

Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana

Rodrigo Marcos de Jesus
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana

Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana

Rodrigo Marcos de Jesus

Organizador



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488

Filosofia da libertação, latino-americana e africana.
/ organizador, Rodrigo Marcos de Jesus. 1. ed.
(ebook) – Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2026.
186 p.: il. color (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-242-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Os sonhos dos povos da terra e as economias dos comuns.....	13
Andrei Thomaz Oss-Emer	
Da democracia à teocracia: ocaso da política brasileira	33
Daniel Pansarelli	
A revolução em <i>Pedagogia do Oprimido</i>: o caminho para a libertação em Paulo Freire.....	51
Rafael de Oliveira Gonçalves	
Filosofia africana do Antigo Egito: conceitos e alguns pensadores .	69
Nazito Pereira da Costa Júnior	
Garcilaso de la Vega e os pilares da historicidade	97
Joaquim Barbosa dos Santos Júnior	
Uma introdução à análise acerca da violência em Frantz Fanon e Achille Mbembe.....	115
Matheus Sena Asevedo Campanhã	
Globalização do conhecimento: a marginalização em um contexto permeado por internacionalização	137
Raiany Evelin Soares da Silva & Athonia Porfírio Oliveira Lima	
Humanismo Intercultural em Raúl Fonet-Betancourt.....	155
Íris Fátima da Silva Uribe	
Ìyá e senioridade em destaque: categorias sociais iorubás em análise a partir de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí.....	173
Yasmin Alcantara Galvão Pereira	

Apresentação

O XX Encontro Nacional da ANPOF marcou a terceira participação do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana nos encontros da associação. Foram 32 comunicações inscritas, com representantes das cinco regiões do país. A programação do GT foi dividida em 9 mesas, dispostas em 3 dias, com apresentações nos turnos matutino e vespertino. A programação contou ainda com uma mesa em homenagem a Enrique Dussel, grande expoente da Filosofia da Libertação falecido no ano de 2023. Parte desse conjunto de comunicações está aqui disponibilizada em forma de artigos.

Esta publicação é a segunda coletânea de trabalhos do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana. A primeira foi realizada em parceria com o GT Filosofia e Raça, trazendo os trabalhos apresentados no encontro XIX da ANPOF, e pode ser conferida no link: <https://anpof.org.br/wlib/arqs/publicacoes/93.pdf>

A atual coletânea expressa mais uma vez a riqueza de temáticas e problemas abordados desde o Sul do mundo, revelando que a Filosofia da Libertação, a Filosofia Latino-americana e a Filosofia Africana têm ganhado, não sem dificuldades, cada vez mais espaço nos centros acadêmicos.

Rodrigo Marcos de Jesus

Professor de Filosofia da UFMT

Coordenador do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana

Os sonhos dos povos da terra e as economias dos comuns

Andrei Thomaz Oss-Emer¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.01>

1 Introdução

O presente texto fundamenta-se nas leituras de autores contra e pós-coloniais e nos diálogos estabelecidos entre pares, especialmente desde a relação do segundo capítulo de *A vida não é útil*, de Ailton Krenak, intitulado *Sonhos para adiar o fim do mundo* com as epistemologias dos povos da terra (Leff, 2020), tendo em vista o reconhecimento de elementos éticos que nos permitam afirmar que suas culturas, seus corpos-territórios e seus saberes-fazer são a substancialidade do que temos chamado de *bem viver*, e *bem cuidar dos bens comuns*. É um exercício de hermenêutica ecológica situada desde o *sul global*, em diálogo com o pensamento de autores interessados na relação entre o imagético das culturas, as ancestralidades, e as responsabilidades socioambientais para a preservação dos ecossistemas da terra, sintetizadas como *sonhos* possíveis e compartilhados, em vista do *bem viver* de todas as pessoas. Há uma relação direta, no imaginário dos povos da terra, entre os sonhos e a superação, ao menos intencional, dos danos irreparáveis aos territórios, e a interligação se encontra e se fortalece a partir da atenção

¹ Bacharel (2015), Mestre (2018) e Licenciado (2023) em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel. E-mail: andrei.thomazoss@gmail.com

das pessoas às suas próprias ancestralidades e às outras pessoas, ou seja, às relações de parentesco e consanguinidade que inevitavelmente ligam os povos em um território, e também de amizade, convívio e outros modos possíveis de acolhida à diversidade de modos de vida e culturas.

