnios”. Encontraríamos no máximo alguns cavalos ou rinocerontes e continuaríamos a nos questionar, onde estariam escondidos os tão buscados unicórnios. A questão é: não há razão para pressupor que só pode haver uma filosofia brasileira desde que seja definida de antemão uma essência muito específica e determinada para ela *a priori*.

É preciso deixar falar a filosofia brasileira. É preciso também fazer falar a filosofia brasileira. Deve-se compreender as filosofias brasileiras a partir de seu *habitat* mais selvagens, quero dizer, no encontro concreto com suas realizações, entendendo desde sempre que dificilmente se encontrará uma essência única e exclusiva, comum a todos os pensadores e todas as pensadoras que se atrevem a tomar o mundo em que vivem como um problema a ser enfrentado.

Em lugar de essências unitárias, um pesquisador que frequente os territórios do pensamento brasileiro e africano encontrará muito frequentemente fenômenos tais como os do *múltiplo pertencimento* e das *identidades inclusivas*, cujo sentido nem sempre é facilmente captado pela experiência exclusivamente europeia ocidental. É o caso, por exemplo, do fenômeno religioso brasileiro. Em nossas terras, encontramos muitos fiéis que admitem com boa consciência o pertencimento a múltiplas religiões simultaneamente (e.g. candomblé e catolicismo).

Em um sentido semelhante, muitos indivíduos se encontram no Brasil diante de um projeto que rejeita a construção de uma identidade única e simples. Pelo contrário, o processo de construção de si, agregam em si próprios uma multiplicidade em tensão de auto-identificações.

A experiência do mestiço é ilustrativa. Ele até pode tentar aderir exclusivamente a um de seus grupos étnico-raciais de origem em detrimento do outro. No entanto, frequentemente não poderá fazê-lo sem certo estranhamento (seu ou alheio). Sua experiência é uma experiência *multiversal*, pois pode se identificar – em diferentes graus – com um e outro de seus universos constituintes, porém tem dificuldade de identificar-se plenamente apenas com um ou outro deles. Como consequência, ou ele recusa uma de suas possíveis identidades e procura alguma justificativa para conviver

com o perpétuo estranhamento que se segue, ou adota uma identidade inclusiva, isto é, uma identidade que lida e mantém certa tensão interna entre suas diversas identificações.

Pois bem, esse também é o caso de grande parte dos intelectuais brasileiros. O intelectual brasileiro, sobretudo aquele que está ligado à comunidade acadêmica, é um mestiço cultural e epistêmico. A situação se assemelha muito com aquela encontrada na África e já mencionada por Kwame Appiah (cf. 1997, pp. 127-154, em especial p. 133). Apesar de existir a possibilidade de advogar a favor de saberes endógenos, os filósofos universitários brasileiros e africanos são, via de regra, formados nas tradições intelectuais ocidentais.

Mesmo supondo a existência de um filósofo desligado das instituições acadêmicas e suas tradições, ainda assim, ele estaria sujeito a uma de duas alternativas: ou ele formou-se de maneira autodidata, usando os materiais de estudo e pesquisa disponíveis, que são em sua esmagadora maioria eurocentrados; ou ele formou-se de modo completamente autônomo em relação a essa tradição, usando outros referenciais culturais e epistêmicos. Encontrar alguém que cumpra essa segunda condição dentro de uma universidade e possuindo reconhecimento intelectual seria realmente surpreendente e configuraria uma exceção muito inusitada.

Em última instância, o resultado é que, via de regra, um filósofo brasileiro ou africano inserido nos contextos acadêmicos está atualmente condenado a viver no terreno movediço do múltiplo pertencimento epistêmico. A alternativa mais viável e comum é renegar os referenciais locais e restringir-se a um ponto de vista meramente eurocêntrico, o que infelizmente é feito em enorme medida.

Estou convencido que nossa condição nos coloca, brasileiros e africanos, diante da urgência de sermos filosoficamente críticos. Por isso, necessitamos assumir as condições “excêntricas” e “mestiças” de nossos referenciais de pensamento locais. Isso significa: assumir e enfrentar as contradições que surgem necessariamente daí, a exemplo de intelectuais africanos ou afrodiáspóricos como Towa, Appiah, Ramose, Fanon, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura realizaram e ainda realizam.

Nesse e em vários outros sentidos a experiência africana pode ser uma frutífera via de trocas com o pensamento brasileiro. Muito temos a ganhar com assimilações das experiências africanas. Como pano de fundo de tudo isso, vale lembrar que, ao tomarmos em mãos a filosofia africana, não estamos meramente falando de todo um conjunto continental de teorias e experiências de pensamento, mas também fazemos

com isso uma retomada de nossa própria intelectualidade negra, dado que a África compõe parte importante das identidades brasileiras. Consequentemente, ao pensar *com e a respeito da* filosofia africana, pensamos também a filosofia brasileira. Temos heranças culturais partilhadas e desfrutamos de problemas em comum. O Brasil e vários países africanos são frutos de experiências coloniais, possuem um passado ligado a exploração do trabalho escravo, possuem históricos de desenvolvimento social e tecnológico muito diferente do europeu, etc. As experiências não são idênticas, é claro. O ponto de vista africano, no entanto, nos traz um referencial diferente do eurocêntrico e, em vários momentos, mais próximos dos nossos. Isso significa que, ao falar das filósofas e filósofos africanos, falamos também de nós.

Não há dúvida. Não podemos *esperar* da filosofia africana soluções mágicas e definitivas para as questões que nos transpassam. Porém, com uma aproximação concreta da filosofia africana ganhamos uma fantástica ferramenta para o fortalecimento dos corpos de pensamento da filosofia brasileira. Não deveríamos *esperar* menos. Não deveríamos *esperar* mais.

Referências bibliográficas

ABÍMBÓLÁ, Wándé. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a noção de pessoa na África Negra, Paris, 1971, e publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique, edição n. 544, Paris, 1981. Tradução, notas e comentários de Luiz L. Marins. 2011. Disponível em <http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf>.

Acesso em 24/02/2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. 2009. Disponível em <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>.

Acesso em 31/01/2017.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidade racial e identificação racial. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, dezembro/2010. Disponível em <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/edicoes-anteriores?id=17>>. Acesso em 24/02/2016.

. *Is religion good or bad? (This is a trick question)*. 2014. Disponível em <https://www.ted.com/talks/kwame_anthony_appiah_is_religion_good_or_bad_this_is_a_trick_question>. Acesso em 08/10/2016.

. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

. *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos)

CHALHOUB, Sidney; PINTO, Ana Flávia Magalhães (orgs.). *Pensadores negros – pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. Coleção UNIAFRO, volume 11. Cruz das Almas: EDUFRRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

Coluna ANPOF. Disponível em <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof>>. Acesso em 21/02/2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Tradução de Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 3ª edição (1ª edição de 1981). São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção “Tudo é história”)

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas/Biblioteca Nacional, 2014.

Official site of author, lecturer Kwame Anthony Appiah. Disponível em <<http://www.appiah.net>>. Acesso em 08/10/2016.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade do estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, vol. 4, outubro/2011, pp. 6-23. Disponível em <<http://www.ensaiofilosoficos.com.br/edicao4.htm>>. Acesso em 29/01/2017.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

A Filosofia em si mesma e em seu caráter instrumental

Dra. Tatiana Boechat¹

Resumo

Este texto apresenta o tema da filosofia e seu ensino, procurando pensá-lo através da questão sobre a linguagem. Inicialmente, procuramos trazer à vista o modo como nos relacionamos com este conceito cotidianamente em sala de aula, tanto os professores quanto os estudantes de filosofia. Nossa indagação se põe no caminho de retomada do sentido do termo Filosofia, ressaltando o momento grego na sua origem e a necessidade de uma atualização conceitual de seu legado. Em seguida, procuramos pensar em um modo de ensinar filosofia que se volte para a relação que ela guarda com o homem através da ligação constitutiva que temos com a criação de conceitos. Para tanto, nos serviremos do pensamento de Martin Heidegger, especificamente da preleção de 1929, Introdução à Filosofia. Assim, a proposta deste trabalho é assinalar a conexão entre o estado de disposição à filosofia própria do homem com o que hoje ela se tornou, isto é, uma ferramenta utilizada para despertar no outro um caráter crítico e questionador.

Palavras chave: Heidegger; filosofia; linguagem; ensino, conceitos.

Abstract

This text presents the theme of philosophy and its teaching, trying to think it through the question about language. Initially, we try to bring to light how we relate to this concept everyday in the classroom, both teachers and students of philosophy. Our inquiry is set in the way of retaking the meaning of the term Philosophy, highlighting the Greek moment in its origin and the need for a conceptual update of its legacy. Next, we try to think of a way of teaching philosophy that turns to the relation that it holds with the man through the constitutive connection that we have with the creation of concepts. To do so, we will use the thinking of Martin Heidegger, specifically from the lecture of 1929,

¹ Mestrado (Fapesp) e doutorado (Capes) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar-SP). Desde 2012 é professora assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS-BA) do curso e pós-graduação (lato sensu) em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: ontologia da linguagem, teorias da significação, hermenêutica filosófica e ontologia. Email: tatiboechat@uefs.br

Introduction to Philosophy. Thus, the purpose of this article is to point out the connection between the state of disposition and man's own philosophy with what it has become today, that is, a tool used to awaken in the other a critical and questioning character.

Keywords: Heidegger; philosophy; language; teaching, concepts.

Uma interrogação que frequentemente nos acomete quando da nossa formação em filosofia é: “O que é a Filosofia, afinal?”. Essa pergunta fica ainda hoje a nossa espreita. No entanto, no modo como fazemos uso da filosofia atualmente aparece uma outra formulação da questão. A interrogação não se pretende perguntar mais pelo o que ela “é”, mas como ensinar isto, a filosofia – “Como ensinar filosofia”? Nosso dia a dia pede que sejamos cada vez mais efetivos no seu direcionamento. Mas a questão que propomos é: Como ensinar filosofia se não podemos definir este saber? É neste sentido, que o texto põe a filosofia como tema a ser problematizado, principalmente no que tange ao seu ensino e aprendizagem.

Talvez não devamos procurar por uma definição do termo “filosofia”, visto que não cabe mais esse tipo de questionamento quando nos deparamos com o pensamento de Heidegger. Ao fazer a pergunta pelo “o que é?” obtemos várias possibilidades de resposta, mas todas estas possibilidades são as que nos mantêm, por isso mesmo, sem conhecê-la, já que toda pergunta visa uma resposta acabada e direta. Essa multivocidade de respostas é encontrada na história da filosofia, como minuciosamente denunciou Heidegger. Mas quando perguntamos “o que é - isso...?”, precisamos nos colocar numa posição e tomar certa distância daquilo sobre quê perguntamos. É ao lançar um olhar para esse fenômeno do perguntar pela filosofia que podemos lançar outro olhar para o modo de ensiná-la nos dias de hoje. A filosofia não é algo passível de definição, antes, ela é um modo de ser, um comportamento *com* o mundo. Assim sendo, antes é preciso que saibamos como a filosofia ocorre, nos lançando numa investigação que adentre este modo de ser e não mais perguntando de fora, extemporâneo a ela. Apenas depois podemos legitimamente perguntar por um modo de ensiná-la sendo justos ao seu “porquê”. Assim, a pergunta pelo modo de dar-se da filosofia é uma pergunta ontológica por natureza.

Geralmente, o que procuramos ao nos aproximar da filosofia é adentrar no âmbito filosófico através das aulas de filosofia que temos na universidade, através dos livros de introdução à filosofia e seus clássicos, ao ouvir palestras sobre filosofia dentre outras maneiras. O que nos alerta para o fato de que então nos situamos desde já fora dela. O que



sabemos é que temos meramente uma ideia do que seja a filosofia, podemos dizer o que precisamos para sermos filósofos ou para entender de assuntos filosóficos. O que parece é que estamos ligados a este âmbito apenas em aparência quando entendemos que há um conjunto de conhecimentos disponíveis, os quais nos orientam para saber o que é filosofia. Temos a literatura filosófica, os manuais de história de filosofia, e através deles conseguimos um meio de saber algo sobre o significado da filosofia e de nos informar sobre determinado filósofo ou sistema filosófico. Assim, a filosofia aparece de modo exposto, efetivo, já que podemos acessar algum conhecimento historiográfico e nos “introduzir” aos mais variados domínios próprios deste âmbito, por exemplo, à lógica, à teoria do conhecimento, à ética, à estética. Essa forma de se introduzir na filosofia pressupõe exatamente o movimento inverso, afastando-nos cada vez mais do seu modo próprio de ser, me deixando fora dela. A preocupação de Heidegger quando fala da Filosofia é lembrar-se da relação ontológica que guardamos com o aparecimento de algo assim como mundo, entes, sentido e ser. No entanto, em tempos onde impera a técnica, o modelo pré-estabelecido, o “padrão”, cremos que é exatamente assim que nos aproximamos da filosofia, com um modo determinado de aproximação, uma receita pronta. Talvez antes de considerar o auxílio que a academia fornece a esse encontro, já que pela academia temos acesso a uma certa ideia de filosofia, fosse preciso por em questão o próprio modo do aparecer da filosofia no homem. Vale pensar: será que precisamos buscar a filosofia em algum lugar ou em algum sistema? A filosofia em si mesma, por ela mesma, em seu surgimento? Será preciso uma introdução ao que seja a filosofia?

I

Como pensar o ensino de filosofia já que ensinamos isso - a filosofia; lidamos com ela diariamente em nossas profissões, além de procurarmos um modo adequado de transmiti-la fazendo jus a sua excelência. Segundo Heidegger, paira sobre nós a ilusão de que nos conduzimos para a filosofia através do que fornece a academia.

Sem dúvida, há um caráter instrumental da filosofia quando ela se deixa reger por regras e diretrizes de ensino (LDB) ou quando a filosofia é direcionada a certa função social e pedagógica (OCN's). Para Silvio Gallo, em “Ensino de filosofia: avaliação e materiais didáticos”, que ao falar na interdisciplinaridade da disciplina para ocupar o papel de criticidade e instrumento de formação social, a filosofia em seu papel instrumental teria que manter-se nesses afazeres em detrimento da filosofia nela mesma (GALLO, 2013, p.160). É preciso lembrar que esse modo instrumental de ver a filosofia, em tempos atuais, é próprio do modo como vivemos contemporaneamente. Acompanhar essa dinâmica histórico-temporal

não implica deixar de lado a perspectiva de sua dinâmica de acontecer, a temporalidade do termo. Se fugirmos desse questionamento, teremos sob pena lidar com algo desde o qual não conhecemos, não sabemos sua essencial pertinência a nós, aqueles que perguntam pelo “o que é?”. É preciso adentrar no caráter instrumental da filosofia de modo a entender porque ele também não nos faz coloca diante de sua origem em si mesma. Para além de a tomarmos em seu caráter utilitário, vale, ainda que de modo incipiente, procurar por sua base e nascimento. Considerando esta perspectiva, é justamente ao investigar seu caráter instrumental que podemos procurar uma aproximação ao seu modo ser modo e melhor entendê-la enquanto disciplina acadêmica nos dias atuais, no como de seu ensino e no seu modo próprio de ser. Desde aí, poderemos pensar o homem e seu comportar-se com o mais próprio do questionamento filosófico, o sentido do ser.

Em nossa época vale sim pensar em uma ação direta da filosofia, no entanto, sem nos deixar enganar pelo fato de que a academia é a mantenedora da possibilidade desse filosofar. Talvez o caráter instrumental não seja alheio à filosofia ela mesma, mas seja algo que pertence ao seu modo de acontecer. É claro que ela não traz em si o caráter de ter de desempenhar um papel específico em quem mantém contato com ela, isso seria por demais determinado, mas, ao que nos parece, é que ela tem sim o traço do despertar, do trazer à luz o pensar humano, como queria Platão. E só a partir daí, podemos pensar em um caráter instrumental derivado da filosofia ela mesma e não através de preceitos padronizados que justificam sua utilidade social. No entanto, não pretendemos retirar a importância que o caráter sócio-instrumental da filosofia tem em nossa época, principalmente na implantação do seu ensino secundarista e seu traço interdisciplinar e de formação da criticidade. Esse caráter exposto da criticidade da filosofia torna-se efetivamente possível quando os jovens alunos puderem adentrar no âmbito da filosofia, que se sintam *na* e *para* a filosofia, ou melhor, despertar o traço filosofante que os constituem em seu caráter de humano, de humanidade. Passemos a esse pertencimento da essência do homem à filosofia.

II

À medida que temos certa compreensão sobre sua essência posso ensiná-la, com maior apropriação do termo “ensinar”. Numa investigação do conceito de “filosofia”, devemos percorrê-la olhando para trás, para o legado grego, perguntando como devemos percorrer esse legado aqui e agora ao fazer uso dele. Nesse meio caminho andado de uso do termo, do clássico ao contemporâneo, um caminho por deveras jovem, é desde onde tentamos ensiná-la. Esse caminho ambíguo da filosofia é o caminho no qual nos encontramos e no qual nos movemos desajeitadamente. Dessa forma, é preciso ter em mente que o conceito de

filosofia deve manter-se sempre como um caminho aberto de procura para nós. A ideia de filosofia que surge lá com os gregos continua vigente apesar de não partilharmos da mesma época, da mesma visão de mundo e de cultura, entre outras impressões desse povo. As épocas são diferentes, no entanto, se pode dizer que algo foi e continua se mantendo ainda agora ao fazermos uso do termo filosofia. Assim, aonde começar a procurar por este termo senão retomando o acesso à palavra, em sua gênese, com os gregos?

Ao considerar o pensamento inaugural grego chamado *philosophía* a questão que nos chega é: como a filosofia ocorre em mim? Heidegger entende que somos seres filosofantes por natureza. Carregamos constitutivamente o traço do entendimento de que “há sentido”, que há um discurso em tudo o que vejo. A nós nos atravessam os assuntos ditos naturais, por mais indiferente que alguém possa parecer a estes assuntos. Céu, terra, homem, morte, vida, deuses... Afirma o filósofo em “O que é isto – a filosofia?”: “Somente aprendemos a conhecer e a saber quando experimentamos de que modo ela é” (HEIDEGGER, 1979, p.23). É preciso experimentar essa afecção, esse modo de ser em minha humanidade, um modo que me constitui enquanto sou isto que sou. Ao experimentar algo assim como “filosofia”, a pergunta pelo “o que é” a filosofia passa a ser posterior e secundária.

Ao buscar nos gregos uma aproximação ao conceito de filosofia, nos deparamos com outra palavra: *thaumázein*, traduzida por espanto, estranhamento. Filosofar surge como um impulso, um estímulo que impera no homem, uma *arkhé*, um interesse que o dirige. Esta disposição do espanto é o traço fundamental do ser do homem. Contudo, não no sentido de ser causa do filosofar, assim como uma bola provoca o movimento de outra bola. O espanto não produz filosofia como se houvesse um estímulo exterior ao homem e que nesse momento se iniciasse o filosofar. Ele é a correspondência ao ser do ente que desde sempre me pertence como traço do meu modo próprio de ser. E qual é o modo de ser do espanto? É um modo no qual encontramos-nos harmoniosamente dispostos com o ente, de tal forma que somos convocados a tomá-lo num modo de retrocesso frente a ele, pois o temos diante de nós como um ente que é, assim como é e que não pode ser de outra maneira. Dito de modo mais sucinto, o espanto surge do fato de que o ente é assim como é, ele está inteiro, harmonioso em si e do modo como precisa ser. Isso que me aparece tem o traço de ser exatamente isto que é, e não outra coisa. O apelo é para que vejamos algo desde seu modo de ser isso que é e não por tomar alguma coisa desde um grupo de propriedades advindas, ou da própria coisa como algo dado, ou de ideias pré-estabelecidas. Nessa disposição estamos despidos de determinações sobre a coisa e a vemos tal qual se põe, carregando o traço da diferença própria ao seu ser, de ser isso e não aquilo, o traço de seu ser possível. Poder “escutar” o ser

de cada ente interrogado significa corresponder à totalidade dos entes. Quando, por exemplo, me pergunto pela linguagem, quando a tenho como tema do ensino em filosofia, preciso expor ao aluno o estranhamento deste tema em contraposição ao consenso sobre o que se pensa sobre “linguagem”. Pois quando descemos até o fundo da palavra, haverá um porquê para o tema da linguagem ou outro qualquer provocar estranhamento em nós, contra, justamente, o pensamento habitual e arraigado sobre determinada questão. Há uma necessidade de desconstruir o conceito. Devo atingi-la em seu ser, provocando assim o espanto no outro. Pois a sua completude nos causa certo estranhamento ao questioná-la. Contudo, é esse estranhamento frente ao ente que nos possibilita ser isso que somos, seres filosofantes.

Nesse sentido, vemos que a filosofia em si mesma, não é isenta de outrem, o homem. O homem é *conditio sine qua non* para que ela seja isto que é. O espanto nos diz que nenhum fato se dá sem que um sentido sempre já não tenha sido introduzido. Esse termo “sempre já” remete justamente ao caráter de prévio e de antecipação do sentido instaurador de algo. O que foi reconhecido aí com o espanto é o *lógos*, o *mundo* já irrompido. É ele que torna possível o que aparece assim como é. A lua como satélite, a lua da Criação, como a lua dos poetas, a lua dos astrólogos, a dos navegantes e dos rituais. Ser atravessado por uma destas perspectivas é o que expressa o próprio fenômeno da vida. Cito Fogel:

E tal modo de ser é o próprio homem e só do homem, o qual originariamente é [...] tão só a possibilidade de ser tocado, tomado ou afetado por uma perspectiva, por um interesse, quer dizer, por uma possibilidade ou um sentido (logos, mundo) possível. E isso quer ainda dizer: o homem e só o homem é possibilidade de ser tomado (tocado, afetado) por possibilidade (FOGEL, 2014. p.126)

Nesse sentido, uma forma de ensino de filosofia deve ser provocativa, percebendo e desconstruindo os conceitos na história da filosofia, conceitos que recolocam os conteúdos em seu modo de ser em si mesmos, pois perceber o modo de ser de algo tal qual é, já me propõe o estranhamento, e este precisa ser preservado e estimulado no aluno. Esta é também uma proposta provocativa para uma didática de ensino na medida em que se tem a proposta de despertar o aluno para o ser do ente, para algo que não temos à vista e que precisamos nós mesmos, professores, descobrir como atingir. Silvio Gallo propõe “fazer das aulas de filosofia laboratórios de experiências de pensamento”, chamados por ele de “oficinas de conceitos” (GALLO, 2013, p.163) Tratar do conceito e do que nele não se vê, mas se encontra aí. Esse é o modo mais propício de estranhamento numa tentativa de despertar, de sair do sono do espaço público que já tem uma significação verbal consolidada sobre todo e

qualquer tema e nos voltar para este estado disposto que nós mesmos somos e compreendemos. É preciso manifestar na linguagem, ou seja, através do conceito, esse apelo do ser do ente, isto é, manifestar este apelo em uma forma privilegiada de dizer, através do conceito filosófico. Segundo Heidegger, “sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como [...] uma privilegiada maneira de dizer” (HEIDEGGER, 1979, p.23).