Quando se considera a possibilidade teórico-política de apostar em um *cosmopolitismo* (Wolff, 2018, p. 75) *plurinacional* (Acosta, 2016, p. 155), têm-se um caminho concreto para que existam, coexistam e possam coexistir diferentes povos, visões de mundo e de sociedade, que convivam e reconstruam-se mutuamente amparados por práticas democráticas. É necessário e imprescindível, a partir de uma ética do *bem viver*, desde o que Enrique Leff (2021, p. 81) propõe como *racionalidade ambiental*, reconhecer que as epistemologias originárias resistiram, existiram e, para usar outro neologismo de Leff, *reexistiram*, ou seja, recusaram-se a extinguir-se, e ainda hoje, através do autorreconhecimento, alçam a voz e procuram fazer-se ouvir. Diante do que se tem chamado na literatura científica de *tragédia dos comuns*², os *povos da terra*, têm recorrentemente respondido desde a situação de espoliados e invisibilizados no acesso real aos *bens comuns*. Este complexo fenômeno é a sofisticação dos cercamentos, um processo recorrente aprimorado e potencializado em acumulação primitiva de capital pela revolução verde em seu estágio de tecnologização. A real tragédia reaparece de forma recorrente no mundo sob diversas formas e diferentes modos de *racismo ambiental*, que é a negação às pessoas do direito aos territórios.

Esta reflexão é um convite a considerar os *bens comuns* e refletir sobre seu *valor* desde os imaginários dos *povos da terra* e as suas

² Segundo a ecofeminista Silvia Federici, é possível encontrar uma relação direta entre o tema dos comuns e as causas indígenas: “Ao menos desde que os zapatistas, em 31 de dezembro de 1993, tomaram o zócalo [praça central] de San Cristóbal de las Casas, em Chiapas, para protestar contra a legislação que dissolvia as terras *ejidales* do México, o conceito de ‘comuns’ ganhou popularidade entre a esquerda radical, tanto internacionalmente quanto nos Estados Unidos, e apareceu como ponto de convergência entre anarquistas, marxistas/socialistas, ecologistas e ecofeministas” (Federici, 2019, p. 304).

economias, que são solidárias, populares, civis e *novas economias*, pois trazem a novidade do reconhecimento de virtudes, como a reciprocidade, o cuidado mútuo, a pertença comunitária e a circularidade tão importantes para a identificação e desenvolvimento do princípio da *subsidiariedade*³ (Wolff, 2018, p. 100 e 112), enquanto condição material de vida. O que afirmamos é que a atenção à instituição dos *sonhos em comum*, para a construção e reconstrução de *outros mundos possíveis*, como afirmam as experiências dos Fóruns Sociais Mundiais, é condição para que os valores intersubjetivos das comunidades tenham a liberdade para realizar-se como caminho de consolidação do *bem viver* entre os povos, isso não significa negligenciar os conflitos, mas trabalhar para superá-los.

Amartya Sen, em um livro profundamente filosófico intitulado *Identidade e violência: a ilusão do destino*, analisa a relação entre as identidades e a violência que assola o mundo. Para o autor indiano “muitas questões políticas e sociais contemporâneas giram em torno de alegações conflitantes de identidades díspares que envolvem diferentes grupos”, e reafirma que “a concepção de identidade influencia, de várias maneiras, nossos pensamentos e ações” (Sen, 2015, p. 9). A maior parte dos ódios que ainda povoam as sociedades, e especialmente a política, provêm de contendas antigas e irrefletidas, e uma forma possível para solucionar este problema, ao menos de modo filosófico, é apostar na resolução das ilusões que povoam pensamentos e as identidades fechadas que apregoam um mundo monocromático.

Este artigo considera o debate dos autores indígenas acerca da *instituição dos sonhos*: possibilidades factíveis e *utopias ecopolíticas* para que sejam superados os modelos econômicos e sociais que ainda

³ “Lembramos que o princípio de subsidiariedade, ratificado pelo Tratado de Lisboa como um dos princípios fundamentais da União Europeia, consiste em reservar exclusivamente ao escalão superior [...] o que o escalão inferior [...] efetuará de forma menos eficaz. É como em um Estado, no qual sempre se procura o equilíbrio entre o local, o regional e o global” (Wolff, 2018, p. 100 e 101).

impedem o *bem viver* e o cuidado com os *bens comuns*; e que exigem outro tipo de relação econômica, não aquela formatada pelo mercado. Na escuta das diferentes formas de saber fazer dos *povos da terra* percebe-se que são possíveis outras relações de reciprocidade, confiança, eficiência, subsidiariedade e solidariedade, princípios pragmáticos que não são utopias, mas que podem ser identificados e fortalecidos perante processos escuta, trabalho e autoafirmação, a partir de um caminho em que se envolvam as identidades e diferenças, para além dos conflitos. Há uma *intenção* que subjaz às palavras: a *artesanalidade da paz*, que encontra sentido no *bem viver* desde o princípio da *não-violência*. É possível *tecer* a paz a partir da intercomunicabilidade do cotidiano nos territórios?

2 A instituição dos sonhos e os outros mundos possíveis

Conhecer, reconhecer, aceitar, assumir, ressignificar, são atitudes existenciais em relação às próprias ancestralidades e às ancestralidades das outras pessoas que oportunizam o entrelaçamento de *imaginários em comum* para pensar ações de sustentabilidade da vida no planeta. Os horizontes imagéticos comuns a partir dos quais torna-se possível a construção da solidariedade organizada e frutuosa entre as comunidades motivam mutirões ocasionais e permanentes de cuidado com a vida. Um dos desafios para a reconstrução das comunidades impactadas, seja por projetos colonizadores, pelos danos das mudanças climáticas, por conflitos, ou outras formas de opressão ainda vigentes, como os refugiados de guerra, é recuperar os *sonhos possíveis* para adiar o que povoa o imaginário ocidental: “o fim do mundo” (Krenak, p. 31). É também uma forma de compreender que o mundo já passou e ainda passa por diferentes formas de extermínio de mundos, de modos de viver e habitar a terra, e de espécies, que foram transformadas em ativos financeiros pela “mão do mercado”.

De tempos em tempos, ressurgem no sistema-mundo ocidental pensamentos frutos de categorias escatológicas, causando comoção massiva. Entretanto, quando se considera que o epistemicídio recorrente da colonização cultural e econômica global foi o causador do fim de muitas comunidades camponesas, representadas nos modos de vida e cosmovisões originárias, ratifica-se o ensino que os próprios autores indígenas protagonizam, para o entendimento de que já existiram e seguem existindo muitos finais de mundos, não apenas a obstrução da capacidade de fazer nascer outros mundos possíveis, mas o necrosamento da possibilidade de sonhar novas formas de vida sobre a terra. Quando são uniformizados os modos de vida e se impede as pessoas de sonharem seus mundos possíveis, desde as culturas, etnias e territórios, provoca-se o *epistemicídio* de saberes e sonhos, de relações interpessoais e de uma sustentação intersubjetiva, tanto do imaginário futuro, quanto do imaginário ancestral.

Evitando cair no paroquialismo que tende a argumentar que epistemologicamente um discurso encontra razão apenas dentro de sua própria comunidade moral, pode-se confirmar que os *sonhos*, desde a perspectiva de Krenak, são uma instituição. Porque além de adquirirem sentido desde os elementos territoriais e comunitários, quando transmitidos, os *sonhos* promovem na comunidade, e para além dela, a capacidade de imaginar outras realidades diferentes e melhores das apresentadas até então. Assim, no pensamento de Krenak, ao participarem da *instituição dos sonhos*, os sujeitos performatizam uma educação ética e confiam às novas gerações não somente a possibilidade de sonhar e compartilhar seus sonhos, também de propor outros mundos possíveis e melhores, construídos desde o coletivo. A própria substantividade da ética transmitida através da oralidade dos sonhos indígenas evoca sempre a predisposição de que se cuide dos territórios e dos seres que neles vivem, isso significa uma existência compartilhada não só entre humanos, mas destes com os bens comuns de um território.