O conceito, portanto, aparecerá a contrapelo da significação ordinária. Ele será entendido em meio à compreensão de seus contextos de ligação, isto é, do nosso aqui e agora, sem deixar de fazermos uso de uma visão panorâmica e historiográfica da filosofia a partir dos movimentos de raciocínio expostos pelos pensadores sobre um determinado tema. Tudo isso parece favorável à superação da indeterminação inicial do termo e a levá-lo a cabo no nosso filosofar cotidiano. Nesse sentido, o filosofar deixaria de ser um processo ditado por regras e legislações padronizadas e se tornaria um “agir levado a termo em meio à liberdade”, um agir que nós mesmos precisamos despertar em nós (HEIDEGGER, 2009, p.5). Liberdade aqui se relaciona mais com a possibilidade de acesso à filosofia como um modo de comportar-se do homem. A questão que colocamos agora é: Como “pôr o filosofar em curso”? Visto que, o termo “introdução” ou “introduzir à” precisa adquirir outro caráter, pois, como foi exposto, a filosofia pertence ao modo mais próprio do homem de estar no mundo. A necessidade dessa abordagem se justifica na medida em que ela não mais acontece em nós como poderia e deveria, nos diz Heidegger. O que precisamos é saber como “deixar” o filosofar acontecer em nós. Não há uma técnica ou truque qualquer, alerta-nos o filósofo. O que precisamos é que a filosofia se torne livre em nós. Ela precisa tornar-se uma “necessidade interna de nossa essência de modo a dar a essa essência sua dignidade mais peculiar” (HEIDEGGER, 2009, p.5). E isso será despertado por nós, em nossa liberdade.

Para isso, nos falta uma pré-compreensão da filosofia que pede nossa ida até a história da filosofia (lembrando que não podemos conformar a filosofia a uma recusa completa da tradição histórica). No entanto, adquirir este conhecimento de como os filósofos filosofaram não introduz o filosofar em nós, mostra-se apenas útil. “Sua utilidade não se reverte para o filosofar”. Se o pensar pertence ao ser-aí humano então buscaremos a pré-compreensão do filosofar na forma como já está traçada na própria essência do filosofar; na história deste ser-aí humano é preciso perceber seu acontecer. É aí que o caráter instrumental da filosofia em nossa época precisa ser devidamente posto à investigação. Não tanto como crítica, mas como um modo da filosofia acontecer em tempos atuais. Nesse sentido, teremos possibilidade de ver como o filosofar foi levado a acontecer. Se pretendemos pôr o filosofar em curso em

nossa liberdade, isso significa que, o filosofar deve ser levado a acontecer a partir do meu ser-aí aqui e agora – não num sentido universal, cada ser-aí existe como ele mesmo; “nesse instante e nas perspectivas que este instante, em que nos preparamos para tratar da filosofia, se apresenta” (HEIDEGGER, 2009, §2).

Não interessa-nos neste texto encaminhar-nos para uma reconstrução dos problemas da história do pensamento filosófico, mas introduzir os leitores ao que “significa aqui um convite à participação na vida da filosofia” (CASANOVA, *Introdução à Filosofia*, p. xxi). Do mesmo modo que pretendemos direcionar o aluno para essa participação no ser de tudo o que é. Afinal, como afirma Heidegger: “Ser homem já significa filosofar” (HEIDEGGER, 2009, §2).

Dito isso, podemos concluir dizendo que não precisamos olhar para o caráter instrumental da filosofia de modo negativo, nem enxergar a filosofia em si mesma como algo inacessível e distante de nós. Colocar em curso o filosofar, despertar a filosofia em nós ou penetrar no ser-aí (*Dasein*) que nós mesmos somos significa descobrir que o ser-aí na sua mais profunda interioridade não é cêntrico, mas excêntrico. O filosofar é o modo que nos constitui e nos coloca frente à relação com os outros entes, gerando assim a compreensão da possibilidade de seus sentidos, a compreensão de ser própria do homem, da sua ação. Não vamos com isso, com este despertar, aprender filosofia nem ter mais uma disciplina no currículo, isto porque filosofia não é uma disciplina, um curso, nem é algo que exija técnica ou habilidade, “filosofia é filosofar e nada além disso” (HEIDEGGER, 2009, §4).

Referências Bibliográficas

- HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CASANOVA, M. Apresentação In: *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FOGEL, G. *Que é Filosofia? Filosofia como exercício de finitude*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- FOGEL, G. Homem, realidade, interpretação In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n° 35, p. 121 – 148, dezembro 2014.
- GALLO, S. Ensino de filosofia: avaliação e materiais didáticos. In: *Filosofia e formação*. Cuiabá-MT, v.1, 2003, p. 159 – 170. Org. CARVALHO, M.; CORNELLI, G. Cuiabá-MT: Central de Textos, 2013.

Foucault e o lugar do espectador em Velásquez e Manet

Dr. Heraldo de Cristo Miranda¹

Resumo

Diante de tantas referências à pintura e às imagens em geral, objetiva-se analisar alguns nexos à propósito do tema do lugar do espectador nas pinturas comentadas por Foucault. Circunscreve-se aqui as análises que Foucault faz sobre Velasquez e Manet, em especial quadros como *Las Meninas* e *Un bar aux folie-bergère*, respectivamente.

Palavras chaves: Foucault - Pintura - Manet - Velasquez - Espectador

Abstract

With so many references to painting and images in general, the objective is to analyze some nexus to the purpose of the theme of the paintings place the viewer commented by Foucault. Circumscribe here Foucault's analysis about Manet and Velasquez, especially pictures like *Las Meninas* and *Un Bar aux Folies-Bergere*, respectively.

Keywords: Foucault - Painting - Manet - Velasquez - Spectator

O objetivo aqui é propor uma atenção a algumas referências de Michel Foucault à pintura. Desde seus primeiros textos, ela se mostra como umnexo importante em seu exercício reflexivo. Entre aquelas várias referências, encontramos no primeiro capítulo (*Stultifera navis*) da *Historia da Loucura* (1961), as análises sobre Jeroen Bosch. Foucault mostra a partir de quadros como *O Jardim das delícias* (1504) e a *Nau dos loucos* (1549), como no final da Idade Média a loucura e o louco tornam-se personagens relevantes na literatura e fundamentalmente na pintura. Um novo momento na história da experiência da loucura. Além disso, Foucault demarca, ao menos nessa fase arqueológica, uma autonomia do espaço do que é figurado (pintura) e do que é escrito. Ele diz: “Entre o verbo e a imagem, entre o que é figurado pela imagem e o que é dito

¹ Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Pará. Doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Realizou um estágio doutoral, entre os anos de 2010 e 2011, na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS) de Paris, junto ao Institut Marcel Mauss, sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Cěfai. Autor do livro *Michel Foucault e a Antropologia*, editora Prismas (2015). Além disso, colabora com revistas como, *Recherches en psychanalyse*, *Revista Aurora de Filosofia*, etc. Atua nas seguintes áreas de interesse: Teoria antropológica, Filosofia contemporânea, Sociologia e Estética. É professor do Instituto Federal de Ciencia e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Belém, junto a Área de Ciencias Humanas e suas Tecnologias.



pela plástica, a bela unidade começa a se desatar. Uma única e mesma significação não lhe é imediatamente comum. Se é verdadeiro que a imagem tem ainda a vocação de dizer, de transmitir alguma coisa de consubstanciável à palavra, é preciso mesmo reconhecer que ela, a imagem, já não diz mais a mesma coisa”². Fala ele, portanto, de valores próprios da pintura. Já em “Isto não é um cachimbo” (1968), homenagem à René Magritte; mais uma vez a relação entre o que se vê e o que é dito emerge. Segundo Foucault, os quadros de Magritte subvertem a afirmação típica na análise da “representação clássica da pintura”: ao invés de “isto é um cachimbo”, isto não é um cachimbo. Pintar é o não afirmar. Em Magritte, encontramos-nos com o que Foucault vai chamar de “aventura da dispersão”, um desmoronar às unidades. “Magritte, ele, procede por dissociação: romper seus laços, estabelecer sua desigualdade, fazer jogar o um sem o outro, manter aquilo que se revela da pintura, e excluir aquilo que está o mais próximo do discurso”³. Essa disassociação levantada por Foucault pode muito bem ser vista nos quadros de Magritte intitulados *O filho do homem* (1964) e *Isto não é um cachimbo* (1928).

Existem também em seu pensamento alguns outros textos circunstanciais sobre imagem em geral, desde os escritos da década de 60. Em *As Palavras e as imagens* (1967), prefácio de dois livros do historiador da arte e ensaísta alemão Erwin Panofsky, judeu radicado no EUA, Foucault propõe a análise da relação entre o discurso e o visível.

Panofsky privilegiaria o discurso não para reivindicar a autonomia do universo plástico, mas para descrever a complexidade de suas relações: entrecruzamento, isomorfismo, transformação, tradução, enfim, todo esse adorno (*feston*) da relação entre o visível e o dizível que caracteriza uma cultura em um momento de sua história.⁴

Em *A força de fugir* (1973), comentário sobre a exposição do pintor francês de tendência naturalista expressionista Paul Rebeyrolle, Foucault, mostra que nele pintar a forma e deixar irromper a força se encontram. Ele encontrou o meio de fazer passar de um só gesto a força de pintar à vibração da pintura. Além disso, Foucault retoma novamente a articulação entre a pintura e discurso: “A pintura tem ao menos isto de

² FOUCAULT, 2008[1961], p. 33

³ FOUCAULT, 2001[1977], p. 657

⁴ FOUCAULT, 2001[1967], p.649

comum com o discurso: quando ela se faz passar por uma força criada da história, ela é política”.⁵

No texto “Sobre Desenhos Bizantinos” (1974), apresentação de 30 desenhos bizantinos expostos em 1974 na galeria Karl Finkler de Paris, Foucault expõe como entre os bizantinos o desenho se opõe ao próprio desenho, no sentido de obstinar-se contra os elementos nos quais ao mesmo tempo encontram sua fundação. “A linha, tradicionalmente, é a unidade, a continuidade dos traços, a lei que os domina. Ela reduz sua multiplicidade, submete sua violência. Ela lhe fixa um lugar, prescreve-lhe uma ordem. Ela os impede de vaguear. Mesmo ela se escondendo, reina sempre no horizonte do traço, que se dobra à suas exigências mudas”⁶, ou seja, nos desenhos bizantinos impera o princípio da adição indefinida.

Em *A Pintura Fotogênica* (1975), sobre a exposição do artista plástico francês Gerard Fromanger, Foucault nos diz como as imagens podem fazer pensar as coisas. “Os quadros de Fromanger não captam imagens; eles não as fixam, eles as fazem passar. Eles as acompanham, atraem-nas, abrem-lhes passagens, desviam-lhes as vias (caminhos), permitem-lhes queimar etapas e lançam-nas *à tout vent*, a todo o vapor”.⁷

Em *O pensamento, a emoção* (1982) sobre as fotografias de Duane Michals, Foucault fala da maneira como as fotografias daquele o envolvem como uma verdadeira experiência que suscita prazeres, inquietudes, maneiras de ver as coisas, sensações, etc. Foucault diz que admira trabalhos, como os de Duane Michels, que não avançam como “obras”, mas que se abrem como experiências. “Tomar o real, prender sobre o vivo, captar o movimento, permitir-se ver, para Duane Michels, é a armadilha da fotografia: falso dever, um desejo”.⁸

Mas o que analisar diante de tantas referências à pintura e às imagens em geral. Agora, dedico-me a alguns nexos à propósito do tema do lugar do espectador nas pinturas analisadas por Foucault. Não nas pinturas em geral. Circunscrevo aqui as análises que Foucault faz sobre Velasquez e Manet, em especial os quadros como *Las Meninas* daquele e *Un bar aux folie-bergère*, respectivamente.

⁵ FOUCAULT, 2001[1973], p.1269

⁶ FOUCAULT, 2001[1974], p.1387

⁷ FOUCAULT, 2001[1975], p.1581

⁸ FOUCAULT, 2001[1982], p.1234

O Espectador em *As meninas de Velasquez*:

O conselho que o velho Pachero tinha dado parece, a seu aluno, quando trabalhava em um atelier em Sevilha: a imagem deve sair da moldura⁹

No início de *As Palavras e as Coisas* (1966), Foucault tenta mostrar, a partir do quadro *Las Meninas* (1656), como a representação se daria na idade clássica. Em todo o entorno da cena são depositados os signos e as formas sucessivas da representação, mas a dupla relação da representação a seu modelo e a seu soberano, a seu autor como aquele a quem se fez uma oferenda, esta relação é necessariamente interrompida¹⁰.

Como a episteme clássica, essa maneira determinada de organizar o saber em uma época, poderia ser representada a partir daquele quadro. Via de regra, a grande característica é uma representação onde o representado está ausente. Tudo gira em torno de rei Felipe IV, mas ele está presente apenas por meio do reflexo que surge no espelho na profundidade do quadro. O ponto mais importante do quadro é colocado em uma “invisibilidade essencial”. As faces mais pálidas que surgem no quadro são justamente daqueles em torno dos quais toda a representação gira. Como no quadro, onde o representado está longe de sua representação (sendo a representação pura representação), uma ciência do homem se faz na idade clássica sem o próprio homem, ou mesmo sem suas empiricidades.

Talvez haja, no quadro de Velasquez, como a representação da representação clássica (...). Nesta dispersão que ela recolhe e ostenta tudo junto, um vazio essencial é imperiosamente indicado por todas as partes: o desaparecimento necessário daquilo que a funda¹¹.

⁹ FOUCAULT, 2010[1966], p.24

¹⁰ FOUCAULT, 2010[1966], p.31

¹¹ FOUCAULT, 2010[1966], p.31



Figura 1: Las Meninas, Diogo Velasquez (1656). Óleo sobre tela. 310 x 276 cm. Museu do Prado, Madrid.

Além disso, Foucault traz a cena todo um jogo de reciprocidade, no qual olhamos um quadro de onde um pintor nos contempla. Nós, espectadores, somos “cassados” pelo olhar daquele que constrói a cena.

A fixidez opaca que ela faz reinar, de um lado, torna para sempre instável o jogo de metamorfoses que se estabelece no centro entre o espectador e o modelo. Porque apenas vemos este verso, não sabemos quem nós somos, nem o que fazemos. Vistos ou observadores?¹².

Essa reciprocidade se faz também em torno do elemento do espelho. Ele, que reflete a imagem do casal real ao fundo do quadro, vê tudo, como um espetáculo que observa a si mesmo, portanto, como um modelo que olha para seus próprios olhos. O rosto que reflete o espelho é igualmente aquele que o contempla. É a reciprocidade entre aquele que olha e aquele que é olhado. Assim, Foucault retorna à dialética entre o visível e o dizível, já referendada em *A História da Loucura*. Ver e dizer são categorias caras à maneira de exposição de pensamento de Foucault¹³. “Mas a relação da

¹² FOUCAULT, 2010[1966], p.21

¹³ Lembremos rapidamente, como exemplo, a ideia de “cena” desenvolvida, em um de seus cursos no Collège de France, na década de 70. Dirá Foucault: “É uma cena que tem importância porque põe em cena exatamente o que podia ser, desde essa época, a prática psiquiátrica enquanto manipulação regrada e concertada das relações de poder”. In: 2003[1973-1974] *Le Pouvoir Psychiatrique-Cours au Collège de France.1973-1974*. Paris: Hautes Études/Gallimard-Seuil, p.25.

linguagem com a pintura é uma relação infinita. Não que a palavra seja imperfeita diante do visível, em um *deficit* que ela se esforçaria em vão a recuperar. Elas são irreduzíveis uma a outra”.¹⁴ Não se quer dizer que haja, em Foucault, uma teoria do visível, ou mesmo uma bem ordenada estética do olhar, mas antes uma experiência, ora que se faz às margens dos textos ora como preâmbulo de alguns pequenos argumentos pontuais, como naquela ideia de representação na chamada idade clássica, a partir de *Las Meninas*.

Diante do quadro, três figuras podem ser destacadas: o pintor, o modelo e o espectador. Embora, em *Las Meninas*, o espectador e o modelo sejam, de um determinado ponto de vista, também os mesmos (aquele que é visto é ao mesmo tempo aquele que vê), nesta representação clássica da pintura, é atribuído ao espectador um “lugar ideal e fixo” de onde ele pode facilmente ver o espetáculo representado.

O Espectador em Manet

Esta invenção do quadro-objeto, esta reinsersão da materialidade da tela no que é representado, é isso, eu acredito, que está no coração da grande modificação trazida por Manet à pintura e é, nesse sentido, que se pode dizer mesmo que Manet abalou (*bouleverser*), para além de tudo que poderia preparar o impressionismo, tudo o que era fundamental na pintura ocidental, desde o quatrocento¹⁵.

Em *A Pintura de Manet*, conferência realizada na Tunísia em 1971, Foucault analisa 13 quadros de Manet¹⁶. Aos meus propósitos, interessa-me o quadro *un bar aux folie-bergere*(1881-1882). Foucault aqui, não se debruça mais especificamente sobre o tema do espaço ou da luz – como fizera em relação aos quadros anteriores – mas agora fala ele sobre o lugar do espectador. Dentre as “estranhezas” do quadro assinaladas por Foucault, a principal é:

¹⁴ FOUCAULT, 2010[1966], p.25

¹⁵ FOUCAULT, 2004[1971], p.24

¹⁶ Quanto ao « espaço da tela », Foucault analisa os seguintes quadros: *La musique aux Tuileries*(1862), *Le Bal masqué à l’Opéra* (1873-1874), *L’Exécution du Maximilien* (1868), *Le Port de Bordeaux*(1871), *Argenteuil* (1874), *Dans la serre* (1879), *La Serveuse de bocks*(1879), *Le Chemin de Fer*(1872-1873). Quanto à « iluminação e à luz », ele analisa *Le Fifre*(1866), *Le déjeuner sur l’herbe* (1863), *Olympia* (1863), *Le balcon*(1868-1869). E quanto ao “lugar do espectador”, *Un bar aux folies-bergère* (1881-1882).

A dupla negação da profundidade, pois não somente não se vê o que há atrás da mulher, porque ela está imediatamente na frente do espelho, mas se vê atrás da mulher apenas o que há em frente. É o primeiro ponto que é preciso observar a propósito do quadro¹⁷.



Figura 2: Um bar aux folies-bergère, Édouard Manet(1881-1882).Óleo sobre tela. 96 x 130 cm.Courtauld Institute Galleries, Londres.

Aqui Foucault vê em Manet, aquele que concebeu o quadro não mais como um espaço normativo no qual a representação fixaria o lugar do espectador a um ponto único de onde se olharia, mas um lugar no qual esse mesmo espectador pode se deslocar, realizando seu *deplacement*: “O pintor ocupa então – e o espectador está convidado, depois dele, a ocupar – sucessivamente ou, de preferência, simultaneamente dois lugares incompatíveis. Um aqui e outro lá”¹⁸. Temos três sistemas de incompatibilidade: o pintor deve estar aqui e lá; deve-se ter lá alguém e ao mesmo tempo ninguém; e há um olhar descendente e ascendente. É um exemplo daquela sensação de “mal-estar” que, segundo Foucault, Manet traz à pintura moderna, de uma verdadeira “perturbação” dos pilares da chamada pintura clássica.

Para Foucault, a obra de Manet recoloca a liberdade do espectador, fazendo esse deixar aquele lugar “ideal, fixo e acima de tudo frontal”. No quadro, há uma espécie de distorção entre o que é representado no espelho e o que deveria ser refletido. O espectador ocupa mais de um lugar no quadro. Olhando para o cliente que está em

¹⁷ FOUCAULT, 2004[1971], p.44

¹⁸ FOUCAULT, 2004[1971], p.45

frente à mulher em destaque, aquele personagem, o cliente, deveria, logicamente, projetar sua sombra sobre ela, a mulher. A ausência dessa sombra faz pensar que o cliente não observa a mulher frente a frente. Manet, segundo Foucault, força o espectador a ter vontade de olhar por trás da tela, convidando-o a passar por trás dela. Os deslocamentos do espectador tornam possíveis a aparição daquilo que se chama “materialidade” do quadro, seu suporte, ou seja, vê-lo como um objeto não apenas fruto de uma representação, mas como coisa. Para Foucault, o movimento do espectador, essa profunda, como dizíamos, subversão da representação clássica, seria aquilo que acionaria - *le déclencheur* - a pintura moderna.

Algumas Considerações:

Na década de 1960, em uma das últimas fases, Picasso começa a pintar obras de artes de outros artistas famosos. Por exemplo, *Almoço sobre a Relva* (1863) de Manet, entre agosto e dezembro de 1957. Picasso produz também uma série com 58 pinturas a óleo intituladas *Las Meninas*, sempre alusivo à *Las Meninas* de Velásquez. Foucault começa a escrever em julho de 1970, “As Meninas de Picasso”¹⁹. O tema do espectador, na análise de Foucault de *Las Meninas* de Picasso surge fundamentalmente na primeira interpretação de Picasso, a primeira versão - a meu ver, na maneira como o pintor desaparece da cena, não por uma ausência desse, mas justamente pelo reforço de seus traços. “É ele que faz a tela. Mesmo invisível, mesmo repousado fora dela, mesmo passado para o outro lado da borda, ele não pode se desatar dela (...) O pintor desapareceu completamente; e aqui onde ele tinha a marca luminosa de sua presença descalça, ele não tem senão o monumento de sua obra [quase um féretro construído]”²⁰. Seu desaparecimento se dá paradoxalmente pela sua ampliação, há um jogo entre ausência e aparição, ou seja, a invisibilidade do rei, que surge senão pelo reflexo no fundo do quadro em Velásquez, é transportada para o pintor. Isto demarca como Foucault trabalha extemporaneamente a experiência da pintura, transitando entre várias tradições picturais, da tradição clássica da pintura à sua versão moderna. Diante disto, algumas outras considerações poderiam ser alinhavadas:

1. Penso que, em Foucault, a pintura e, de maneira mais geral, as imagens, são um preâmbulo recorrente no percurso das grandes obras. Em *As Palavras e as Coisas* e

¹⁹ Ver ARTIÈRES, P.; BERT, J.F.; GROS, F. et al. (2011) *Les Cahiers de L’Herne Michel Foucault*. Paris : Editions L’Herne.

²⁰ FOUCAULT, 2011[1970], p.16.

Velásquez, *História da Loucura* e as representações da loucura pela via da pintura de Bosch, *Vigiar e Punir* e o suplício de Damien, a imagem ou a cena da cura do Rei Jorge III, em *O Poder Psiquiátrico*, etc. Foucault teria um pensamento pictorial, ou seja, uma experiência com a pintura que não se trave de uma teoria foucauldiana dela “o pensamento pictorial então, é um recurso do pensamento crítico que vai para além das disputas estéticas e poéticas”²¹.

2. No rumo disto, suas análises tendem a um caminho que tocam muito mais um valor epistemológico e menos um exercício estilisticamente estético, ou seja, uma estética da pintura seria apenas possível do ponto de vista da eliminação de uma “visada estilística”. Algumas normas estilísticas são, como fim, subvertidas.

3. Ocorrem algumas críticas à Foucault em relação uma suposta pretensão de se fazer “crítico de arte”. Foucault não é um crítico de arte, nem se coloca esse papel. Ele diz, em entrevista de 1975: “A pintura é uma das raras coisas que me dá prazer (...). Acredito não ter nenhuma relação tática ou estratégica com a pintura. O que me agrada justamente nela, é que é verdadeiramente inevitável”²².

4. Esse percurso, sobre o lugar do espectador, de Velasquez a Manet, permite a Foucault ratificar como em Manet temos uma cisão com uma tradição (de Diderot, por exemplo), que reforçava a ausência do espectador. Assim, Manet questiona aquela tradição antiteatral típica da pintura francesa a partir dos anos 1750, na qual a presença do espectador passa a ser colocada como uma ameaça para a mimesis. Essa tradição tem por objetivo excluir o espectador, de afastá-lo da superfície pintada. Manet questiona essa chamada ficção diderotiana da ausência do espectador. “Manet mina pelo interior o conjunto da tradição de Diderot, reconhecendo a impossibilidade de negar a presença do espectador frente à obra”²³.

5. Se em Manet o *quadro-objeto* representa esse mergulho em uma materialidade da tela, em *Las Meninas* de Velásquez, aquela materialidade, por conta do reino da representação como pura representação, é afastada do quadro. “A representação que se dá na pintura afasta o material do quadro, e faz com que seja o mesmo espaço que envolve quadro, modelo, pintor e espectador”²⁴. Em Velásquez ,o quadro é menos coisa que representação, poderia ser chamado de *quadro-representação*.

²¹ CATUCCI, 2001, p.141

²² FOUCAULT, 2001[1975], p.707

²³ MARIE, 2004, p.89

²⁴ TRIKI, 1997, p.114

Referências Bibliográficas

- CATUCCI, Stefano. [2001]) *La Pensée Picturale*. In : Michel Foucault, La Littérature et les arts – Actes du colloque de Cerisy-juin 2001. Paris :Éditions Kimé, 2004.
- FOUCAULT, M. [1961] *Histoire de la Folie à l'âge Classique*. Paris: Gallimard, 2008
- _____. [1966] *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 2010.
- _____. [1975] *À quoi rêvent les philosophes?* Entretien avec E. Lossowski. *Dits et Écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1971] *La Peinture de Manet*. Suivi de Michel Foucault, un regard. Paris : Editions du Seuil, 2004.
- _____. [1977] *Ceci n'est pas une pipe*. *Dits et Écrits II- 1976- 1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1967] *Les mots et les images*. *Dits et Écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1973] *La force de fuir*. *Dits et Écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1974] *Sur D. Byzantios*. *Dits et Écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1975] *La peinture photogénique*. *Dits et Écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001
- _____. [1982] *La pensée, l'emotion*. *Dits et Écrits I - 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [1970] *Les Ménines de Picasso*. In :ARTIÈRES,P.; BERT, J.F.;GROS, F. et al. *Les Cahiers de L'Herne Michel Foucault*. Paris : Editions L'Herne, 2011.
- MARIE, David. *Recto/Verso ou Le Spectateur en Mouvement*. In: « Michel Foucault, un regard ». Paris : Editions du Seuil, 2004.
- TRIKI, Rachida. *Les aventures de l'image chez Michel Foucault*. In : L'Image : Deleuze, Foucault, Lyotard. Paris : Vrin, 1997.

Umbigo do mundo – subjetividade, arte e tempo¹

Dra. Elizia Cristina Ferreira²

Resumo

O trabalho a ser apresentado constitui um ensaio filosófico e poético sobre as rodas de samba e capoeira, baseado nas pesquisas antropológicas, da etnomusicologia e de outras áreas da humanidades, em documentários, músicas, na prática da capoeira angola e na vivência nas rodas de samba do recôncavo baiano. Intenta apreender a gestualidade da motriz bantu na cultura afro-brasileira nesses dois espaços. A cultura das pessoas está no seu passo, no jeito que as demais as vêem, disse uma importante artista sul-africana contemporânea (Mmapula Mmakgoba Helen Sebidi). Aqui se ensaia então, apreender com um pouco de poesia e filosofia, isso que está nos gestos das/dos sambadeiras/ores, das/os angoleiras/os, analisando como nessas práticas fez eco o pensamento bantu, cantando antigas canções de novas maneiras, dançando danças ancestrais na contemporaneidade. Introduzo aqui apenas apontamentos que acenam para a possibilidade de se discutir importantes conceitos filosóficos, subjetividade, arte e tempo, nomeadamente, a partir de uma cartografia sentimental e corpográfica que se propõe a jogar com os discursos de alguns filósofos clássicos para ver no que esse jogo pode dar.

Palavras-chave: corpo, arte, tempo, samba de roda; capoeira angola.

Abstract

The work to be presented is a philosophical and poetic essay on the samba and capoeira wheels, based on anthropological research, ethnomusicology and other areas of the humanities, in documentaries, music, in the practice of capoeira angola and in the experience in the samba wheels of Bahia's Recôncavo. It tries to apprehend the gestural of the motive bantu in Afro-Brazilian culture in these two spaces. A person's culture is in its step, in the way that the others look at her/his, said a major contemporary South African artist (Mmapula Mmakgoba Helen Sebidi). Here we try to apprehend with a little poetry and philosophy, what is in the gestures of the sambadeiras

¹ Versão de artigo enviado para apresentação no VIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ENABET) que ocorrerá em maio de 2017.

² Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2004), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Atualmente é professora adjunta da UNILAB - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - campus dos Malês - São Francisco do Conde - BA. Atua nas áreas de Estética e História da arte.

and sambadores, of the angoleiras and angoleiros, analyzing how in these practices the Bantu thought echoed, singing old songs of new ways, dancing ancestral dances in the contemporaneity. I introduce here only notes that emphasize the possibility of discussing important philosophical concepts, subjectivity, art and time, namely, from a sentimental and corpographic cartography that proposes to play with the discourses of some classic philosophers to see what may happen.

Key Words: body, art, time, samba de roda, capoeira angola

É complexo localizar esses escritos que ora apresento, eles ainda não se adequam. Posso dizer que se trata de um ensaio filosófico para um pensamento afro-indígena brasileiro. Uma tentativa de abordar as possibilidades de pensar subjetividade, temporalidade e arte num possível pensamento gingado em solo brasileiro.

As reflexões aqui propostas partem de algumas inspirações e inquietações. Para além da própria vivência com o samba e a capoeira, as manifestações populares afro-baianas, uma inspiração (ainda pouco explorada, é verdade) é a pergunta spinozana: o que pode um corpo? Que respondo, nesse momento, e sob um aspecto, com auxílio de algumas reflexões de Merleau-Ponty, especialmente com suas noções de corpo e corporeidade presentes na obra “Fenomenologia da Percepção”, com a noção de expressão de seu artigo “A dúvida de Cézanne”, e com a noção de *carne* de seus escritos tardios. Esses elementos devem nos ajudar a pensar a pergunta aqui feita. Disse que é “sob um aspecto” que me valho das teses merleau-pontyanas porque também gostaria de enfatizar o quanto dessas vivências constituem minha reflexão e o quanto tenho recorrido a textos de outras áreas, sobretudo da antropologia, para a partir buscar inspiração (mobilização) para teses filosóficas acerca dos temas que me interessam (corpo e arte, nomeadamente). O contato com as culturas de *motriz* africana, na teoria e na prática, tem reverberado em muito na minha leitura desses conceitos.

Tais reflexões vêm sendo elaboradas num programa de pesquisa e extensão que venho desenvolvendo e que atualmente tenho chamado de AnDanças. Ele se iniciou com um estudo da noção de ancestralidade, muito em voga das discussões das mais diversas áreas na Bahia e nos estudos africanos em geral, e com uma cartografia das danças populares que nos permeiam. Agora segue seu curso com foco na Dança. Trata-se, portanto, de uma investigação que na filosofia enquadrámos como estética. Isso

porque nos perguntamos pela dança enquanto uma manifestação artística³. O método utilizado até o momento tem sido o da cartografia sentimental, apreendido nas leituras da obra de Suely Rolnik. A cartografia, diferentemente de outras metodologias das ciências humanas e mesmo da filosofia, não faz um trabalho de entrevistas de sujeitos sociais em suas comunidades (por exemplo), mas trabalha com os afetos mobilizados e moventes do corpo em experiência e o da “corpografia”, uma experiência metodológica empreendida por Ida Mara Freire (filósofa e dançarina) ao pesquisar o Toyi-Toyi na África do Sul. Ela procurou estabelecer um diário de seus vividos corpóreos nas mais variadas experiências que lá teve. Segundo ela, na corpografia: “busca-se uma escrita movente, que se articula em um deslocamento do gesto que escreve para o gesto que dança, do mesmo modo que a dança se move para uma escrita que denote as marcas de passos, lapsos e lampejos de uma memória corporal.” (FREIRE, 2015) Certamente, o exercício corpográfico aqui empreendido tem sido diferenciado, territorializado de acordo com as condições das envolvidas na pesquisa. As danças cartografadas são mormente aquelas da cultura popular brasileira, que evocam o sentido de comunidade, pois que surgem no seio de comunidades pesqueiras, marisqueiras, trabalhadoras em geral, quilombolas, indígenas, portanto evocam noções éticas e estéticas importantes para os processos ‘civilizatórios’ destes grupos. Dança-las é apreender sensivelmente tais noções. É preciso, não obrigatório, mas preciso e precioso dançar!

Umbigo do mundo

Essa pesquisa busca entrar em algumas rodas influenciadas pela “motriz” bantu admitida com uma das influências (entre as indígenas, as europeias e de outras etnias africanas) que compõem nossa corporeidade (bem como dos demais países das Américas). O termo motriz é utilizado pelo pesquisador Zeca Ligiero para substituir matriz, pois, segundo ele, não pretende apontar para a existência “apenas de uma ‘matriz africana’, mas sobretudo de ‘motrizes’ desenvolvidas por africanos e seus descendentes na diáspora, presentes nas celebrações festivas e ritualísticas no continente americano independentemente dos limites territoriais e ou lingüísticos dos seus habitantes. Aconteça no Haiti, em Cuba ou no Brasil, muda-se a língua de muitos dos

³ Ademais, o que mobiliza esse projeto é: primeiramente que as relações entre dança e filosofia são estabelecidas em geral, por demanda de pessoas que partem da dança e procuram na filosofia uma ponte de intersecção (ou mesmo quando o caso não é bem esse, o texto aparece como uma tentativa de “explicar filosoficamente” a dança); depois que nestes escritos também parece haver a ausência da cultura dita popular, as manifestações dançantes que compõe os povos e que não visam os palcos dos grandes teatros, mas brotam do cotidiano.

cantos ou apenas o sotaque quando preserva-se a língua, mas o sentido e o simbolismo do ritual e os “comportamentos invocados” a serem restaurados se assemelham, não por influências mútuas, mas sobretudo nas formas e estilos de se criar e recriar a performance trazida da África num tempo remoto.”⁴

Esse trabalho intersecciona dança, filosofia, antropologia e demais áreas das humanidades. Por *corporeidade* compreendo um conceito filosófico que abrange nosso *ethos*, presente em nossas tradições, nossa gestualidade, nossas danças, língua etc. Privilegio o corpo nessas reflexões, por entender que muitos dos nossos processos constitutivos passam por uma linguagem que não é necessariamente expressa em palavras (oral ou escrita), mas passa por um lugar pré-reflexivo, anterior à elaboração conceitual.

Duas são as rodas que a serem abordadas: as de samba e as de capoeira angola. Em especial as que acontecem em Salvador⁵ e na região do Recôncavo baiano. Privilegio o aspecto da dança/performance em ambas, embora ele seja indissolúvel da musicalidade. Como poética movente dessas reflexões escolho a música “*Ya ya massemba*” do poeta e compositor santamarense Roberto Mendes:

Que noite mais funda calunga
 No porão de um navio negreiro
 Que viagem mais longa candonga
 Ouvindo o batuque das ondas
 Compasso de um coração de pássaro
 No fundo do cativoiro
 É o semba do mundo calunga
 Batendo samba em meu peito
Kawo Kabiecile Kawo
Okê arô oke
 [...]

 Ê semba ê
 Samba á
 o Batuque das ondas
 Nas noites mais longas
 Me ensinou a cantar
 Ê semba ê
 Samba á

⁴ Texto apresentado no V congresso da ABRACE – Associação Brasileira de pesquisa e pós-graduação em Artes Cênicas.

⁵ Falo a partir das rodas do Grupo Nzinga de Capoeira Angola, do qual há pouco mais de dois anos faço parte.

Dor é o lugar mais fundo
 É o umbigo do mundo
 É o fundo do mar
 [...]

 umbigo da cor
 abrigo da dor
 a primeira umbigada *massemba yáyá*
massemba é o samba que dá
 [...]

O mesmo Roberto Mendes nos ensina que a palavra *Semba* em quibundo significa “um giro em torno do umbigo, o seu plural *massemba*, teria sido traduzido na palavra brasileira *umbigada*, por isso o samba é um comportamento musical cíclico⁶ e o samba chula, para ele, é um comportamento traduzido em canção. Outras fontes também dão conta de que para os povos *bantu* o umbigo é um “canal que tem uma ligação física e espiritual de alimentação com o cosmos, é um centro de energia” por ser considerado “a primeira boca”, nosso primeiro canal de alimentação no ventre materno e o último a ser cortado. Além disso quando um homem e uma mulher tocam os umbigos (umbigada) esse seria o princípio gerador da vida⁷. Junior nos fala isso a respeito do Batuque de Umbigada, uma expressão de motriz bantu do interior de São Paulo, Roberto Mendes por sua vez, pensa no comportamento dos sambadores e sambadeiras do Recôncavo Baiano, dos seus sambas de roda, sambas chula, samba corrido. O umbigo pode ser considerado o centro de um sujeito e o filósofo congolês Fu-Kiau, pensador contemporâneo formado tanto nas tradições do Kongo quanto no sistema ocidental, numa palestra que deu em Salvador, ao falar da capoeira, fala do movimento para centro, como um movimento importante dentro do pensamento bantu. Segundo ele, para os Bantu viver é um processo emocional, de movimento. Viver é movimentar e movimentar é aprender. Além das quatro direções básicas (frente, trás, direita e esquerda) e dos movimentos para cima e para baixo e temos ainda para uma sétima direção possível: o centro. O candidato a capoeira deve aprender a dançar, a se movimentar como quem está dentro de um ovo e o capoeirista, se movimentando, tenta quebrar essa casa de ovo. Bate pra cima, pra frente, pra direita, pra baixo, mas a coisa mais importante é bater pra dentro (por dentro), por isso quando jogando, o capoeirista

⁶ Essa explicação é dada pelo poeta no documentário “Umbigada”.

⁷ Estas palavras são ditas por Antônio Junior, batuqueiro e mestre em Educação, no documentário “Batuque de Umbigada”..

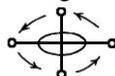
não pode perder o centro, assim como na vida, não podemos perder o centro.⁸

Não devemos, entretanto, confundir essa importância dada ao umbigo e ao movimento auto-centrado com uma perspectiva egoica e individualista que estamos acostumados. Para essas comunidades diaspóricas, parece que o movimento do meu umbigo vem do “semba do mundo calunga⁹ batendo samba em meu peito”. O conceito de Kalunga é extremamente complexo na cosmovisão Bantu, uma definição apresentada por Fu-Kiau é de que se trata do “símbolo de força, vitalidade, processo e princípio de toda mudança na terra.”¹⁰ Segundo ele, “a vida humana, para os bantu, acompanha o esquema maior da vida que surge, se desenvolve e morre em quatro etapas [...] Para os bantu a morte não é fim, porque a morte é um processo como qualquer outro processo e, porque é processo, eles veem como música. Nós nascemos sob a música e morremos sob música, porque dentro de nós temos uma percussão que é o coração. Então os instrumentos que fazemos fora de nós são iguais, e é por isso que é importante para qualquer pessoa envolvida com capoeira. Para entender o conceito da música dentro da capoeira, esse candidato tem que entender que a música é o seu coração biológico.”¹¹

A experiência das duas rodas aqui eleitas permite sentir como nelas, o umbigo dos seus participantes (sambadeiras, sambadores e capoeiristas) é o umbigo do mundo. Não quero com isso dizer que elas seriam uma continuidade inequívoca, inalterada das performances culturais praticadas outrora em África pelos povos bantu, senão que esse “pensamento umbilical” em contato com nosso solo latino-americano, nessa particularidade do recôncavo baiano, mobilizou uma forma de ser no mundo que está arraigada em nossa corporeidade, dando sentido a muitos processos cognitivos, criativos, civilizatórios, de resistência que sustentam a vida de comunidades e

⁸ Palestra ministrada em Salvador em 1997, disponível em: <http://www.campodemadinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-fu-kiau-salvador-1997.html>

⁹ A compreensão dos conceitos bantu passa pela compreensão de cosmogramas. Segundo Farris, a Kalunga pode ser encontrada no cosmograma Bakongo assim representado:



Trata-se do *Twndwa Nzá Kongo*, símbolo que alude a passagem do mundo dos mortos para o mundo dos vivos, a criação do mundo também. “Um garfo na estrada (ou mesmo um ramo bifurcado) pode aludir a esse símbolo crucialmente importante da passagem e da comunicação entre os mundos. A ‘virada na trilha’, isto é, encruzilhada, permanece um conceito indelével do mundo atlântico Kongo como ponto de cruzamento ou de intenção entre os ancestrais e os vivos. [...] A linha horizontal separa a montanha do mundo vivo de sua contraparte espelhada no reino dos mortos. A montanha dos vivos é descrita como ‘terra’ (*ntoto*). A montanha dos mortos é chamada ‘argila branca’ (*mpemba*). A metade inferior do cosmograma Kongo era também chamado de Kalunga e se referia literalmente ao mundo dos mortos como completo (*lunga*), dentro de si mesmo, e a completude que acontece com uma pessoa que compreende as maneiras e os poderes de ambos os mundos.” (Farris, [s.d], p. 113)

¹⁰ Ainda na mesma palestra Salvador, 1997.

¹¹ Idem.

reorganizam os mundos de quem a essas práticas aderem de algum jeito. Quando falo em nossa corporeidade, penso, para além dos nativos dessas comunidades, também naqueles que nelas ‘renascem’, sobretudo no caso da capoeira angola que constitui, a partir de um determinado período de sua história, “escolas”, “academias” e que se espalhou pelo mundo tendo hoje praticantes de inúmeras nacionalidades, classes, raça, etc

“O bom samba é uma forma de oração” – devoção e arte

Essa frase eternizada na poesia de Vinícius aponta para o aparecimento do samba na Bahia. O samba do Recôncavo baiano aparece num vínculo estreito com as rezas sincréticas (próprias da religiosidade afro-baiana) para os santos católicos e para as entidades africanas (*orixás* e *nkisis*). No minucioso estudo feito por Katharina Döring em seu livro “Cantador de chula – O samba antigo do Recôncavo”, a antropóloga e etnomusicóloga entrevista praticamente todos os mestres e mestras do samba chula mais velhos e ainda vivos, de diversos municípios dessa região. Todos eles dão conta de que aprenderam a sambar (o que significa tocar, cantar e dançar) nas trezenas de Santo Antônio, nas rezas para São Cosme e Damião, nos sambas de caboclo dos terreiros de candomblé. Dona Joselita, no documentário sobre “As mulheres do samba de roda”, nos conta um pouco sobre sua vida no samba:

Terminou a reza, o samba entrava, aí a gente sambava até de manhã! Óia, o samba de roda surgiu foi na escravidão, para mim foi na Bahia, é baiano. Na senzala, no interior, principalmente interior. São Cosme, São Crispim, Santo Antônio, São João, São Pedro. [...] Ói, a relação do samba de roda e o candomblé é o samba de caboclo, o samba de caboclo pertence ao samba também. [...] Que nada eu tou com 77 anos quando nasci já havia o samba! O samba nasceu foi na Bahia e no *Recôncavo* (s.i.c.) da Bahia, agora qual *recôncavo*, é que ninguém sabe! Você vai vê olha em Cachoeira tem um ritmo de samba, em São Francisco do Conde tem outro ritmo de samba, em Santo Amaro tem outro ritmo de samba. [...] em cada um lugar tem um ritmo de samba.

Esse vínculo íntimo permite discutir o estatuto artístico dessas manifestações ditas populares e abre, portanto, uma interessante discussão estética. De um lado temos as concepções clássicas e românticas de *arte pela arte* na qual se enquadra a dança de palco, a dança enquanto “belas-artes”, que se afirma “numa instância cultural autônoma que pressupõe na composição do espetáculo, o lugar da autoria, da inovação e da

originalidade” (MONTEIRO, 2011, p. 13) Existe, uma tensão entre arte popular e arte erudita na cena brasileira bastante relevante, ainda segundo Monteiro:

Regularmente milhares de brincantes dançam e numerosos espectadores os assistem ao vivo ou pela televisão, enquanto permanece reduzida e seleta a plateia dos espetáculos de dança nos palcos. Do ponto de vista da cultura elitizada, a dança popular na maior parte das vezes é vista como mero entretenimento, atividade de amadores, podendo envolver profissionais a organizá-la, mas de qualquer forma *exterior*¹² à arte. Reservam-lhe um espaço similar ao da dança de salão, alijada do que seria verdadeiramente artístico e importante. (MONTEIRO, 2011, p. 13)

Ocorre que, como relatam os depoimentos das/os sambadeiras/ores, essas práticas não se separam da vida, do trabalho e da devoção. Os múltiplos aspectos do cotidiano são integrados nas suas performances. Existe a possibilidade de integrar os temas chamados folclóricos na *arte de palco* (o mesmo vale para as artes em geral), mas isso ainda pressupõe uma noção de *representação* e de transposição, um tema interessante de ser abordado também, mas que não põe a radical pergunta: ainda é arte se espontânea? Sem pretensões artísticas (nesses moldes clássicos/românticos)?

Defendo que sim¹³. Em nosso solo ameríndio, as motrizes africanas, a escravidão, a exploração dos povos e a sua resistência têm criado maneiras de *atuar* nesse mundo, em performances ditas populares nas quais os movimentos cotidianos são re-significados e reelaborados. Valorizá-las implica na descolonização do pensamento e das práticas sociais em que se vê emergir outras possibilidades de mundo, nas quais atuam como atores e *artistas* corpos ainda hoje invisibilizados, marginalizados e explorados. A despeito disso, seguem performatizando experiências verdadeiramente

¹² Grifo meu.

¹³ Pode-se detectar na arte contemporânea em geral um movimento de quebra dessas cisões clássicas entre arte e vida, arte e religião (e formas artísticas também, com a *performance*). Exemplo disso é o trabalho da artista sérvia Marina Abramovic, em sua última obra “*Space in Between*”, filme documentário lançado no Brasil como “Espaço além”, ela “viaja pelo Brasil, em busca de cura pessoal e inspiração artística, experimentando sagrados rituais e revelando o seu processo criativo. a rota é compreendida de encontros pontuais com curandeiros e sábios do campo brasileiro, explorando os limites entre a arte e a espiritualidade. o filme realiza sessões de cura com o *médiun* João de Deus em Abadiania, curandeiros de ervas na Chapada dos Veadeiros, rituais espirituais no Vale do Amanhecer em Brasília, a força do sincretismo religioso na Bahia, *ayahuasca* na Chapada Diamantina, processos xamânicos em Curitiba e energia de cristais em Minas Gerais. Esta viagem externa desencadeia em Marina uma viagem profunda introspectiva através de memórias, dor e experiências passadas.” (descrição do site da obra disponível em <http://www.thespaceinbetweenfilm.com/#About> – tradução minha). A suspeita que ainda quero percorrer da perspectiva estética é de minha pesquisa é, o quanto é uma espécie de “falso” problema esse da contemporaneidade, na medida em que essa cisão parece ela mesma bastante artificial, quando nos voltamos para *performances*, para formas artísticas não ocidentais.

expressivas, isto é, experiências de liberdade e libertadoras nessa encruzilhada de tradições mimetizadas e projeto de resistência e de re-existência.

Roberto Mendes diz que “o samba chula é um comportamento traduzido em canção”. Ainda que a reza seja para algum santo católico, o que aponta para a influência da religiosidade trazida pelo colonizador na constituição do comportamento do Recôncavo, é também importante ressaltar que dançar para louvar não é comum nos ritos da Igreja Católica. Samba e capoeira são duas manifestações que podemos chamar de irmãs, em muito se assemelham e suas primeiras aparições se confundem. Muitas músicas cantadas nos sambas se repetem nas rodas de capoeira, muitas rodas de capoeira terminam em roda de samba. Hoje já se admite que a motriz dessa manifestação brasileira é bantu. Também na capoeira, a despeito do processo de racismo que ela sofreu e pelo qual se tentou apagar os vínculos com o sagrado afro-religioso, há a presença de gestualidades que a vinculam ao sacro. Quando dois jogadores entram na roda, eles se benzem, por vezes com o sinal da cruz cristão, por vezes com gestos das religiões afro. Isso depende da espiritualidade e do compromisso religioso do jogador, mas muitas vezes, mesmo sem aderir a qualquer religião, o jogador toma benção ao pé do berimbau, repetindo uma prática dos capoeiristas mais velhos e experientes. Além disso, muitas músicas e ritmos narram seu vínculo com os terreiros.

“... tudo o que a boca come” – arte e corporeidade

Além dessa dimensão sagrada/religiosa, outro aspecto importante (que retoma a questão da subjetividade) são as potências corporais dessas performances que remontam e atualizam uma ancestralidade (como pretendo explorar na última parte desse artigo). Quero, por ora, chamar atenção para o fato de que as motrizes dessas tradições se expressam performaticamente, nos giros em torno do umbigo e no “pé no chão”. Dois comportamentos, duas maneiras de se expressar do que chamo aqui de nossa corporeidade bantu. O etnomusicólogo Gerhard Kubik, conhecedor das culturas bantu, diante da experiência da marujada, uma manifestação de Saubara da qual Dona Zelita também era uma importante liderança diz que:

O Brasil está repleto de exemplos de configuração cultural. Assim a porção de elementos da África Ocidental e da África das culturas bantus é diferente de acordo com a região e mesmo com a manifestação em si. Mesmo assim, quando cheguei aqui, há mais de trinta anos, espantei-me diversas vezes com o quão pouco se considerava da importância das culturas bantus para os folguedos

como congada de São Paulo e de Minas Gerais, ou a marujada na Bahia. Em especial em relação a esta última, os autores subestimavam a porção Africana justamente por acreditarem que essa manifestação representasse unicamente um auto português (em torno do marinheiro). Justo a *corporalidade dessas manifestações já indica de onde provêm suas bases conceituais*. (Kubik in Döring, 2016, p. 214-215)¹⁴

Uma característica que se deve notar nos sambas¹⁵ do Recôncavo é o “pé no chão”. Dona Nicinha, sambadeira de Santo Amaro da Purificação, ao ser perguntada sobre a diferença entre o samba da Bahia e do Rio de Janeiro diz que no Rio as mulheres sambam na ponta do pé, enquanto que na Bahia, samba-se com o pé no chão, miudinho, ela assim como João do Boi (outro importante mestre do samba chula) afirmam que na verdade não sambam, mas que amassam o barro. Taata Muta Aime, sacerdote da “Casa dos Olhos de tempo que fala da Nação Angolão Paquetão”, candomblé de Angola (como são conhecidos os terreiros de tradição bantu) e também dançarino e professor de dança dos *Nkisis*, costuma chamar seus cursos de “Dança de pé no chão”, numa aula ministrada recentemente, ele afirmou que a diferença entre as danças Angola e Ketu é justamente o pé no chão, no ritmo Ketu se faz a chamada “meia ponta” no Angola não.

Em seu estudo Katharina Döring mostra como a motriz bantu resistiu nos gestos corporais dos sambadores e sambadeiras, mesmo quando se pensa no aspecto musical, ainda que os cantos sejam em língua portuguesa, as expressões vocais, os timbres de voz, juntamente com os instrumentos compõem uma “estética da oralidade” extremamente complexa em que muitos ensinamentos ancestrais seriam passados por uma linguagem que prescinde da língua, mas passa pelo corpo.

Quando dou ênfase ao “pé no chão” presente em dois diferentes espaços de performances bantu (o samba e a dança dos *Nkisis*) quero sugerir que de fato há nessa relação do pé com o solo uma expressividade bantu em nossos gestos. Em suas aulas, Taata Muta “ensina” isso, o que muitas vezes desconstrói a visão mais difundida de que o sambar se faz na meia ponta, mesmos as pessoas mais experientes em dança afro, como na maioria das vezes conhecem a dança dos Orixás (da tradição Ketu) e o samba carioca, precisam re-aprender a colocar toda sola do pé no chão, se reconectar com essa

¹⁴ Grifo meu.

¹⁵ No plural, pois como disse do Zelita, são vários, a depender do lugar. Além disso, temos as variações do samba chula, samba corrido, samba duro, etc... Especificações que não cabem aqui nesse trabalho.

relação. No samba do recôncavo “não se ensina” isso, não de modo coreografado, por vários motivos, um deles é que ainda que esta modalidade de samba seja difundida, tenha se tornado patrimônio imaterial da humanidade, atraia turistas e figure nos palcos de festas, etc, a verdade é que ele continua sendo uma prática mantida e aprendida no seio das comunidades onde apareceu primeiramente, outro, talvez mais importante, é que para o samba de roda é difícil dizer que há uma coreografia para ensinar, como diz Döring, “não se executa uma série de passos dentro de uma sequência determinada, [...] só se aprende o samba entrando na roda e sambando” (DÖRING, 2015, p. 120).

Entre as mestras e mestres do samba parece ser um consenso a origem africana dessa arte, a capoeira também já com Mestre Pastinha passa a ser compreendida como uma arte oriunda desse continente. Para este mestre a história da capoeira se inicia com a vinda dos escravizados para o Brasil e ele passa a designa-la como de “Angola” por que segundo ele “os escravos angolanos foram os que mais se destacaram em sua prática” (Pastinha, 1988, p. 20) e também para manter as especificidades dos movimentos da capoeira, dos princípios e do fundamento, não aceitando que outros golpes de outras lutas fossem adotados em sua escola¹⁶.

Os escritos de Mestre Pastinha, bem como o relato de seus alunos e descendentes de sua linhagem dão conta de que além de ter atuado como marinheiro, afaiate, ter estudado música e esgrima, Vicente Ferreira também era um filósofo. Ainda é preciso fazer o trabalho filosófico de estudar seus textos tanto para apreender seus conceitos¹⁷ quanto para apreender a relação entre sua filosofia e a prática corporal da capoeira. Amigos, ele nos diz “o corpo é um grande sistema da razão. Por detrás de nossos pensamentos acha-se um Ser poderoso, um sábio desconhecido” (Pastinha in: Araújo, 2015, p. 269). Assim, é possível pensar que muitos de seus conceitos e preceitos são oriundos justamente de sua “vida pela/na capoeira”. Quando perguntado por uma definição de capoeira, Mestre Pastinha respondeu que “capoeira é tudo o que a boca come”. Essa frase é deveras enigmática e muitos a retomam em sentidos variados. Ela se tornou quase que um lema entre os capoeiristas da “linhagem pastiniana”¹⁸ e de seus admiradores. Poderíamos sondar como proposta de uma reflexão possível, o quanto isso está vinculado com o umbigo e com o centro. Se umbigo é nossa primeira boca, nosso

¹⁶ Esse engajamento tem a ver com diferenciar sua prática do que estava sendo chamado de capoeira regional.

¹⁷ Para as/os filósofas/os que trabalham com ontologia do corpo, com estética e com ética, há muita coisa para escrutinar na obra do mestre.

¹⁸ Capoeiristas de grupos cujas/os mestras/es descenderam da escola de mestre Pastinha.

primeiro canal de alimentação e, além disso, podemos pensa-lo como o centro do sujeito, isso dialoga com o princípio de Fu-Kiau de que o capoeirista deve procurar o movimento para o centro. Então, talvez o ensinamento desse importante mestre possa nos remeter a relação entre a roda de capoeira e a grande roda ou a roda da vida. Aliás, ele admitia que a “capoeira exige um certo misticismo”, que seu treinamento estava para além do físico, ele era também espiritual, dizia que ele deve saber dominar-se, antes de dominar o adversário, que deveria ser “calmo, tranquilo e calculista” e exercitar-se mentalmente (Pastinha, 1988, p. 25).

Fu-Kiau fala da expansão do mundo, com a globalização e da expansão dos saberes africanos com o processo colonial e de escravidão. Hoje, ele nos lembra, podemos habitar e aprender sobre muitos povos, outras línguas outras culturas, mas precisamos achar nosso centro, nossa casa, para mantermos nossa segurança, ainda que viajemos a lua. Segundo ele, as raízes do povo Africano, hoje em dia, não necessariamente estão em África, como um caleidoscópio, seus conhecimentos se espalharam pelo mundo, ele reconhece muitas canções aqui no Brasil, que já não se cantam mais por lá. “[...] precisamos descobrir o centro de nós. E nós podemos ir a qualquer lugar se nós protegemos o nosso centro.” Segundo ele, “nós não podemos ter medo se acaso a capoeira está se expandindo, tão longe, enquanto estiver ligado ao centro.” Mestre Pastinha também não se preocupava com isso, dizia ao contrário que acreditava “não estar longe o dia em que as academias de Capoeira Angola serão procuradas por uma imensidão de pessoas não exclusivamente como defesa pessoal, mas ainda como um magnifico meio de manter um perfeito estado físico e prolongar a juventude” (Pastinha, 1988, p. 23).

Na capoeira, esse processo de expansão é mais intenso, por assim dizer, do que no samba. Isso pelo fato de que se o samba também percorreu o mundo, a prática performática (que envolve o dançar e o batucar) realizada nas comunidades do Recôncavo ficou mais restrita a estas comunidades (tanto é assim que o estilo de samba mais conhecido e praticado no mundo é o carioca, meia ponta). Já a capoeira, como bem previu mestre Pastinha ganhou o mundo levando não apenas sua musicalidade, mas também toda sua estrutura logística hierárquica, de organização, etc.

“Coisa bonita a pisada do caboclo¹⁹” – temporalidade carnal

Temporalidade é fio que tece minhas reflexões até aqui, as une apontando para as possibilidades filosóficas dessas incursões cartográficas sentimentais. Em seus últimos escritos, Merleau-Ponty substitui o conceito de corpo ou corporeidade pelo conceito de *carne*, na obra “O visível e o invisível” ele fala de uma injunção (me parece possível pensar assim) entre a carne do mundo, a carne do corpo que se dá no tempo. Esse me parece ser também o ensinamento do “Umbigo do mundo”, do pé no chão e do movimento para o centro. Fu-Kiau diz que a cosmologia congoleza o ensinou que: “eu estou sendo-e-voltando-a-ser em volta de um centro de forças vitais” que “sou porque eu fui e ‘re-fui’ antes, e que eu serei e ‘re-serei’ novamente” (FU-KIAU, 1980)²⁰

Na sequência dessa música de capoeira que abre essa última sessão se diz: “coisa bonita a pisada do caboclo, ele pisa na terra de um lado pro outro, ele pisa na terra no rastro do outro”. Esse pisar no solo com os pés no chão permite o equilíbrio do umbigo que põe o sujeito no movimento centrípeto, mas que sempre parte do chão, do mundo. Os processos de constituição subjetivas, de conhecimento, de construção de mundo que acontecem nestas rodas são mobilizados pelo chão e pelo espaço tocados pela sola dos pés (e por isso se atualizam na diáspora), pés que ontem nele deixaram rastros, rastros que são a marca do encontro de corpos constituídos às vezes noutros territórios e portadores de outras motrizes culturais, de uma história e de desejos.

O solo é uma importante “motriz” cultural também, não podemos considerar apenas a matriz ou a origem africana de uma determinada prática por exemplo. Corremos o risco de cair em essencialismos. Tampouco, podemos pensar o solo como um objeto físico, com algo tangível. Samba chula²¹ e capoeira percorreram o mundo, de maneiras variadas é bem verdade. Com a volta do mundo que a capoeira dá, perpetua-se princípios do pensamento bantu que podem ser lidos no corpo dos praticantes, perpetua-se também a língua portuguesa, do colonizador (mas “abrasileirada” com motrizes afro-indígenas).

¹⁹ Caboclas e caboclos são entidades cultuadas nos candomblés da Nação de Angola, de motriz Bantu. Os povos bantu, na diáspora, representam em seus cultos a vontade de se aliar aos povos originários da terra em que foram lançados.

²⁰ Prefácio do livro manuscrito disponível na Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais da Ufba. Tradução minha para a versão em inglês do dito, escrito também em língua bantu: “*Here is what the kongolese-cosmology taught me: I am a going-and-coming-back-being around the center of a vital forces. I am because I was and re-was before, and that I will be and re-be again.*” (Diâdi nza-kôngo kandongila: *Mono I kadi kia dingo-dingo (kwênda-utukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzîngila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula.*)

²¹ Por samba chula aqui me refiro ao samba do recôncavo.

Quando numa roda de capoeira Angola, os jogadores, antes do jogo, agacham-se em reverência, e no cantar de uma ladainha, invocam todo um passado de luta e sofrimento, quando se busca nesse momento de celebração, toda a memória e a tradição espiritual de um povo que segue resistindo a séculos de dominação; quando esse dialogo corporal se inicia expressando uma estética que remete a toda uma ancestralidade que incorpora referências rituais de um passado que continua vivo, tatuado no corpo de cada capoeira, talvez possamos compreender um pouco melhor a noção de circularidade do tempo; talvez possamos sentir essa força instauradora de um passado que vigora a cada vez que os acordes de um Berimbau ecoam como navalha cortando o ar. Berimbau que era utilizado nos primórdios da África, como instrumento para conversar com os mortos. Mortos que são chamados para restituir a dignidade daqueles que insistem em se fazerem seus herdeiros. (ABIB. 2005. P.109)

Ademais, a experiência do jogo da capoeira é uma experiência temporal viva por excelência. Capoeira é tempo e tempo com o outro, isso porque o jogo é um diálogo de corpos. É uma língua ao mesmo tempo natural – inerente ao nosso corpo – e difícil de aprender posto que nosso corpo não fala só. Digo que ela é natural ou inerente, pois seu movimento básico é a ginga. A ginga é um movimento “irrefletido” pré-reflexivo, que faz parte do nosso caminhar. Ao caminhar gingamos, trocamos de apoio, liberamos um lado do corpo para que ele saia do lugar. Sem gingar não nos movimentamos, não dançamos, não há sexo, não há reprodução da vida. Por isso a capoeira nos é inerente, é tudo o que a boca come! Entretanto, meu umbigo é do mundo, e quando me proponho a dialogar/vadiar/jogar a temporalidade centrípeta encontra a força centrífuga e sintonizar isso é o grande segredo. Descubro então que minha subjetividade/corpo/carne está então tecida com a do outro e com a do mundo, do chão que piso.

Quase não ocorre um treino em que a/o mestra/e não peça aos iniciantes para atentarem ao tempo da relação com o ‘camará’ com quem se joga. Para que o golpe seja eficaz (o que não quer dizer acertar, machucar, mas sim, mostrar que poderia fazê-lo²²), é preciso saber/sentir o momento certo de fazê-lo, isso depende da velocidade com que os dois se comunicam que por sua vez, deve depender do ritmo marcado pela bateria, sobretudo pelo berimbau. Todos esses fatores determinam o movimento do corpo para

²² Aliás, há uma dinâmica do “fingimento” na malícia da capoeira que rende muitas reflexões nos temas de arte e subjetividade como ainda desejo explorar futuramente.

que o jogo aconteça de modo pleno, se um não está em sintonia com o outro e com a roda, a conversa não acontece (alguém fala só e isso, na estética da capoeira angola, é considerado feio).

Seguindo nessa cartografia sensível do jogo da capoeira seria possível discorrer ainda muito mais sobre a noção de temporalidade. De fato, talvez seja possível olhar para essas experiências performáticas como “literatura” de consulta sobre esses importantes temas que assombram a filosofia clássica. Essa breve aproximação com questões spinozanas e merleau-pontyanas é uma proposta de uma vadiagem, de um jogo possível entre estes e outros pensadores e a ginga e o *semba*.

Certamente, o campo ainda é aberto e desafiador. A proposta da pesquisa em curso é “seguir o rastro do caboclo” para ver como essa pisada deu no samba e capoeira e como por seu meio se comunicam – muitas vezes prescindindo de palavras – valores e filosofias possíveis de serem aglutinadas como afro-brasileiras, afro-americanas, afro-indígenas.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Rosângela Costa. Capoeira é tudo o que a boca come. In: FREITAS, Joseania Miranda (org.). **Uma coleção biográfica:** os mestres Pastinha, Bimba e Cobrina verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Salvador: EDUFBA, 2015. 8p.

DÖRING, Katharina. **Cantador de Chula.** O samba antigo do Recôncavo baiano. Salvador: Piraúna, 2016. 256p.

FARRIS, Robert Thompson. **Flahs of the spirit.** Arte e filosofia Africana e afro-americana. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011. 280p.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A sacralidade do mundo natural.** Tradução Makota Valdino Pinto. Disponível em:

<http://www.acbantu.org.br/img/Pdfs/sacralidadedomundonatural.pdf> (consultado em 01/03/2017 às 10:20)

_____. Palestra. Disponível em:

<http://www.campodemadinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-fu-kiau-salvador-1997.html> (consultado 28/02/2017 às 20:15)

_____. **The African Book without title.** [Cambridge]: s. n., 1980. 84 p.

LIGIÉRO, José Luís. **O conceito de “motrizes culturais” aplicado às praticas performativas de origens africanas na diáspora americana** Disponível em:

<http://www.portalabrace.org/vcongresso/textos/estudosperformance/Jose%20Luiz%20L%20Coelho%20-%20Zeca%20Ligiero%20-%20O%20conceito%20de%20motrizes%20culturais%20aplicado%20as%20praticas%20performativas%20de%20origens%20africanas%20na%20diaspora%20americana.pdf>

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Riberio de Moura. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 662p.

_____. **O visível e o invisível**. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. 4ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. 271p.

MESTRE PASTINHA. **Capoeira Angola**. 3ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988. 57p.

MONTEIRO, Mariana Francisca Martins. **Dança popular: espetáculo e devoção**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011. 239pp.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**; transformações contemporâneas do desejo. 2ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014. 247p.

SPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de estudos Espinozanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015. 600p.

VÍDEOS CONSULTADOS

“**As mulheres do samba de roda**”. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=3VvSn8o3kNs&t=51s>

“**Batuque de Umbigada**”. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=eZODCnOxuJs&t=3s>

“**Umbigada**” disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=kCHBCMMv0qU&t=314s>

Notas sobre o budismo: história, religião e filosofia de vida

Dr. Pablo Enrique Abraham Zunino¹

Resumo

O objetivo deste texto é fazer uma apresentação do budismo, destacando alguns aspectos históricos e filosóficos a fim de compreender de que maneira esta religião, muitas vezes referida como filosofia de vida ou prática da fé, está relacionada com a nossa vida no mundo contemporâneo, na medida em que seus ensinamentos e práticas podem ser incorporados pelo indivíduo ao seu dia a dia na busca pela iluminação. Devemos destacar que não há propriamente um budismo (em singular), mas diversos budismos (no plural), isto é, diversas correntes que surgem no decorrer do seu desenvolvimento histórico como expressão do seu dinamismo, que se expande inicialmente nos diferentes países da Ásia, chegando recentemente aos países ocidentais. Portanto, essas diversas correntes e escolas budistas se apresentam em condições particulares em múltiplos contextos culturais, o que permite conjugar os traços comuns de sua doutrina com a versatilidade de sua aplicação prática.

Palavras-chave: budismo, filosofia, religião

Abstract

The purpose of this text is to give a presentation of Buddhism, highlighting some historical and philosophical aspects in order to understand how this religion, often referred to as the philosophy of life or practice of faith, is related to our life in the contemporary world, in the Insofar as his teachings and practices can be incorporated by the individual into his day to day pursuit of enlightenment. We must emphasize that there is not really a Buddhism (in the singular), but several Buddhisms (in the plural), that is to say, several currents that appear in the course of its historical development as expression of its dynamism, that expands initially in the different countries of Asia, Arriving recently to the western countries. Therefore, these various Buddhist schools and currents present themselves in particular conditions in multiple cultural contexts, which allows them to combine the common traits of their doctrine with the versatility of their practical application.

Key-words: Buddhism, philosophy, religion

¹ Professor adjunto do curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: pablo@ufrb.edu.br

Introdução

Siddharta Gautama (560 – 480 a.C.) foi o primeiro a tornar-se Buda – o iluminado; viveu e propagou seu ensino na atual fronteira do Estado indiano de Bihar e o Nepal.² O budismo espalhou-se pela Ásia, assumindo traços próprios da cultura das regiões anfitriãs. Hoje o budismo está presente em quase todos os países do mundo. Para compreender o budismo na atualidade devemos, primeiramente, diferenciar duas camadas que estão na origem do budismo: clérigos e adeptos. Nos países asiáticos tradicionais, onde a vida monástica era privilegiada, monges e monjas viviam em função da organização religiosa, de acordo com uma ética e rotina orientadas na realização do *nirvana* (iluminação). Hoje, budistas leigos e leigas praticam uma religiosidade com uma série de concessões em relação aos clérigos. A existência civil não inviabiliza, mas de certa forma dificulta, o caminho da iluminação. Trata-se de uma prática religiosa que visa ao acúmulo de um carma positivo, necessário para atingir a iluminação na vida presente.³ Em segundo lugar, devemos caracterizar as principais correntes budistas a partir de uma distinção geral, conhecida como os “dois veículos”: *hinayana* (pequeno veículo) e *mahayana* (Grande Veículo), cada uma por sua vez subdividida em diversas escolas. Por fim, o aspecto cronológico marca uma distinção entre o budismo tradicional e suas tendências recentes, representadas por seguidores ocidentais que não nasceram budistas, mas optaram por essa religião em algum momento de suas vidas.

I – A “filosofia” budista de modo geral:

Apesar das divergências e das características particulares de cada linha budista, é possível destacarmos alguns elementos que definem a identidade de uma comunidade ou de um indivíduo como budista. Afinal, o que fazem os budistas? Em que eles acreditam?

Em primeiro lugar, há uma identificação do Buda com o mestre iluminado. Nesse sentido, por exemplo, a recitação do *Nam-Myoho-Rengue-Kyo*, que podemos traduzir como “Eu me devoto à lei mística de causa e efeito” tem o significado de tomar

² Também conhecido como Sakyamuni. Para uma abordagem inicial, sugiro o romance *Sidarta*, de Herman Hesse e o livro *Quê es el budismo*, de Borges. Para uma introdução mais completa ao budismo histórico, indico a *Introdução à filosofia budista* de Ana Paula Martins Gouveia. Neste trabalho, utilizamos como base o livro *O budismo e as outras*, de Frank Usarski, fazendo algumas adaptações livres e complementares com indicação das referências correspondentes citadas pelo autor. As referências completas constam na bibliografia.

³ O carma passado determina parcialmente as circunstâncias da nossa vida presente, que se alimenta das novas ações que realizamos, tornando possível a mudança no futuro. Haveria, então, uma espécie de influência do carma acumulado em nossa vida, que pode ser intuído a partir da existência presente: “Se deseja conhecer as causas do passado, veja o resultado no presente e se deseja conhecer o resultado no futuro, veja as causas do presente” (*Sutra Shinji Kan. Revista Kaisen* (dez.). São Paulo: Hokkeko, 2000, p.11).

refúgio nos ensinamentos do Buda (*dharma*) – neste caso, o *Sutra de Lotus*. Desse modo, o adepto manifesta seu compromisso com a memória do fundador e a aplicação dos seus ensinamentos em um contexto sociológico distinto.

Isso supõe um conceito de tempo cíclico no qual se inscreve a lei do carma, princípio cósmico que corresponde à fórmula ação = reação (lei de causa e efeito) que determina as formas e qualidades no chamado *samsāra*, simbolizado como roda da vida. Nada nessa roda possui natureza própria no sentido de uma essência duradoura. Esta negação da substancialidade se apóia na doutrina da “gênese condicionada” segundo a qual todo fenômeno empírico é apenas uma manifestação instantânea gerada por agrupamentos de fatores existenciais (qualidades abstratas) que surgem e logo desaparecem (como as notas em uma melodia).

Essa concepção da totalidade da existência em termos de transitoriedade e impermanência também se aplica à constituição do ser humano. Os indivíduos são formados por fatores existenciais temporários, inexistindo qualquer substância que não a do sujeito do processo contínuo do devir. Além da base fisiológica da nossa existência – a matéria, possuímos faculdades ou processos sensoriais conscientes que nos mantêm em contato com o mundo exterior e, por fim, o subconsciente, onde se acumulam as experiências passadas ou da vida atual, que direcionam nossas ações atuais.

A teoria budista do *anatta* (a = negação; *atta* = *ātman*) destaca a impermanência do sujeito devido à falta de uma instância no sentido de uma “alma” na terminologia cristã, ou seja, uma entidade que não é atingida pelos processos transitórios e, portanto, persiste como essência imutável individual. O conceito de nexos condicionais, nesta doutrina, tem por objetivo conciliar as ideias da não-substancialidade existencial com a de continuidade individual.

Para superar esse problema filosófico, o princípio da gênese condicionada (causa e efeito) estabelece que uma determinada condição gera um efeito que, por sua vez, se torna uma condição para o surgimento de um novo efeito. Desse modo, os impulsos liberados na vida – inclusive no momento da morte – ganham forma na vida seguinte. Haveria, portanto, uma diferença considerável entre vida e existência: uma coisa é referir-se a “minha vida”; outra à existência da qual faço parte. O importante é notar que estas duas vidas (a sequência toda, na verdade) não são substancialmente, mas condicionalmente inter-relacionadas: “A pessoa que morre e a pessoa que renasce não

são essencialmente idênticas, mas manifestações do mesmo processo cronológico em momentos diferentes”.⁴

Não podemos deixar de assinalar as “quatro nobres verdades”, uma das doutrinas mais famosas do budismo, que provavelmente tenha servido a Bergson para caracterizar esta religião como um misticismo de contemplação, uma vez que elas afirmam: (1) a vida é marcada pelo sofrimento; (2) o sofrimento tem suas raízes em conceitos falsos e atitudes erradas; (3) o sofrimento pode ser vencido sob a condição de que suas raízes sejam superadas: avareza, ódio e ignorância – arrogância, ira, inveja; (4) o método de superar a situação existencialmente precária consta no caminho óctuplo ensinado pelo Buda para alcançar o *nirvāna* (iluminação).

O sofrimento aparece, então, como uma experiência subjacente que nasce da construção de um autoconceito baseado na imagem de *atta* (alma, espírito, sujeito). O conceito de *self* (eu mesmo) nasce de um engano, cultivado pelo hábito de mergulhar no fluxo permanente de atividades corporais, mentais e emocionais. Ao perceber-se como o portador autônomo de todas essas experiências, o indivíduo cria a ilusão do *self*, que se intensifica diante da frustração do ser humano em sua busca incessante por algo permanente e seguro. Ao agir de maneira egocêntrica com o desejo de alcançar o que parece promissor e evitar o que é desagradável, o indivíduo torna-se vítima da lei do carma. Considera-se erroneamente uma entidade ontológica independente e estabelece categorias de separação no mundo dos fenômenos (sujeito – objeto) e com outros indivíduos aos quais atribui um *self* próprio (amigos – inimigos). Enquanto se deixa dominar pela busca de sensações temporárias; permanece vítima do apego (*Upādāna*), também traduzido por “avidez” ou “sede”, palavras associadas negativamente a uma “insatisfação constante”.

O caminho óctuplo ao qual me referi ao enunciar as quatro nobres verdades indica a trilha espiritual budista praticada para se liberar do sofrimento e do carma negativo. Esses oito elementos são organizados em três blocos: sabedoria, moralidade e “cultura mental”. No contexto deste trabalho, nos interessa especificamente o tema da moralidade, já que pode revelar-nos uma “filosofia de vida” entendida como uma ética budista. Com efeito, a ética budista enfatiza a importância da intenção com a qual uma ação é levada a efeito. Motivações alimentadas por apego, ódio e ignorância são carmicamente negativas, sobretudo quando passam do plano da idéia ao plano da palavra e deste ao plano da ação efetivamente realizada. Em oposição, intenções

⁴ USARSKI, F. *O budismo e as outras*, p. 29. O exemplo da fileira de peças de dominó, que atravessam uma caixa aberta em suas laterais, ilustra esse processo vital, em que uma parte (visível) corresponde à vida, e a outra (que se passa dentro da caixa) representaria a morte.

caracterizadas como não-apego, benevolência e entendimento são comportamentos construtivos, não apenas porque beneficiam outrem, mas também porque seus efeitos futuros serão positivos para o autor.

Com base na lei de causa e efeito, o budismo alerta para certos tipos de ações que devem ser evitadas como o preceito de não ferir nenhum ser vivo, ao passo que enfatiza a importância do cultivo de disposições e hábitos corretos para que a conduta moral se torne uma manifestação natural e espontânea de valores internalizados, capaz de dominar disposições negativas.

II – As correntes budistas tradicionais: Theravāda e Mahayana

O Buda Sakyamuni (outro nome de Siddharta Gautama) dizia que, no futuro, os seguidores seriam guiados apenas pelos ensinamentos divulgados pelo mestre errante. O tempo, no budismo, é dividido em três eras:

- 1) *Era da formalidade do dharma* (ensino): corresponde à fase de florescimento e fundação de mosteiros na Índia.⁵ Período caracterizado pela memorização dos ensinamentos de Sakyamuni e da diferenciação da doutrina segundo as preferências dos diversos grupos de tradição oral.

Destaque para as duas correntes principais: *Hinayana* (pequeno veículo ou também veículo inferior) e *Mahayana* (grande veículo, veículo superior). Os primeiros, mais do que uma escola budista, eram grupos que manifestaram o esforço de preservação mnemotécnica da mensagem supostamente autêntica do Buda histórico. O exercício budista de recitação diária dos sutras ou “mantras” guarda uma relação com essa prática primitiva do *Hinayana*.

- 2) *Era da vigência do dharma*: Alguns anos depois da morte do Buda (mil anos), os automeados *theravādins* (“seguidores da doutrina dos mais velhos”) separaram-se da grande maioria, cuja superioridade deu lugar ao nome *mahāsaṅghikas* (“integrantes da grande comunidade”). Das 18 escolas da fase inicial, a única que sobreviveu é a *Therevada*, hoje sinônimo de *Hinayana*, e que pode ser considerada uma forma original do budismo ou, ao menos, reconhecida

⁵ Caberia aqui fazer um contraponto com o argumento de Bergson para o “misticismo completo”, de ação, por oposição ao misticismo de contemplação ou êxtase. Esse tema é desenvolvido pelo autor em sua obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932), que traça o itinerário do misticismo desde sua versão grega, mais intelectual, passando pelo pensamento hindu e as práticas de ioga, para culminar na exaltação dos grandes míticos cristãos. Contra essa distinção, que entende o budismo como um misticismo de contemplação, apresentamos no decorrer deste trabalho diversas características que fazem do budismo um misticismo de ação, sobretudo, se pensarmos na ação dos *bodhisattvas* que consiste em transmitir o budismo para outras pessoas, de modo que estas possam também atingir a iluminação.

- 3) pelos esforços preservadores desse grupo que contribuiu para o conhecimento científico do Buda histórico.

A escola Therevada privilegia questões psicofisiológicas em detrimento de especulações metafísicas, dada a importância de se atingir o nirvana (iluminação) na vida presente. Mais do que uma “filosofia”, portanto, o budismo consiste na transmissão e o ensino de um conjunto de práticas em prol da superação imediata das condições do *samsāra* (roda da fortuna) e da libertação do sofrimento nesta vida.

Esse caráter pragmático do budismo pode ser ilustrado mediante a “parábola da seta envenenada” segundo a qual um monge que gostava de filosofia vai perguntar ao Buda porque ele não discute as questões mais ventiladas pelos pensadores da sua época: a) O mundo é finito ou infinito? b) Corpo e espírito são uma coisa só ou duas coisas separadas? c) O homem tem uma vida de além-túmulo? O Buda respondeu contando-lhe a história de um homem ferido por uma seta envenenada. Ao chamarem o médico, o homem avisou que só deixaria que o curassem depois que lhe explicarem quem atirou a seta, com que arco, qual a forma, etc. O que teria acontecido com ele? Teria morrido antes de esclarecer as dúvidas. Perguntas e respostas acerca da infinitude do universo, da natureza e da alma não nos libertam do sofrimento, ao contrário, muitas vezes nos trazem mais angústias (filosóficas).

O foco na iluminação explica também a valorização da vida monástica, que opera uma distinção entre clérigos e adeptos: monges e monjas, de um lado; leigos e leigas, de outro. Attingir o nirvana exige uma prática assídua (gongyo diário) e uma disciplina que é propiciada em ambientes com um mínimo de interferência e distração. Daí as instituições (templos budistas, mosteiros) afastadas das atividades mundanas em prol da extinção das causas do sofrimento e da realização gradual da iluminação ainda nesta vida.

- 4) *Era do fim do dharma*: O budismo Mahayana surge a partir do século I a.C. como um segmento bastante diversificado, não apenas diferente, mas também superior (grande veículo) em comparação com as escolas antigas (pequeno veículo). A imagem desta “novidade” budista representa um segundo giro da roda do *dharma*: novos impulsos para os ensinamentos que o Buda histórico acionou logo após a sua iluminação.

Como conseqüência deste giro descentralizador, houve uma acelerada produtividade literária e a tradução de fontes antigas (sânscrito) para o chinês e, posteriormente, para o japonês, culminando na compilação de um conjunto de escrituras

genuinamente budistas. Há dois tipos de sutras no *corpus* budista: um primeiro grupo (escritos do século I a.C. até o século VI d.C.) trata de especulações metafísicas; o outro é composto de sutras devocionais, que apresentam uma ética altruísta baseada na doutrina dos chamados *bodhisattvas*. Agora o budismo não é apenas uma prática ou filosofia de vida, e sim uma doutrina inovadora que propõe uma ontologia monista, isto é, uma filosofia do ser entendido como vazio ou vacuidade.⁶

O fato de que nada no mundo fenomenológico tem substância e duração é visto como fonte do sofrimento, mas ao pensar na vacuidade como realidade última atemporal e onipresente, acaba-se com o sofrimento. O insight libertador reside no reconhecimento da vacuidade como natureza autêntica. Como o Sol, que sempre brilha, mesmo quando as nuvens o cobrem. O sentido da iluminação se inverte, pois o ser humano já é essencialmente iluminado. O sofrimento não é real, mas ilusório. A prática do *Mahayana* não consiste em um desenvolvimento progressivo do nirvana, mas na superação da ignorância que distorce o verdadeiro potencial do ser humano.

Como vimos, alguns aspectos da ética budista podem ser compreendidos através da figura do *bodhisattva*, caracterizado como “ser (*sattva*) que se aproxima da iluminação (*bodhi*)”. Não se trata apenas do status do Buda anterior à iluminação – um candidato auspicioso, mas de um estado de espírito com fortes conotações éticas no sentido da salvação. Mais do que uma carência, o termo *bodhisattva* indica uma potencia de realização extraordinária (como diz Bergson para caracterizar os místicos), atributo de um “ser suficientemente avançado para entrar imediatamente no nirvana, mas que desiste deste último passo em seu caminho espiritual para dedicar-se à libertação de todos os seres”.⁷

III – O budismo ocidental

O budismo ocidental abrange as correntes surgidas no final do século XIX na Europa e Estados Unidos e, posteriormente, em Austrália e América Latina; se caracteriza pelo engajamento político-social e é representado por pessoas que não nasceram budistas, mas seguem o budismo devido a uma opção deliberada (religião de conversão). Apesar do seu pluralismo interno, podemos distinguir certas tendências inter-relacionadas na versão ocidental.

Em primeiro lugar, o seu desenvolvimento ocorreu em tempo muito curto (período de globalização acelerada), quando comparado aos longos séculos das Três Eras do budismo clássico (Formalidade, Vigência e Fim do Dharma). Além disso,

⁶ Cf. Usarski, pp. 40-42.

⁷ Usarski, p.46

podemos destacar a coexistência inédita de várias linhas e escolas de diferentes origens: “o encontro das tradições budistas de todas as regiões da Ásia tem sido o Ocidente”.⁸ Há também uma tendência do público ocidental a afastar o próprio pensamento das circunstâncias sob as quais o budismo se desenvolveu e da influência específica dos diferentes contextos culturais. Isso talvez seja uma herança dos tempos em que Schopenhauer e Ralph Waldo Emerson popularizaram o budismo.⁹ Nesse sentido, o tratamento dessa religião aparece como um sistema intelectualmente consistente, cujos métodos, insights e verdades atemporais são universalmente válidos – portanto, “naturalmente” aplicáveis a qualquer momento histórico e ambiente social.¹⁰

Em segundo lugar, devemos lembrar que ser budista por opção individual não implica identificar-se imediatamente com uma das linhas budistas existentes, haja vista a variedade de graus e formas de aproximação desta religião. Há três modos que caracterizam o “continuo de adesão”. Em um “extremo” estariam os conversos: praticam o budismo como única opção religiosa de acordo com os princípios de uma determinada escola; assumem o compromisso com o mestre legitimado para ensinar o budismo em nome de uma tradição ou linhagem. No lado oposto, estão aqueles indivíduos que têm afinidade com o budismo, seja por motivos filosóficos ou pelo reconhecimento do benefício cotidiano da realização da prática, sem que esse interesse ou exercício se articule como uma orientação preferencial nesta religião. Trata-se de uma religiosidade inclusiva para a qual o budismo desempenha um papel construtivo: “é bem possível ser budista e, ao mesmo tempo, cristão, muçulmano ou judeu”.¹¹ Entre esses dois extremos, estão aqueles que se dedicam ao budismo de maneira “transveicular”, lembrando que todas as doutrinas e práticas têm sua raiz nos ensinamentos do Buda histórico. Esse “espírito ecumênico” de um budismo em geral justifica, por exemplo, a frequência de vários templos.

Por último, notemos que o budismo ocidental acolhe princípios como democracia, igualdade e justiça. A influência de movimentos alternativos, como o feminista, se revela quando percebemos “um grande número de homens e mulheres praticando lado a lado, em uma atmosfera igualitária”.¹² E os princípios modernos ocidentais também repercutem no chamado “budismo engajado”, que atrai adeptos

⁸ Coleman apud Usarski, p.57 nota 25.

⁹ O desenvolvimento futuro desta pesquisa prevê uma análise do diálogo “Sobre a religião”, de Schopenhauer, publicado no livro *Sobre a ética* (Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012).

¹⁰ Swanson apud Usarski, p.57, nota 26.

¹¹ Coleman apud Usarski, p.59 nota 27.

¹² Coleman, nota 33.

dispostos a contribuir ativamente para a solução de problemas em áreas como ecologia, paz, justiça social e direitos humanos.¹³

Conclusão

Após esse longo percurso histórico-filosófico do budismo, podemos distinguir um período clássico, no qual a vida monástica era privilegiada; e um período ocidental, no qual o mais importante é viver o budismo no cotidiano, em um contexto que ainda permite uma evolução espiritual com base nas conseqüências éticas da existência budista “civil”. Assim, um princípio budista clássico como o da não-violência pode ser reinterpretado sob as condições da sociedade atual. Com efeito, violência é mais do que o abuso de força física destrutiva contra um ser vivo individual, já que pode se articular no sentido de violência estrutural ou cultural, por exemplo, contra mulheres, grupos étnicos (comunidades indígenas), negros (racismo), refugiados, imigrantes, homossexuais, etc.

Referências Bibliográficas

BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005.

BORGES, J. L. *Qué es el budismo*. Madrid: Alianza, 2003.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

GOUVEIA, A. P. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.

HESSE, H. *Sidarta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

USARSKI, F. *O budismo e as outras. Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

Sutra Shinji Kan. Revista Kaisen (dez.). São Paulo: Hokkeko, 2000.

¹³ Esta tendência reforça a nossa observação crítica acerca da distinção bergsoniana entre misticismo de ação e misticismo de contemplação, visto que o budismo ao menos na atualidade se aproxima mais da “ação” que da contemplação.

Entrevista

Wanderson Flor do Nascimento é professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UnB, do Programa de Pós-graduação em Bioética (FS-UnB), do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (IH/UnB) e Co-líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde – GEPERGES. Pesquisa questões de subjetividade/subjetivação com o aporte das teorias de gênero, dos feminismos, da psicanálise e do instrumental analítico produzido por Michel Foucault. Investiga relações raciais, saúde da população negra, religiosidades e diversidades de gênero e de orientação sexual, direitos humanos, estudos sobre a colonialidade e suas repercussões na educação (sobretudo, no que diz respeito à formação docente) e na Bioética.

Ensaio Filosóficos – Wanderson, em primeiro lugar gostaríamos de agradecer por ter aceitado ao nosso convite. É sabido o seu longo caminho percorrido pela filosofia, pelo ensino de filosofia, pela filosofia da educação, sobre os debates acerca do ensino de filosofia africana e indígena. Diante disso, sabemos a importância que você tem na filosofia no Brasil e que pode contribuir bastante para os estudantes e professores, não só de filosofia, como de outras áreas do saber. De início, para que nossos leitores tenham acesso, queríamos que você compartilhasse conosco a sua trajetória acadêmica na e pela filosofia, a sua relação com o Projeto Filosofia na Escola (PFE) e a forma como você lidou com o seu legado filosófico de vícios europeu depois que resolveu encarar a responsabilidade de não abrir mão de um pensamento africano e indígena.

Wanderson Flor - Eu me aproximei da filosofia ainda no Ensino Médio, por um fascínio que exercia, e exerce, sobre mim as relações entre o pensamento e a política e o pensamento e as artes. Inicialmente a literatura e a política me encaminharam para a filosofia. As duas me apareciam como duas possibilidades de criar mundos, mundos pensados, mundos imaginados, mundos desejados. Envoltos por estes sentimentos de afeto pela política e pela literatura, em meados de 1996 eu ingressara na licenciatura em Filosofia na Universidade de Brasília (UnB). Em um primeiro momento, eu escolhera a licenciatura apenas para garantir um trabalho quando me formasse, entretanto, em meus primeiros contatos com a educação eu via que as relações entre a educação, a docência e a filosofia não eram apenas profissionais. Em função destas percepções, nunca mais

consegui me separar do Ensino da Filosofia. Já no primeiro semestre, eu percebia que a filosofia estava ligada com uma percepção de nossas condições históricas no mundo, e isso me levou a fazer uma disciplina de “Introdução aos Estudos da História” no departamento de História da UnB, com a professora Tânia Navarro Swain. Ela fizera um percurso fascinante pelas maneiras de estudar e compreender a história, como um processo atravessado pela política. Nessa mesma disciplina, eu lia, pela primeira vez, aquele que se tornaria uma das mais importantes ferramentas teórica de minha vida acadêmica: Michel Foucault. Neste contexto, se erigiu minha trajetória na universidade: nas relações entre a história como percurso político-cultural, nas relações entre filosofia, política e artes, influenciadas pela perspectiva multidisciplinar trabalhada por Foucault. No decorrer da minha formação, senti a necessidade de conhecer melhor alguns tópicos que circundavam a minha história, de modo que entre 1997 e 1998 eu iniciara estudos sobre as africanidades no Brasil, por meio de minha vinculação ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UnB, então coordenado pela professora Glória Moura, fato que abriu para mim a perspectiva de trabalho intelectual com as chamadas “diversidades”, tanto étnico-racial, de gênero e sexualidade, quanto religiosa. Este foi um outro fato marcante em minha trajetória. Hoje ainda não me desligo das reflexões que a filosofia faz sobre as diversidades e daquilo que as diversidades têm ensinado à filosofia. Em 1999 se inicia minha relação mais efetiva com o ensino de filosofia. Até então eu apenas fizera as disciplinas do eixo pedagógico da licenciatura. E apesar de me interessar pelas discussões colocadas pela psicologia escolar do desenvolvimento (onde pela primeira vez li algo relacionado à psicanálise, que se tornaria importante ferramenta teórica para minhas reflexões), da psicologia da educação e da história da educação brasileira, eu ainda não havia estabelecido nenhuma conexão muito exata entre a docência e a filosofia. Nesse ano, eu ingresso no Projeto Filosofia na Escola da UnB (PFE), que nessa época era coordenado pela professora Ana Mirian Wuensch (do Departamento de Filosofia), pela professora Lucia Helena Pulino (do Instituto de Psicologia) e pelo professor Walter Omar Kohan (na época, da Faculdade de Educação). As atividades do PFE – que se iniciaram entre 1997 e 1998 – consistiam em realizar formação continuada para docentes e discentes de diversos cursos da universidade e de docentes da secretaria de educação do Distrito Federal para o trabalho com a filosofia com crianças e adolescentes em escolas públicas. Cursos de formação, oficinas, grupos de estudos, congressos, publicações eram constantes na rotina do projeto. Até meu ingresso no PFE eu estava fascinado pela filosofia do séc. XIX e tinha muitas dúvidas do que fazer com

todo aquele conhecimento nas escolas. Eu cheguei a pensar que tudo o que a filosofia poderia fazer na educação básica era aumentar o conhecimento cultural de estudantes (e de uma maneira meramente incipiente). Isso era uma maneira sublimada de lidar com a minha descrença com a possibilidade de lidar com a filosofia fora das fronteiras acadêmicas (o que de algum modo negava, inclusive, meu próprio encontro com a filosofia, que acontecera fora da universidade). Mas as diversas atividades do PFE me fizeram mudar de perspectiva. A escola se tornaria, para mim, um espaço de reflexões filosóficas. A ontologia, a teoria do conhecimento, a filosofia política, a ética, a estética, a lógica e outras áreas da filosofia ganhavam, para minha experiência novos contornos, novas interlocuções: crianças, adolescentes e docentes da educação básica. O trabalho da construção de um espaço de reflexões filosóficas na sala de aula modificou não apenas a minha relação com o ensino de filosofia, mas também a minha relação com a própria filosofia. Desde então, venho pensando que o trabalho com o ensino de filosofia é, sobretudo, um trabalho metafilosófico; a filosofia para mim passaria a ser entendida como um exercício, uma prática, uma experiência crítica do pensamento. A minha proximidade com a literatura, com a política e o nascente interesse pelo cinema e pelo ensino de filosofia, fez nascer um outro interesse que é persistente em minhas reflexões: as questões de subjetividade/subjetivação. Perguntas como “Quem pode filosofar?”, “Quem é o sujeito da ação política?” fizeram com que eu me interessasse pela questão mais geral que orienta a maneira como tenho trabalhado com a questão da subjetividade: “Como nos tornamos aquilo que somos?”. O meu interesse pelo séc. XIX, sobretudo nas perspectivas dadas pelo pensamento hegeliano, marxiano e marxista, nietzscheano, me auxiliava nas reflexões sobre a subjetividade no contexto do ensino da filosofia e da filosofia política. Estes mesmos referenciais teóricos me fizeram encontrar o pensamento do séc. XX (especialmente Foucault, Deleuze e Guattari de um lado e Hannah Arendt e Lévinas de outro) para seguir as discussões políticas sobre a constituição do sujeito. Estas reflexões encontravam um lugar muito interessante no trabalho com o ensino de filosofia, já que na escola o problema do sujeito é recolocado a cada momento tanto de uma perspectiva epistemológica, quanto ético-política. A escola – em função das perspectivas das reflexões sobre a subjetividade – se abria para mim como um espaço político, e a filosofia assumia uma tarefa política na tarefa de constituição de sujeitos (e na crítica desta tarefa). Minha produção acadêmica é marcada por uma posição de pensar a política e politizar o pensamento desde a perspectiva da educação; entendendo a educação como tarefa política/epistemológica/moral e a tarefa

docente como fundamental na proposição crítica do ensino da filosofia. Dada essa imersão no PFE, a demanda de um aperfeiçoamento da formação docente se tornou cada vez mais intensa para mim. Ainda no último semestre da licenciatura, iniciei uma especialização na própria UnB sobre o Ensino de Filosofia, nos níveis fundamental e Médio, curso que marcou minha história de reflexões e práticas do ensino de filosofia. Não apenas por este curso ter como docentes grandes nomes do ensino de filosofia, da filosofia da educação e de outras teorias educacionais no Brasil e no exterior (como Ana Miriam Wuensch, Alejandro Cerletti, Guillermo Obiols, Sílvio Gallo, Antônio Joaquim Severino, Pablo Gentili, Walter Kohan, Jorge Larrosa, David Kennedy, Tomaz Tadeu da Silva, entre outros), mas também por permitir uma reflexão sobre minha própria prática como docente em constante formação. Terminada a especialização, eu me inscrevo imediatamente no mestrado, onde trabalharei com questões ligadas com ética e filosofia política, sem perder, contudo, a perspectiva da educação (que, como apontei anteriormente, é para mim uma tarefa política e deve ser filosoficamente pensada como tal). O Foucault, que me servira como ferramenta teórica, vai ser a peça chave da minha investigação que procurará entender sobre a possibilidade de uma ética sem universais sem danos à alteridade. Uma ética particularista não violenta. O problema da autonomia é a ponte entre o que trabalhei na pesquisa da especialização sobre ensino de filosofia e o que trabalhei no mestrado. Talvez seja possível afirmar que foram minhas reflexões na especialização – sobre o lugar da autonomia na educação e no ensino de filosofia, desde uma perspectiva pós-estruturalista, conduzida por Foucault – que me conduziram para a pesquisa do mestrado, onde procurei tratar com mais aprofundamento sobre o lugar da autonomia, como fenômeno ético e político. Aqui as questões de diversidades aparecem como solo privilegiado para minhas reflexões. No doutorado, volto às questões que me interessavam mais profundamente no campo dos estudos sobre as relações raciais e das presenças africanas no Brasil, trabalhando com as perspectivas decoloniais e sistematizando um trabalho que eu vinha realizando desde de 2003, que consistia em pensar de que maneira a filosofia deveria se inserir no contexto da implementação do artigo 26-A da LDB, que determinou a inserção do estudo de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos dos ensinos fundamental e médio, desde a intuição que vinha desde meu primeiro semestre na graduação em filosofia que apontava que saber sobre história, sobre a nossa história, é muito mais do que meramente ampliar nossa erudição: é ter mais elementos para saber quem somos nós.

Ensaio Filosóficos - Você ocupa uma das duas únicas cadeiras de filosofia africana num departamento de filosofia nas universidades brasileiras – a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e a Universidade de Brasília; poderia nos explicar a importância de ocupar essa cadeira, de como surgiu essa cadeira e como você compreende a resistência dos departamentos de filosofia para tratar questões não europeias ou estadunidense.

Wanderson Flor - Pelo menos desde 2011 eu vinha tentando implementar formalmente no currículo de filosofia da UnB uma disciplina dedicada às filosofias africanas. Entretanto, isso só foi possível após negociações que resultaram em sua criação em 2014. Antes disso, trabalhava com cursos de introdução às filosofias africanas em seminários especiais ou tópicos de alguma disciplina. E o argumento foi aceito para a criação da disciplina, porque um a resolução 1/2004 do Conselho Nacional de Educação determinou que a presença de conteúdos relativos à história e cultura africana e afro-brasileira fosse item de avaliação dos cursos de formação docente. Não foi exatamente por concordarem com a presença de um conteúdo formativo que abordasse outras formas de produzir filosofia e outras teorias filosóficas que não as europeias ou estadunidenses. O argumento persuasivo foi o legal e uma das licenciaturas, recém aberta no período noturno em função do programa REUNI, passaria pela avaliação do Ministério da Educação. Foi essa conjuntura que possibilitou a criação dessa disciplina. E não a receptividade de formas africanas de fazer filosófico. Nesse processo de negociação, cheguei a ouvir que eu queria transformar o departamento de filosofia em uma ONG e que seria melhor para nossos estudantes assistirem aulas no departamento de antropologia (reproduzindo um imaginário de que neste departamento é o lugar de estudos sobre o exótico). Embora isso não reproduza a posição da totalidade docentes de meu departamento, uma postura de desconfiança “temática” ou “metodológica” foi presente nesse debate, de modo majoritário. Para mim, ocupar essa cadeira é me colocar em um serviço de enfrentamento ao racismo epistêmico que se hospeda muito confortavelmente nos meios acadêmicos. E uma dificuldade nessa tarefa é que a universidade se afirmar, normalmente, como um espaço aberto, plural, algo que verificamos muito mais no discurso que na prática. Ao observarmos o currículo básico de filosofia das universidades públicas, veremos que disciplinas que tratam de um pensamento não europeu ou estadunidense aparece apenas em poucas delas de modo

optativo, de modo que a maioria absoluta dos estudantes conclui sua graduação sem conhecer nada além desse currículo que podemos chamar de eurocêntrico. Penso essa abordagem curricular como uma expressão de um racismo epistêmico camuflado, pois nunca se usa o argumento explícito de que as pessoas africanas, latino-americanas ou asiáticas sejam incapazes de produzir filosofias, entretanto, suas produções são invisibilizadas reproduzindo um imaginário racista que foi cunhado com a participação da própria história da filosofia, tendo alguns expoentes importantes do cânone filosófico como partícipes dessa construção de uma imagem inferiorizada da humanidade e do intelecto das pessoas africanas e indígenas. São já conhecidas as afirmações de autores como Hume, Kant e Hegel sobre a limitação intelectual das pessoas africanas e indígenas. E a presença desse imaginário racista não foi corrigida, de modo prático, nos currículos atuais. Quase ninguém mais ousa sustentar publicamente, em meios filosóficos, posturas teóricas racistas, mas a prática de invisibilizar a produção não eurocêntrica persiste fortemente. Há quem defenda a presença de conteúdos marcados geograficamente na história da filosofia e isso não apresenta problemas (o Idealismo Alemão, A Filosofia Política Grega, a Filosofia Francesa Contemporânea, por exemplo). Essas abordagens são, inclusive, esperadas. Mas um pensamento africano, latino-americano ou brasileiro levanta suspeitas de uma espécie de nacionalismo ou ufanismo filosófico, que é rechaçado apenas nesses últimos exemplos. É como se a Alemanha, a França e a antiga Grécia expressassem o universal, enquanto o continente Africano, a América Latina ou o Brasil expressassem apenas um particular desinteressante para a filosofia. Eurocentrismo em seu estado mais puro... E como o cânone foi naturalizado, normalmente não se problematiza essa postura eurocêntrica, pois ela é constitutiva da abordagem eurocêntrica nos departamentos de filosofia em nosso país. Curiosamente, esses mesmos departamentos brasileiros que tem uma reverência tão grande pelo que acontece na filosofia europeia e estadunidense, ignora que há vários centros de pesquisa dedicados ao pensamento africano na Europa e nos Estados Unidos. Ou seja, nossa admiração é profundamente seletiva, o que expressa, mais uma vez, o racismo epistêmico. Por outro lado, há uma postura que parece expressar uma espécie sentimento de que o estudo de filosofias africanas e latino-americanas fossem uma ameaça para o estudo dos “relevantes” conteúdos filosóficos europeus e estadunidenses, como se estudar uns, implicaria em recusar os outros. Como minha própria formação demonstra, estou interessado em uma formação realmente plural, onde as reflexões construídas na Europa, nos Estados Unidos, no Oriente, na

América Latina e no continente africano sejam conhecidos de modo aberto e crítico. Sem necessárias predileções. O que me incomoda – e fragiliza uma formação mais ampla – é exatamente o apagamento de algumas tradições de pensamento.

Ensaaios Filosóficos - Como você vem trabalhando as questões de filosofia africana e latino-americana em sala e em suas pesquisas? Acredita que seu trabalho é uma forma de resistência a uma europhilia predominante até os dias de hoje nos departamentos de filosofia, uma vez que o tema da descolonização e do anticolonialismo estão predominante em outras áreas do saber?

Wanderson Flor - Minha estratégia de trabalho com as outras filosofias que não as eurocentradas é inserir as reflexões africanas, indígenas e latino-americanas para pensar as questões que me interessam, aliadas às reflexões produzidas por autoras e autores europeias ou estadunidense. Minha proposta é de pluralizar as vozes no debate filosófico na pesquisa e no ensino. Embora no curso de Filosofia Africana eu trate exclusivamente de textos de autores e autoras nascidas no continente africano e que elaborem sua reflexão filosófica desde a realidade cultural deste continente, penso ser importante não utilizar apenas essa estratégia de uma disciplina isolada, mas inserir as autoras e autores não europeus e não eurocentradas em todas as reflexões das outras disciplinas. Se trabalho em um curso de Filosofia Política, por exemplo, articularei as discussões de Achille Mbembe sobre necropolítica às discussões foucaultianas sobre biopolítica, as teorias do consenso de Kwasi Wiredu às abordagens de Habermas sobre o discurso e suas condições éticas e políticas, as críticas de Oyèrónké Oyěwùmí à universalidade da categoria de gênero à crítica butleriana à essencialização social do binômio sexo/gênero, as reflexões de Ramose sobre Ubuntu e os direitos humanos à perspectiva diatópica multicultural de Boaventura de Sousa Santos em torno dos direitos humanos, a perspectiva de humanidade expandida de Davi Kopenawa à ontologia dos agentes de Tim Ingold. Ou seja, não se trata de escolher se trabalhamos com o cânone eurocentrado ou com as perspectivas outras em torno das questões que todos os povos vêm tratando, mas em ampliar o debate, de modo horizontal, não exotizante ou exotizado, atento aos riscos de sedução eurocêntrica das teorias vindas da academia europeia. É importante criar um hábito de em nossas aulas e nossas pesquisas procurarmos inserir referenciais diversos, plurais, reconhecendo a multiplicidade de

acúmulos de reflexões advindos de diversos lugares do planeta, colocando todas essas perspectivas em um diálogo crítico. Ou seja, promover um enfrentamento dos processos de apagamento e silenciamento teórico das populações que foram historicamente subalternizadas nos processos coloniais que, em sua dimensão relacionada ao conhecimento, findaram e findam em um *epistemicídio*. Eu não estou seguro que nos outros campos do saber as perspectivas que enfatizem os temas da descolonização ou decoloniais sejam predominantes. Normalmente esses temas são tratados por figuras isoladas em alguns departamentos das universidades brasileiras e suas pesquisas são, muitas vezes, entendidas e lidas como parte de uma espécie de ativismo acadêmico e não como produção “séria” de conhecimento. Infelizmente, o eurocentrismo é uma característica bem distribuída na academia brasileira, embora tenha na filosofia um grau elevadíssimo de presença. A crítica a oposição entre teorização e ativismo tem promovido um pouco de arejamento na produção teórica acadêmica. Mas isso está longe de ser ainda uma postura predominante ou mesmo pacificamente respeitada. Esse suposto acolhimento caminha ainda na lógica da concessão, do exótico, do que se deve “tolerar”.

Ensaio Filosóficos - Uma certa abertura vem se dando para os temas marginalizados pela filosofia e pela ética europeia capitalista. Certamente devido a uma força dos movimentos sociais minoritários e de práticas de políticas públicas, mas também por uma certa força da ancestralidade, dos devires e do eterno retorno – não apenas nietzschiano, mas também como compreende o povo krenak. Diante disso, podemos perceber que o ubuntu, como também o teko porã, dos povos falantes da língua guarani, surgem como uma outra opção ou alternativa ética. Como você compreende a filosofia ubuntu como um outro possível para viver em sociedade?

Wanderson Flor - As recentes crises políticas, a crise ambiental, as crises econômicas têm apontado para um esgotamento do projeto moderno de sociabilidade. E antes de entrar em um estado profundo de niilismo, penso que o ocidente está procurando, nos povos com os quais ele se recusou a dialogar no passado, ver se há ainda algo que possa ser feito. E, de fato, os movimentos sociais tem uma participação importante em mostrar que essas “outras sociedades” experimentam modos de convivência que, apesar de suas tensões internas, parecem não nos encaminhar para uma impossibilidade da vida sobre o

mundo comum. Eu não estou seguro de que ubuntu possa aparecer como uma alternativa para o mundo ocidental moderno que se estruturou por uma necessidade do funcionamento de desigualdades para afirmar a diversidade e a diferença e que pensa a igualdade alicerçada na recusa do singular. Penso que a filosofia ubuntu tem um sentido para os povos africanos que a sustentam e outra para quem experimenta a vida em moldes sociais ocidentais, mesmo os povos da diáspora Africana. Para os povos de línguas bantas, que elaboram a ideia de ubuntu, há uma vinculação interna entre essa noção e a própria percepção da realidade. Para tais povos, o mundo é atravessado por uma força vital dinâmica que interconecta tudo o que existe de maneira inexorável. E estes povos, ao verem o mundo de uma maneira ultra complexa, expressam várias maneiras de manifestação da humanidade. E uma delas é ubuntu. Nesse contexto, ubuntu é a dimensão dos humanos que expressa o caráter interdependente, interconectado, relacional da humanidade, partindo de uma imagem de realidade na qual a dinâmica da existência determina que cada elemento que esteja no mundo seja conectado e se relacione de tal modo que aquilo que prejudica um, prejudica todo o conjunto de existentes. Essa imagem ontológica de mundo e de humanos tem projeções éticas, políticas, ecológicas e em todas as instâncias da vida que envolvam as relações. De certo modo, a aparição mais recente desse conceito na África do Sul mostra que sua articulação se mostra como uma reação à ocidentalização das relações entre os povos de língua banta e que observam seus valores societários serem desmantelados por meio de uma individualidade que fragiliza o mundo interconectado, fazendo ver as pessoas como átomos sociais independentes e potencialmente livres, que podem se engajar em projetos individuais sem lesar a totalidade do mundo experienciado. Para nós, os povos da diáspora, que vivemos uma experiência de *entremundos* (que é, de certo modo negada em sua dimensão valorativa em termos de valores civilizatórios ocidentais), me parece que a perspectiva ubuntu é mais um ideal que serve para um enfrentamento crítico do mundo moderno. Com exceções dos povos tradicionais, aqui no Brasil, temos uma relação com a natureza e com a sociedade que é completamente diferente daquela vivenciada pelos povos africanos de línguas bantas. Nossas ideias de mundo, de família, de relações, de indivíduo são assentadas sobre outros referenciais. E ubuntu, aqui, serve como uma ferramenta crítica para pensarmos as consequências e os limites dessa maneira como criamos valores e sociabilidades, como enxergamos as pessoas, a natureza, as relações. Tenho insistido na necessidade de *ubuntizar* nosso pensamento, nossas práticas, nossas relações, nossos saberes, nossos valores. Mas isso não significa

que passaremos a habitar esses mundos africanos originates da ideia de ubuntu, mas que podemos em um diálogo com essa perspectiva, buscar alternativas outras, *nossas*, para os problemas que o individualismo moderno tem trazido para nossa experiência, para os danos que a ideia de natureza como recurso, sustentada no bojo do capitalismo, estão a causar. Para mim, podemos usar ubuntu como um caminho para repensarmos nossas imagens de mundo, de humanos, de natureza, de modo a enfrentar a profunda crise que vivemos e que vitima a população negra de modo bastante particular, inserindo-a naquilo que Mbembe chama de *necropolítica*.

Ensaio Filosóficos – No volume 13 de nossa revista, você publicou um artigo intitulado *Sobre os candomblés como modo de vida*; você está propondo que se reconheça a prática do candomblé como uma possibilidade ética? Como o candomblé, na verdade candomblés (você faz questão de colocar no plural), pode se diferenciar da ética e da moral predominante em nossas sociedades capitalistas?

Wanderson Flor - Ao pensar os candomblés como modos de vida, estou exatamente afirmando que ele é composto de sentidos, valores, práticas, crenças que orientam a maneira como as pessoas que nele adentram experimentam o mundo, a si mesmas e as relações com as outras pessoas. Nesse sentido, as heranças africanas que são parte dos candomblés trazem para nós elementos éticos e morais que passam por uma reconstrução da noção de vida mesma, de outras imagens de comunidade, da relação com a ancestralidade e com a natureza que constroem valores capazes de, partindo de uma percepção de uma vida dinâmica e cheia de tensões, buscar uma convivência que procure orientar os conflitos para a construção de uma comunidade mais harmônica e que potencialize a existência. Não são valores pautados em igualdade ou liberdade, mas não se orientam para práticas injustas, violentas, destrutivas nem das pessoas da comunidade e nem da natureza. Não se orienta por normas competitivas, mas colaborativas, uma vez que se orientam por sentidos de uma comunidade dividida por funções e por uma hierarquia móvel, de maneira que cada elemento da comunidade precisa estar bem para que a comunidade funcione de modo adequado. Por pressupor que as pessoas são diferentes, por terem histórias e ancestralidades diversas, não tendo as mesmas potencialidades e funções, os candomblés propõem um trato acolhedor dessas diferenças, pois cada uma delas tem um lugar importante para o funcionamento

da própria comunidade, sem a qual a vida mesma não tem sentido. Não há uma competição instaurada como valor (elemento típico da moral capitalista) e muito menos meritocrática, pois não estão dadas as mesmas possibilidades de percurso a todas as pessoas, embora todas estejam em movimentos transformadores que almejam que cada pessoa seja melhor naquilo que são suas potencialidades fortalecendo a comunidade e às próprias pessoas que se transformam. Ao pensar que a propriedade nunca é privada (nem mesmo do corpo, pois ele é, ao mesmo tempo da pessoa e da divindade que a acompanha e, em certa medida, tutorado pela comunidade), que a natureza é viva e, portanto, sujeito de direitos, os *candomblés* nos afastam de uma certa perspectiva da ética capitalista que se assenta em um sentido privado dos bens e da noção da natureza como recurso disponível para nós e para as gerações futuras, orientando valores como uso que são muito distintos. Portanto, penso sim, que os *candomblés* sejam uma possibilidade ética, mas não universalizável. Quando muito, comunitarizante, mas não pode e nem deve ser expansível a todas as pessoas, pois romperia com um princípio básico que é a ancestralidade que não prevê que todas as pessoas vivam orientadas pelos mesmos valores, da mesma forma. E exatamente esse caráter prepara as pessoas que vivenciam os *candomblés* como “habitantes de *entremundos*”, partilhando também a experiência do ocidente fora dos terreiros.

Ensaio Filosóficos – Seria então o *candomblé* uma prática anticolonial? Como podemos trazer a ética do *candomblé* como ferramenta descolonial?

Wanderson Flor - Os *candomblés* nascem como práticas anti-coloniais. São resultado de um imenso esforço histórico de pessoas africanas e suas descendentes para não perderem seus mundos originários por inteiro. O processo colonizador escravagista moderno arrancou as pessoas africanas de seus territórios, obrigando-as a abandonar suas comunidades, suas línguas, seus nomes, suas histórias. Uma das maneiras de evitar que suas identidades se perdessem foi a criação deste modo de vida que articulassem as percepções de mundo originárias do continente africano e aquelas que estavam disponíveis aqui em solo nacional (indígenas e ocidentais). No artigo que publiquei aqui na *Ensaio Filosóficos* afirmo que talvez a dimensão eminentemente religiosa dos *candomblés* é especificamente política, se entendemos a religião como experiência de religação. Entretanto, os *candomblés* não religam os seres humanos ao sagrado ou ao

divino, mas a essa história partida, fraturada, aos sentidos que foram violados pelo empreendimento colonial/racista/escravocrata/moderno. Assim, os candomblés não podem não ser anticoloniais, antirracistas, descoloniais sem perder seu contexto histórico. E é nesse cenário que a ética que advém desse modo de vida aparece como ferramenta descolonial. Mas é necessário explicar em que sentido: Uma das coisas que a colonialidade faz é colonizar nosso imaginário, nossa relação com o mundo, com o trabalho, com a natureza, com as outras pessoas e conosco mesmos, estabelecendo hierarquias opressivas, assimetrias violentas, despotencializadoras de quem ocupa posições subalternas de poder. Os candomblés, em contraposição, nos apresenta uma hierarquia funcional organizativa que está longe de, em seu sentido originário, ser opressiva ou violenta; tal hierarquia se movimenta em torno da ancestralidade, do fato de que alguém já está a mais tempo no caminho e tem algo a ensinar. Uma hierarquia fundada no fato de quem está no topo da hierarquia tem o dever de cuidar, de acolher e não de oprimir. Uma comunidade que se organiza em torno de uma hierarquia não opressiva e potencializadora já tem uma importante dimensão anti-colonial, ao nos apresentar outras relações com o poder que são produtivas, fortalecedoras.

Ensaio Filosóficos - Para adentrarmos em uma questão mais profunda acerca dos candomblés, como podemos pensar, em termos de metafísica, os candomblés, considerando ou não, elementos como dualismo, transcendência, e, até, uma ecologia dos saberes?

Wanderson Flor - Como os candomblés hospedam em si um encontro entre percepções diversas de mundo, africanas, indígenas e, em parte, ocidentais, trazem para a reflexão um quadro bastante profícuo para pensarmos através das categorias clássicas da metafísica e, mais especificamente, da ontologia e que podem dialogar de maneira bastante profícua com o campo aberto pelo chamado giro especulativo em metafísica. As tradições clássicas em metafísica criaram um campo de discussão que opera em torno de oposições binárias que têm várias orientações, mas que comumente se apresentam de modo hierarquizado: ser e nada, uno e múltiplo, essência e aparência etc. E mesmo as posturas modernas anti-metafísicas, sobretudo as dialéticas, findam por operar através de oposições historicamente afirmadas, de modo que podemos pensar que a tradição metafísica ocidental hegemônica é essencialmente binária,

independentemente dos conteúdos que são “binarizados” e, assim, hierarquizados ontológica e epistemologicamente. As tradições africanas que habitam os candomblés operam com lógicas e ontologias em que os binarismos ou são inexistentes ou completamente secundarizados. Isso tem implicações muito importantes para as maneiras como os candomblés pensam a realidade, o conhecimento, as relações. Enquanto as perguntas metafísicas por excelência na tradição ocidental clássica hegemônica são “*o que é algo e quais seus fundamentos?*”, para os candomblés, a questão essencial é “*como nos tornamos aquilo que somos e o de que forma nossas heranças ancestrais nos chegam?*”, enfatizando um aspecto funcional da experiência e não um caráter essencial da existência. Pensando em uma ontologia pessoal, Amadou Hampaté Bâ nos lembrará, apenas a título de exemplo do que afirmamos acima, que em vez de perguntar *o que é uma pessoa?*, as tradições africanas perguntarão *quantas e quais são as pessoas que nos formam?* Essa guinada na pergunta aponta para um pensamento que busca compreender os processos e o que estes formam e não *o que as coisas são*. Isso se deve ao fato de que para essas percepções tradicionais africanas de mundo, o que há é um atravessamento constante de uma energia fundamental que é dinâmica, articulada, que promove uma incessante movimentação nos existentes, de modo que a existência mesma é resultado desse movimento. Para utilizar uma expressão iorubá, tudo o que há, existe em função da atuação viva do *axé*, essa energia dinâmica fundamental que está presente em tudo e que pode ser potencializada ou despotencializada em função de determinadas intervenções. Nesse sentido, a própria noção do aprender se desloca da *posse de um determinado conhecimento* para a possibilidade de *operar com o que se mostra à disposição para agir diante de uma situação problema*. Para utilizar uma metáfora cartográfica, aquela pessoa que sabe é aquela que sabe viajar de posse de um mapa, e não aquela que tem ciência de todos os pontos do mapa, de suas escalas, de seus níveis de representação. A questão de uma ecologia dos saberes é bem interessante para pensar os modos como os candomblés lidam com os conhecimentos e com as próprias percepções da realidade. Exatamente por saber que a realidade é dinâmica, sabe-se que todo saber é precário, provisório e parcial. É sempre necessário a presença de outras percepções, daqueles que vieram antes, daquelas que aqui estão e daqueles que ainda virão. Para seguir utilizando a metáfora anterior, viajar implica em viajar sempre junto, pois as diversas perspectivas constituem uma imagem mais segura para a viagem. Por isso, as abordagens sobre os modos de conhecer instaladas nos candomblés não desprezam nunca outros saberes, não

precisam escolher entre acolher um e excluir outro, mas em fazer acionar todos os saberes que sejam úteis para constituir resoluções das situações que demandem os saberes. Esta ecologia dos saberes funcionaria como uma lógica do acolhimento de diversos olhares, sem precisar operar com critérios de demarcação fixos e rígidos do que deve e do que não deve ser considerado. Uma vez que, normalmente, ainda pensamos os candomblés apenas em termos de uma prática religiosa nos termos ocidentais, deixamos de aprender sobre esses modos interessantíssimos de produção e circulação de conhecimentos. E, quem sabe, se nos desarmarmos do racismo, possamos acessar com mais aproveitamento esse vasto e rico campo de ideias que estão presentes nos candomblés.

A colonialidade do saber – Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Organizado por Edgardo Lander.

Apresentação

Trata-se de uma coletânea de textos, fruto do Congresso Mundial de Sociologia realizado em Montreal em 1998, que evidencia o eurocentrismo e ciências sociais como uma questão epistêmica. Edgardo Lander diretor do projeto contribui inúmeras vezes com sugestões aos demais autores no intuito de enriquecer o resultado deste simpósio. É uma análise das distintas formações sociais e por sua vez destaca legado do regime neoliberal que vai para além das questões econômicas.

Esta obra critica a episteme eurocêntrica que subalterniza outras formas de conhecimento, reduzindo a compreensão do mundo em parâmetros dicotômicos e entendendo a modernidade como marco de racionalização que possibilita um julgamento de inferioridade aos que não fazem parte deste centro. Interessante se faz ressaltar que à América não foi dado o direito de escolher seu próprio nome, sendo batizada pelos seus colonizadores, outro ponto de destaque do eurocentrismo nada velado é o modo de lidar com as revoluções, enquanto a Francesa e a Americana são festejadas a do Haiti não é sequer lembrada como marco de liberdade.

Outra demanda que A colonialidade do Saber apresenta é o debate acerca do papel dos intelectuais na construção do conhecimento, denunciando o colonialidade do pensamento em diversas narrativas até então historicamente normatizada, apresentando diferentes abordagens dos temas outrora concentrados na visão hegemônica da Europa sobre o mundo.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntrico.

O primeiro texto *Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntrico* escrito pelo organizador da obra, Edgardo Lander também professor da Universidad Central de Venezuela apresenta a naturalização e normatização da sociedade liberal e como as ciências sociais tem o papel significativo neste processo. Este modelo é concebido como mais avançado com seus pressupostos civilizatórios, sendo amplamente propagado como padrão universal hegemônico.

Os saberes modernos são fundamentados nas denominadas duas dimensões, a primeira diz respeito as separações do Ocidente e a segunda trata da relação entre saber e poder na base do mundo moderno. No que tange as separações tem se a origem a

religiosa, que vai de desdobrar na ruptura ontológica entre corpo e mente. Esta ruptura culmina em uma objetivação e universalização tipicamente moderna, contribuindo para uma divisão entre população e os especialistas, que marca uma crescente cientifização dos saberes. Esta ruptura apresenta ainda, um mecanismo de afastamento da espiritualidade em nome da razão, uma desispiritualidade.

Estes processos de cisão encontram sua influência na conquista do continente americano, dando início a organização colonial do mundo. Vale ressaltar que este colonialismo não se circunscreve somente geograficamente, mas também em todo âmbito cultural. Desse modo, observa-se uma crescente delimitação hierárquica e, conseqüentemente, universalizadora. Tal hierarquia destaca o “eu e os outros” a necessidade de se identificar para excluir o que não faz parte do “nós”.

O modelo de organização liberal teve sua consolidação em um processo traumático da mudança das relações de trabalho, a qual resulta uma transformação de camponês em operário. Isso nada mais que é um desdobramento da garantia do direito, agora não mais resguardar um valor coletivo, mas sim um individual se põe, em nome de direitos universais nega-se o direito a maioria.

A cosmovisão que predomina na modernidade é composta de quatro dimensões que constroem o imaginário do intelectual das ciências sociais; dimensões essa que são: 1) visão universal da história associada a ideia de progresso; 2) ideia de uma natureza humana da sociedade liberal capitalista; 3) ontologia de uma divisão própria desta sociedade; 4) superioridade da ciência frente à outras formas de conhecimento. Essas dimensões fortalecem o imaginário de superioridade e universalidade do eurocentrismo baseado em sua experiência específica, naturalizando o “normal” a partir do dispositivo de conhecimento colonial.

Desta forma, as ciências sociais contribuíram efetivamente para estabelecimento do padrão civilizador. A crítica ao eurocentrismo colonial do conhecimento surge como alternativa a ideia de modernidade como parâmetro universal de civilização. Vários autores tem se dedicado a pluralidade epistêmica, abordando outros referenciais além da visão hegemônica branca, tida até então como universal.

As novas premissas compreendem questões relativas a toda organização colonial, dos sistemas econômicos ao território político. Neste sentido, pode se perceber que as relações dentro de uma sociedade liberal pautada pelo colonialismo não se restringe ao âmbito puramente econômico, mas se expande por todas as formas

relacionais, implicando assim a necessidade de uma perspectiva capaz de abarcar o conjunto demonstrado nesse processo.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo.

No texto *Europa, modernidade e eurocentrismo* de Enrique Dussel, professor da Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, propõe um deslizamento semântico do conceito de Europa, isto é, uma mudança de significado. Sinaliza ele a necessidade de não confundir a Grécia com a futura Europa, uma vez que há uma diferença entre a Europa vinda do Oriente e a Europa definitiva, moderna. Importante se faz ressaltar que a Grécia-Roma-Europa é entendida como uma manipulação conceitual racista e nada tem a ver com o ideário romântico alemão.

Para a destruição do conceito de Europa, Dussel separa três grandes eixos: o primeiro é a mitológica Europa semita, o segundo ocidental que se opõe ao oriental, entendido como império helenista, falante do grego, situado entre a Grécia e a Ásia e por último, mas menos importante, o terceiro que entende o grego clássico constituído de cristianismo e islamismo, sendo estes os verdadeiros herdeiros do helenismo.

Em *Sequencia histórica do mundo grego à Europa moderna* o autor separa dois grandes argumentos para fundamentar esse deslocamento desse conceito de Europa, que permite o entendimento de uma Europa com muitas influências não ocidentais, logo pluriversal. Explica que a influência grega não é direta, que Aristóteles é um filósofo estudado muito mais pelos árabes que pelos cristãos e que a Europa latina busca constantemente impor-se no mediterrâneo oriental e é considerada uma cultura periférica. A grande denúncia seria que o helenismo não é Europa e que a universalidade tão defendida não seria tão extensa como a muçulmana no século XV. O último argumento desta sequência promove uma fusão em entender que o Ocidente latino se une ao grego Oriental.

No esquema 2 da sequência, Dussel apresenta uma proposta unilinear chamada de tradicional. A invenção ideológica manipula de forma exclusiva a cultura grega como européia e Ocidental. Essa visão é duplamente falsa por dois motivos: não há uma história mundial e o lugar geopolítico impede de ser o centro, “temos assim a Europa latina do século XV, sitiada pelo mundo muçulmano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático.”

Em *Dois Conceitos de Modernidade* o autor apresenta o cerne da discussão que é a oposição de uma interpretação de uma Europa moderna hegemônica. Para ele trata-

se de uma identidade latino-americana. O primeiro conceito de Modernidade é eurocêntrico que só considera acontecimentos históricos essenciais, como a Revolução Francesa. O segundo conceito é da Espanha como a primeira nação moderna, a Europa latina na história mundial.

Em *A Racionalidade e Irracionalidade: o mito da Modernidade* a discussão posta é a da contraposição entre universalidade abstrata e mundialidade concreta, que apresenta o eurocentrismo como confusão destas. O autor mostra o *ego conquiro* anterior ao *ego cogito*. Isto significa a interposição luso-hispânica sobre o índio americano, uma vez que considera a superioridade concentrada em acumulação de riqueza material.

Dussel chama de mito civilizatório ou inocência de violência moderna a *práxis* irracional de violência justificada pela modernidade, separa assim a descrição em 7 passos. 1) autodescrição de civilização desenvolvida e superior; 2) obrigação ao desenvolvimento; 3) o modelo de Europa é uma falácia desenvolvimentista; 4) pó exercício da violência é justificado à oposição do bárbaro; 5) a dominação produz vítimas, a violência é inevitável e faz parte do sacrifício do herói civilizador; 6) o bárbaro tem culpa por se opor ao processo civilizador, daí esse processo ser emancipador; 7) o caráter civilizatório é entendido como um momento de inevitáveis sofrimentos.

Como saída o autor sugere a negação do mito da Modernidade. De uma forma encadeada é necessário negar a vítima inocente, negar a inocência da Modernidade, o entendimento de sua face essencial que é o mundo periférico colonial, culturas populares alienadas como vítimas de um ato irracional. Há então injustiça na *práxis* sacrificial da Europa superando a razão emancipadora, sendo necessário descobrir a dignidade do outro, afirmação de sua alteridade.

Esse projeto é chamado de transmodernidade, projeto mundial de libertação político, religioso, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, em que a alteridade é essencial à Modernidade. Seria a correalização do impossível para a modernidade, isto é, correalização de solidariedade. O mundo periférico se transforma não por pura negação, mas por incorporação da alteridade. Dussel não nega o nascimento da Modernidade em 1492, mas propõe uma superação não por subsunção emancipadora racional, mas pela via da transmodernidade.

MIGNOLO, Walter D. Europa, modernidade e eurocentrismo.

Nas primeiras linhas de *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*, Walter Mignolo expõe desde logo sua tese que será desenvolvida ao longo do texto: a emergência da ideia de “hemisfério ocidental” deu lugar a uma mudança radical no imaginário e nas estruturas de poder do mundo moderno/colonial. Para dar conta de sua proposta, Mignolo articula diversos conceitos elaborados por outros autores tais como, Édouard Glissant (escritor martinicano), Immanuel Wallerstein (sociólogo americano) e Anibal Quijano (sociólogo peruano).

Ao menos três conceitos podem se considerados como “chaves interpretativas” para a leitura do texto de Mignolo. Inicialmente, nosso autor toma para si o conceito de imaginário visto na obra de Glissant e lhe confere uma roupagem geopolítica. Para Glissant esse imaginário atua como uma construção simbólica que é realidade por uma comunidade para definir a si mesma, formando uma espécie de identidade. Mignolo reescreve esse conceito num registro geopolítico, explicando que a imagem que nós temos hoje da civilização ocidental é fruto da formação de um imaginário que determinou o Mediterrâneo como região central do mundo antigo e, partir do século XVI, com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a expansão da rota comercial do Atlântico, os mouros, os judeus, os ameríndios e os escravos africanos formaram a exterioridade do que ficou conhecido como ocidente cristão.

Outro conceito que será empregado por Mignolo é o de sistema-mundo, pensado a partir da perspectiva do sociólogo Immanuel Wallerstein. O sistema-mundo é uma construção teórica interdisciplinar que intenciona explicar o funcionamento das relações sociais, políticas e econômicas ao longo da história. Mignolo assinala que esse conceito é importante na medida em que ele põe em revelo a emergência do circuito comercial do Atlântico no século XVI, o que o autor considera fundamental na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, o autor considera relevante não a própria ideia de sistema-mundo, mas sim o impacto o comércio Atlântico representou para o sistema-mundo.

Os termos colonialidade do poder e diferença colonial se referem a um tipo de estratégia articulada pela “modernidade” que foi fundamental para formação da Europa e tornou-se indissociável do capitalismo a partir do século XVI. Mignolo chama atenção para o fato de que o surgimento (e a consolidação) do circuito comercial do Atlântico ajudou o processo de constituição do imaginário da modernidade. Esse imaginário, por sua vez, deixa obscurecida a outra face da modernidade, ou seja, a colonialidade do

poder. Como diz Mignolo, a colonialidade do poder e a diferença colonial são os lados silenciados pela imagem reflexiva que a modernidade construiu para si.

Nesse sentido, a noção de sistema-mundo de Wallerstein aborda a questão da modernidade e do colonialismo, porém, não leva em consideração a colonialidade do poder. Para Mignolo, a visibilidade da diferença colonial, no mundo moderno, só começa a ser notada com os movimentos de descolonização desde os fins do século XVIII até a segunda metade do século XX.

De acordo com Mignolo, o imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças que reiteradamente suprimiu as memórias e histórias de outros povos. Como aponta nosso autor, em princípios do século XX, o sociólogo e intelectual negro W. E. B. Du Bois introduziu o conceito de “dupla consciência” que captura o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial. Nesse sentido, podemos falar em dupla consciência colonial porque a consciência vivida na diferença colonial é subalterna.

Segundo Mignolo, o princípio da dupla consciência é a característica do imaginário do mundo moderno-colonial nas margens dos impérios (nas Américas, no Sudeste da Ásia, no Norte da África e ao Sul do Saara). A dupla consciência seria para Mignolo a consequência da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial.

A idéia de “hemisfério ocidental” (que é mencionada cartograficamente pela primeira vez apenas no final do século XVIII) estabelece já uma posição ambígua. A América é a diferença, mas ao mesmo tempo é a mesmidade. É outro hemisfério, mas é ocidental. É diferente da Europa (que por certo não é o Oriente), mas está ligada a ela. É diferente, no entanto, da África e da Ásia, continentes e culturas que não formam parte da definição de hemisfério ocidental.

Para ilustrar essa dupla consciência, Mignolo realiza um quadro comparativo diferentes processos de colonização. Assim, Mignolo diz que a consciência crioula negra, contrária à consciência crioula branca (anglo-saxã ou ibérica), não era a consciência herdeira dos colonizadores e emigrados, e sim a herdeira da escravidão. Assim, o “hemisfério ocidental” e a “nossa América” são figuras fundamentais do imaginário crioulo (anglo-saxão ou ibérico), mas não do imaginário ameríndio (no Norte e no Sul), ou do imaginário afro-americano (tanto na América Latina quanto no Caribe e na América do Norte).

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo.

Em seu artigo, *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo*, Fernando Coronil nos traz o conceito de globocentrismo, ao desvelar certas práticas contemporâneas que acabam por escamotear algumas realidades que são vigentes nas sociedades ditas democráticas e que na verdade nos são muito antigas, a saber, o velho e sempre novo: colonialismo.

Coronil inicia seu texto lembrando o quanto ainda é tímido os estudos pós-coloniais no que diz respeito a América-Latina. O autor lembra que os estudos sobre essa temática se iniciou e é muito forte em relação a Ásia e a África.

A partir disso, o autor vai colocar em xeque o que talvez seja um dos motivos que encobrem um estudo mais crítico em relação a um estudo mais revolucionário acerca de uma descolonização segundo os estudos pós-coloniais. Fernando Coronil irá denunciar a boa nova da globalização neoliberal como uma forma de velar uma antiga violência que permanece até os dias de hoje: a colonização.

Partindo do relatório da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD) de 1997 e do artigo intitulado *La IV Guerra Mundial ha comenzado* (1997) escrito pelo Subcomandante Marcos, líder do movimento zapatista indigenista (EZLN, Ejército Zapatista de Libertação Nacional), publicado no *Le Monde diplomatique*. Fernando Coronil nos mostra a grande mágica da globalização que constitui em ocultar o seu lado sombrio, pois a partir do relatório da UNCTAD, as desigualdades não param de crescer. Em relação ao texto do subcomandante Marcos, o autor busca fundamentos e argumentos para explicar o quanto a globalização é uma nova forma de conquista de territórios, isto é, a velha pratica de colonialidade.

O autor visa desmistificar a globalização como única e última condição possível de realizar um projeto de unificação de todas as sociedades do globo, ou como diz o autor, para a realização individual e a esperança da união dos povos. E isso se dará, segundo ele, a partir de uma globalização das instituições financeiras e de grandes corporações. Daí, então, se escamoteia as diferenças regionais, locais, culturais, temporais e sociais. Consequentemente, não precisaríamos pensar mais em termos de diferenças, diferenças étnicas, raciais, de gêneros, de religião, de cultura e de classe.

Fernando Coronil irá apresentar, então, o conceito de globocentrismo, uma prática totalitária e violenta da globalização de querer agrupar todos como semelhantes, porém, acabar por unificar dividindo, além de, produzir uma nova forma de controle e

dominação. Para o autor, o fase em que se encontra a globalização possibilita uma nova configuração do mundo capitalista que organiza a paisagem geopolítica e cultural da modernidade.

Apresentando a face oculta da globalização, o autor demonstrará que o globocentrismo acaba por esconder as divisões e as diferenças tanto no plano concreto, ou seja, em termos de divisões espaciais, como no que diz respeito as relações humanas. Portanto, se a velha forma de colonização produzia uma violência aos países colonizados, reprimindo e obliterando o outro em si, segundo Coronil, essa prática violenta se repete hoje com o nome de globalização.

Para compreendermos como isso é possível, o autor já apresenta o esgotamento do conceito de eurocentrismo, visto que o globocentrismo procura apagar os limites entre Ocidente e Oriente, entre Norte e Sul. Diante disso, escamoteia-se o lugar do opressor, do dominante, a saber, o Ocidente e todos os elementos e práticas que o compõem, que, para o autor, se delimita em: divisão do mundo em unidades em que algumas são marginalizadas; deslocam e apagam a história e a cultura de tudo aquilo que não é Europeu; transforma as diferenças em hierarquias; naturalizam essa diferenças hierarquizadas; reproduzem uma lógica de poder para contar e possuir o diferente.

Para o autor, essas formas de práticas e de observações em relação ao outro colonizado, escondem a verdadeira diferença entre a Europa e suas colônias ou a globalização europeia e suas pós-coloniais. Deste modo, segundo ele, essas práticas ofuscam um certo olhar sobre a violência promovida pelo colonialismo e o imperialismo, que traziam em suas ações e invasões os discursos de civilização e modernidade.

O autor apresenta também, uma outra relação entre o capitalismo e natureza, para Coronil todos os críticos do capitalismo, esqueceram de incluir na relação entre capital e natureza, o elemento terra. Ao focarmos o desenvolvimento do capitalismo a partir da colonização territorial de outras regiões, o autor nos explica que assim ampliamos o papel do capitalismo no que diz respeito a exploração da natureza e a produção de riqueza e evidencia a prática global desde os primórdios do capitalismo. Em outras palavras, o autor nos explica que a o projeto de colonização estava completamente intrínseco ao ideal capitalista, e que nas suas ações em outros territórios já demonstravam as primeiras etapas do que hoje denominamos globalização. Para o autor, o capitalismo está muito além do controle e da manipulação dos empresários,

economistas e teóricos do desenvolvimento e a exploração de mão de obra do trabalhador. Segundo o autor, mas na exploração dos recursos naturais dos países colonizados.

Portanto, podemos compreender a partir do texto de Fernando Coronil que a globalização, ou melhor seria dizer, o globocentrismo é a nova forma de violência colonial, pois se desenvolve a partir da exploração de pessoas, de terras e de recursos naturais de países e sociedades não europeias, nem norte americanas, mas que são apaziguadas com os discursos de paz mundial, paz global, união dos povos.

Talvez pensar em termos de uma quarta guerra mundial como propõe o subcomandante Marcos é pensar uma forma de resistência contra as forças imperialistas, contra a constante marginalização e o aumento da pobreza que se dá maquiado com as falas de desenvolvimento ou de progresso, de inclusão ou de agregação. Todos esses discursos, portanto, escondem na verdade a concentração de poder e a distribuição da miséria.

Portanto, para concluir, Fernando Coronil compreende que essa abordagem deve ser considerada nos estudos pós-coloniais para não cair no grande feitiço promovido pelo capitalismo, que se resumem em oferecer como solução as mesmas práticas que outrora colonizaram os países e culturas fora da Europa. Coronil relembra que em nome do cristianismo se apagou e destruiu outras religiões, através da lógica da exploração da natureza se rebaixou modos de existências de povos que viviam de uma relação harmoniosa com a natureza e, em termos de ética, destruiu-se relações humanas que eram baseadas na reciprocidade e na solidariedade, dando lugar, então, a competição individual e a exploração do homem pelo homem.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?

O artigo de Arturo Escobar intitulado *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*, já começa com a denúncia do abandono do lugar como questão filosófica por parte dos filósofos na história do Ocidente. Além disso, o autor aponta a globalização como outra estratégia para maquiagem a questão do lugar. Ora, Escobar irá nos apresentar, portanto, que se negar a discutir ou pensar o lugar, o espaço, o território e o pertencimento, implica em diversas questões, que vão desde a problemática acerca da cultura até a relação ecológica do homem com a natureza.

Neste artigo, o autor vai apontar a importância e a relevância concreta da discussão a respeito do espaço que está para além do saber e conhecer. Escobar irá demonstrar o quanto a questão do enraizamento, da fixação num lugar é fundamental para aqueles que são se pátria, sem terra, sem lugar. O autor reconhece a importância da experiência do indivíduo com o seu lugar, com sua cultura, com suas raízes. E, diante disso, a necessidade de se falar desse assunto.

Recorrendo a antropologia, a geografia, as comunicações e aos estudos culturais o autor apresenta que novos conceitos são fundamentais para se pensar as novas relações em tempos de globalização. Porém, para além do nomadismo e da desterritorialização, que aparentemente estariam de acordo com a lógica da globalização, que apresenta uma falsa apreensão do lugar enquanto um lugar universal, de uma história universal, como um lugar onde se abrange todos num só espaço, Escobar salienta que é importante deslocar a questão para a importância do lugar que garanta a diferença nela mesma, ou seja, focar no lugar próprio de cada cultura como experiência única do lugar, nas suas particularidades, produzindo sua economia e sua relação com a natureza.

Convocado as críticas elaboradas pelo discurso de pós-desenvolvimento e ecologia política, Arturo Escobar compreende nesses debates a ideia de valorizar o lugar como resistência ao capitalismo e a globalização econômica. O autor acredita que pensarmos a economia, a sustentabilidade a partir de culturas locais, culturas que foram marginalizadas e subalternizadas, podem trazer novas perspectivas que atuem por um lado como reafirmação do lugar e da cultura local, e como afirmação de identidade, porém, ressalta o autor, uma identidade não em termos de essência, mas de construção e criação.

O autor ainda associa a ideia de que a obliteração do lugar como questão filosófica, tem seus fundamentos no processo de colonização, pois ao invadir, tomar e explorar o espaço de outrem, era preciso também violentar tudo o que daquele lugar pertencia em termos epistemológicos, além de garantir uma reafirmação da ciência do homem europeu como única e superior.

Arturo Escobar destaca os avanços em algumas áreas de conhecimento, tais como a cognitiva, a etnobiologia e a antropologia, entre outras, que procurando pensar o lugar a partir dele mesmo, constrói outros modos de operação epistemológico que resistindo a dicotomia clássica cultura/natureza, entende um tipo de relação do humano

com o não-humano, enquanto um lugar de criação e preservação daquilo que é natural e saudável para a natureza e o homem.

O autor apresenta também um grande aprofundamento acerca das implicações de uma abordagem sobre uma cultura local quando se parte da dicotomia natureza e cultura, pois tendo esse binômio como referencial teórico, acaba-se por violentar o que o outro entende como o que é natural e o que é uma construção social. Em outras palavras, é possível que em dada comunidade indígena, a relação com o divino, com a natureza, com os objetos, com o inanimado, não fazem parte de categorias que classificam em termos hierárquicos, o que, conseqüentemente, invoca valores.

Para finalizar, Arturo Escobar relaciona a ideia de lugar próprio, de cultura local, enquanto um espaço que produz seus próprios mecanismos de sobrevivência e de ciência, de relação com a natureza, como um lugar de resistência política. O autor traz a tona movimentos sociais locais que operam segundo uma outra lógica, que não é globocêntrica.

O autor pretende demonstrar que outras relações são possíveis ao imperialismo global e capital. E, segundo ele, isso é possível a partir de alternativas locais, partindo suas experiências, do seu saber fazer etc. Diante disso, Arturo Escobar defende a ideia de que a defesa do lugar, pode partir desde movimentos sociais, de ativistas locais, de artistas até arqueólogos históricos, antropólogos ecológicos, psicólogos ambientalistas e ecólogos.

SANTIAGO, Castro-Gomes. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro.

Santiago Castro-Gómez nos apresenta com um trabalho intitulado *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*, neste artigo, o autor opera epistemologicamente por colocar como grande problemática o projeto de modernidade europeu e o que ele denominará por fim da modernidade.

O autor inicia por definir o que seria o projeto de modernidade, produzido e oriundo do *topos* europeu. Castro-Gómez compreende a modernidade como o momento de tentativa de elevar o homem ao máximo da grandeza, para que ele possa controlar a natureza e os outros “homens”. Neste período, o homem moderno supera deus e coloca a razão como condição de possibilidade para a produção do saber e do conhecer, conseqüentemente, para controlar e explorar. Essa condição, portanto, será fundamental

não apenas para ter o controle da natureza e a organização social, mas para garantir e justificar todo o processo de colonização. Além disso, é neste momento que o homem europeu moderno, afirmará sua identidade, período no qual a produção de alteridade, dirá o autor, será mais efetiva. Porém, adverte o autor, para essa produção de saberes e de identidades, garantidos epistemologicamente pela razão, não seria possível sem a garantia e a presença do Estado. O Estado será aquele que possibilitando uma organização social, apresentará todas as condições para a execução desse projeto de modernidade.

Nesse sentido, vai defender Santiago Castro-Gómez, as ciências naturais e, principalmente, as ciências sociais, são cruciais para que esse projeto de modernidade fosse efetivado. Para o autor, sem as ciências sociais, dificilmente os Estados modernos poderiam conseguir ter o controle dos homens e da natureza.

Sendo assim, compreender a modernidade como uma máquina de invenção de alteridades, é levar em conta todos os dispositivos técnico-científicos, pautadas na centralização da razão, que ao construir a identidade do outro, ou seja, diz o autor, ao inventar o “outro”, pode, portanto, controlá-lo e dominá-lo. Esse mecanismo de inventar alteridade, todavia, traz em sua estrutura, o dispositivo de saber-poder.

Esse dispositivo, dirá o autor, será uma ferramenta disciplinar e de controle das diferenças. Um dos caminhos apontados pelo autor, é a formação do sujeito, sujeito esse que é o sujeito europeu, a saber, o dito homem heterossexual, branco, racional e civilizado segundo os padrões e as determinações europeias. A América Latina será, podemos perceber ao longo do texto, o grande laboratório dessas práticas inventivas.

A compreensão desses positivos serão de vitais importância para que possamos compreender o processo de colonização como um processo de colonialidade do poder. E esse ponto é uma denúncia do autor a negligência por parte das ciências sociais de não aceitarem essa realidade, como uma condição crucial para pensarmos o que seria o projeto de modernidade. O autor ainda insiste que essa limitação implica numa deficiência conceitual e epistemológica.

Se valendo dos conceitos de filósofos pós-coloniais, de Mignolo, Dussel, Quijano entre outros, Santiago Castro-Gómez traz para o debate novos conceitos que impossibilitam pensar a modernidade desvinculada do processo de colonização. Nesse sentido, conceitos como sistema/mundo, modernidade/colonialidade e colonialidade do poder, são indispensáveis para pensarmos as sociedades contemporâneas do ponto de vista da descolonialidade.

Assim, após definir a modernidade como um conjunto de práticas racionais para o controle da vida humana, o autor apresenta um certo esgotamento da modernidade que ele denomina enquanto o fim da modernidade. Para Castro-Gómez, desde o momento que o estado perde o controle e organização dos corpos, dos indivíduos e das formações de subjetividades, podemos encontrar ali o fim da modernidade, que, outrora, seria garantido pelo Estado.

O que o autor vai demonstrar é que no momento em que o Estado não possui mais esse controle, e que as relações não passam mais pela racionalização do Estado, os indivíduos passam a construir suas próprias subjetividades, suas invenções identitárias, etc.

É neste momento é que o autor vai apresentar a diferença entre a modernidade e a pós-modernidade, a partir de uma leitura da atualidade da perspectiva da globalização. Na atualidade, portanto, não há mais um governo que governa, mas uma governamentalidade sem governo.

Santiago Castro-Gómez então apontará que o discurso da pós-modernidade como um lugar de nova invenções e relações, se pauta na recusa de condições anteriormente postas. Pois, se hoje o homem pensante de Descartes, o homem moral de Kant caem por terra em toda sua universalidade transcendental, seriam os próprios jogadores que construíram suas regras do jogo. No entanto, diz o autor, há um grande risco nessa leitura, que vem com o discurso como condição pós-moderna proposto por Lyotard.

O que Santiago Castro-Gómez quer apontar é que compreender que as regras não foram dadas anteriormente, acaba por invisibilizar, certas forças no sistema-mundo que ainda constroem as diferenças. O que o autor está propondo é que possamos falar de diferenças sem cair na essencialidade, que se possa falar de totalidade, mas compreender as micro relações. E, assim, perceber os novos mecanismos de produção de diferença que são manipulados pelo discurso de globalização.

ALEJANDRO, Moreno. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidade no âmbito social.

Em *Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidade no âmbito social*, página 88 – 94, Alejandro Moreno no início do seu texto estabelece a diferenciação entre conceitos de marginalidade e exclusão, no primeiro tem se a ideia de fronteira, possibilidade de ultrapassar um território, já a exclusão pressupõe

a ideia de uma distância radicalmente separadora, há um fora e um dentro. Contudo, essas separações não dizem respeito ao território propriamente mas a condições de vida, distinguindo superioridade e inferioridade ou seja, trata se de desigualdade.

A narrativa que aponta essa problemática é pronunciada pelos incluídos. O autor aponta que mercado e cidadania são sistemas que articulam quem está fora e quem está dentro, desse modo passasse a compreender que o externo é o excluído e que não há modo de vida possível fora das regras de funcionamento dos incluídos, são fadados a se pertencer, cooptados ou desaparecer.

A história aqui ganha um caráter natural, não sendo percebida como um produto localizado em determinado contexto, mas como inevitável. Esse discurso particular e dominante vem sendo usado como pretexto para o exercício do poder e da dominação do ocidente. Esse determinismo histórico que impõe a sociedade burguesa como modelo desconsidera que o mercado surge, como o conhecemos, junto com esta mesma sociedade. A ordem do mercado surge como mecanismo não intencional das ações humanas.

Do surgimento do mercado como sistema surge também uma lógica operacional que pressupõe crises. As crises são esperadas e desejadas, servindo para manter o próprio sistema, sendo prejudicial apenas para a grande maioria. Assim surge também o discurso de capacitação para inclusão, como uma alternativa a saída da precariedade. Sacraliza-se o sistema e submete a vítima, como se o excluído fosse culpado da própria miséria. Este discurso esconde o ponto crucial do problema: não se trata das condições dos excluídos, mas antes dos agentes de exclusão.

Alejandro Moreno traz seu estudo realizado num bairro venezuelano onde o modo de vida em comunidade aparece fora da compreensão comumente tida dentro dos cânones teóricos até então conhecidos. O autor reinventa metodologias para dar conta de entender as relações envolvidas naquele modo de vida. O eu individual cede lugar ao eu relacional em que o intercâmbio de bens opera de maneira mais solidária.

Nessa comunidade se apresenta uma acumulação comunitária baseada na confiança e sempre distribuída. O investimento que se observa é em grande medida investimento em material humano. Como todas as ações são relacionais os ganhos e as perdas acontecem para todos ao mesmo tempo.

O autor usa o termo *outredad* para entender o outro fora da oposição exclusão – inclusão, como agentes de um mundo externo porém não necessariamente excluído. Os indivíduos observados nesse estudo não se concebem como indivíduos autônomos, mas

em uma relação convivencial. Deste modo, podemos perceber que é possível a coexistência de um modo de vida popular presente nessa comunidade e um modo de vida do mercado moderno atual. O autor nos convida a pensar em uma diversidade convivente e não excludente, em um sistema em que o mercado esteja a serviço do povo e não o sobrepujando.

SEGRERA, Francisco López. Abrir, “Impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região?

O texto se desdobra sobre o legado das ciências sociais uma análise mundial e regional, considerando seu desenvolvimento até o momento atual e suas perspectivas futuras. O autor propõe uma releitura da contribuição das ciências sociais para que se possa vislumbrar novos paradigmas.

Uma das proposições de Segrera é uma crítica ao legado que ele entende ser constituído por três principais axiomas, a saber, o primeiro que diz respeito a Durkheim existem grupos sociais que tem estruturas explicáveis e racionais; o segundo de Marx todos os grupos sociais contém subdivisão dispostas hierarquicamente e em conflito constante; já o terceiro de Weber afirma que os grupos e/ou Estados atuam hegemonicamente gerenciando conflitos, tendo sua autoridade legitimada pelos subgrupos que compõe a base da hierarquia em troca da manutenção da sobrevivência.

Há necessidade de abordar as problemáticas a partir de um viés interdisciplinar como bem percebeu a direção geral da UNESCO que está em consonância em vários aspectos com as proposições de importantes sociólogos visando um enfoque crítico ao eurocentrismo e o desenvolvimento redimensionando das ciências sociais.

Essa tendência dialoga com os esforços para a superação das desigualdades sociais muito presentes na América Latina e no Caribe ou ainda nos países tidos em desenvolvimento, a UNESCO apresenta uma agenda de trabalho que visa apoiar o desenvolvimento das ciências sociais na região desde o final da segunda guerra mundial. Este desenvolvimento se deu perseguindo diferentes paradigmas dentre os quais se pode falar de: capitalismo colonial, “centro-periferia”, “subimperialismo” e por fim o axioma da dependência.

O primeiro refuta a ideia que houve feudalismo nas Américas e sustenta que a existência de um regime ambíguo em vigor e funcionando como gérmen do capitalismo industrial. No que tange a discussão de “centro-periferia” os países periféricos

trabalham em prol do enriquecimento dos países do centro. Já o subimperialismo seria um conceito que diz respeito ao surgimento de potências capitalistas medianas no que tange a divisão internacional do trabalho. O axioma da dependência opera em uma lógica econômica em que há um condicionamento de alguns países em relação a expansão de outros determinando assim o favorecimento ou dificultando que suas próprias economias se desenvolvam.

Pode se dizer que há uma extensa gama de contribuições de autores latino americanos para a compreensão da colocação da região do sistema-mundo capitalista esse pensadores enfrentam os paradigmas eurocêtricos e promovem um discurso que considera as especificidades regionais.

Nesse sentido o autor em tela propõe uma análise das ciências sociais a partir do que entende por *impensar*, conciliando sistemas complexos sem desconsiderar sua autonomia e promovendo uma visão transdisciplinar na aplicação de seus métodos com contribuições da história, da antropologia, da economia, da ciência política, da ciência política, da psicologia e da filosofia.

Em suma, a proposta de Segrera é uma transdisciplinariedade aplicada à pesquisa como desconstrução de paradigmas das ciências sociais demarcando a importância dos estudos latino americanos. Essa aplicação se dá no interior das Universidades, em grupos de pesquisa e compartilhamentos de âmbito internacional.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.

Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina de Aníbal Quijano discute a globalização como resultado de um processo eurocentrismo realizado na América dada a expansão do capitalismo colonial, tem-se um novo modo de poder alicerçado em grande medida por uma ideia de raça. Com o fim do colonialismo como padrão econômico a América teve como legado a colonialidade do poder.

Esta obra é dividida em três blocos principais que norteiam a análise dos reflexos do colonialismo. O primeiro intitulado “A América e o novo padrão de poder mundial” o autor discute as categorias de raça e trabalho como pilares da estrutura colonialista na América; no segundo bloco “ Colonialidade do poder e eurocentrismo” observamos a consolidação do capitalismo com a exploração da América e o despontar de uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento, a experiência histórica é percebida de forma dualista, evolucionista, em cuja naturalização das diferenças repousa sobre uma distorção das mesmas, situando o não europeu como inferior e atrasado. Já no

terceiro bloco “Eurocentrismo e experiência histórica na América Latina” vem abordando a formação do moderno Estado-nação que ocorre na Europa como um processo simultâneo a colonização, a seguir trata das experiências dos Estados Unidos da América e da América Latina traçando diferenças e aproximações, pautados pela diversidade da colonialidade.

Quijano aponta a colonização da América com um primeiro passo pra identidade de modernidade. A colonização se sustentou sobre dois pilares do poder: raça e trabalho. A primeira como principal fundamento para a exploração da segunda.

O Autor aponta a ideia de raça com o sentido usado na modernidade surge como um fenômeno posto como justificativa para as novas relações a partir da colonização. Seu uso tem indicação nitidamente hierárquica, marcando diferenças de identidade entre dominantes e dominados. Raça passa então delimitar as estruturas de poder e o modo de classificar a população naturalizando a dominação européia sobre o restante do mundo.

O capitalismo é apontado por Quijano como processo singular de relações de produção configurado globalmente, fundamentando novos padrões de trabalho e circulação de mercadorias. Essas novas relações associadas a ideia de raça dividiram o trabalho sistematizando racialmente os papéis exercidos. Em suma, tem-se uma divisão racial do trabalho definindo quem gera riqueza e quem a usufrui.

A Europa passa a concentrar as riquezas da América através da escravidão e da exploração do trabalho negros, índios e mestiços e a concentrar o comércio mundial, dominando as rotas marítimas. Esse processo favoreceu o eurocentramento do capital e a dominação de outras populações pelo mundo. Em quase sua totalidade, povos não europeus afetados pela crescente monetização das relações de produção e comércio não recebiam salário, sendo este um privilégio branco.

O controle colonial do trabalho acabou por determinar a articulação geográfica do capitalismo e posteriormente os processos de formação dos modernos Estado-nação tanto na Europa quanto na experiência americana, no caso da América o autor observa que a relação de colonialidade tem perfis distintos entre as dominações hispânicas ou britânicas além de considerar a proporção de brancos e não brancos nesses territórios. A criação de estados independentes em sociedades marcadas pelo colonialismo apresentam um paradoxo destes processos, mas que demonstra o traço que se estende da colonialidade do poder. A questão racial figura como elemento importante nessa trajetória, indicando como a colonialidade do poder atua tendo a raça como um significativo instrumento de dominação.

O debate proposto por Quijano resvala na questão das revoluções ocorridas na América lançando luz sobre os fundamentos desses projetos estarem atrelados a um caráter democrático burguês ou socialista, discutindo as relações entre feudalismo e capitalismo dentre o leque de possibilidades.

Se pudesse apontar um encaminhamento para a descolonização da sociedade, o autor em tela sugeriria uma análise a partir do entendimento da própria identidade, se distanciando do reflexo eurocentrado.