Considerando situações de escolha social, pode-se pensar que os sonhos, nos imaginários dos povos, são a *capacidade* de perceber, partilhar e assumir coletivamente novos arranjos civis e novas relações entre as pessoas. O *sonho*, desde uma perspectiva ancestral e originária, precisa ser partilhado e, conseqüentemente, entendido de modo familiar e comunitário, não tem caráter público, porque participa de uma esfera de intimidade que liga famílias e comunidades em sentido mais próximo, intersubjetivo e de imaginários em comum. De acordo com o filósofo Eduardo Oliveira, para quem a linguagem é uma expressão da natureza, “a natureza vem antes do pensamento”, logo o pensamento é uma expressão da natureza na vida dos humanos que habitam-na, porque neste modo de pensar, é o *oikos* quem produz tanto a *existência* quanto os *modos de bem viver*. A territorialidade é, desde as epistemologias negras e originárias, matriz: “a mãe, a dona do mistério da vida” (Oliveira, 2023, p. 33), e a oralidade, enquanto “tecnologia do corpo como transmissão de sentidos” (Oliveira, 2023, p. 34), ao que podemos afirmar que o *saber-fazer dos corpos-territórios* estão intimamente interligados com o que se sabe sobre o território e como são habitados desde uma perspectiva de liberdade:

Quando se consegue fazer, por efeito poético da palavra uma experiência de mundo, ela já não serve como legitimação de opressão; ela passa a ser uma abertura de liberdade. Ela me proporciona a relação com o outro como alteridade não do outro como reflexo da minha identidade - que é todo o problema da colonização. Colonizar é tornar o Outro idêntico ao Eu. Essa a aporia da colonialidade! A linguagem pode ser a expressão de uma experiência e pode ser enclausurada na representação de uma experiência. Na lógica da representação, convém a identidade, o significante, a abertura, o infinito. Então a linguagem pode ser modelizada tanto como experiência criadora de mundos quanto como representação ou mimese de mundos outrora criados (Oliveira, 2023, p. 36 e 37).

O que buscamos é demonstrar como uma fenomenologia hermenêutica e ecopolítica ao *sul global* pode sinalizar, abrir e trilhar

caminhos de ressignificação dos territórios e seus imaginários simbólicos, através da escuta e da valorização das narrativas ancestrais que relacionam os modos de vida com o cuidado do habitar. Isso não só estaria promovendo os objetivos da sustentabilidade da vida, ou propondo um novo modelo de desenvolvimento ou mesmo de um necessário decrescimento econômico, no sentido distributivo do termo, mas promove o urgente e necessário reconhecimento do *bem viver*, e de suas *categorias originárias*, em consonância com o imaginário de todos os povos. Essa polifonia de respostas, é o que desde a metade do século XX tem surgido, através dos movimentos ambientalistas no mundo inteiro, frente aos conflitos decorrentes das diferentes formas *economização* dos territórios e de seus seres através de diferentes formas de monetização dos *bens comuns*. Desse modo, não há como postular a história da humanidade sem considerar a sua relação com os territórios, do mesmo modo que na história dos territórios está incluída a ação humana.

Krenak inicia o capítulo *Sonhos para adiar o fim do mundo* com o pensamento hipótese de Sidarta Ribeiro sobre as pinturas rupestres dos povos ancestrais que viveram em nossos territórios das Américas. Ele pergunta sobre a possibilidade de terem sido mais que registros do cotidiano: serem registro dos *sonhos* daquelas pessoas e comunidades, portanto do seu *imaginário*, para além da dimensão onírica, e incluindo-a. Para Ailton Krenak o *sonho* é uma instituição humana, “que admite sonhadores”, porque em sua originalidade ancestral o sonho possui uma dimensão relacional: sonha-se com as vidas de um território e o sonho é sempre um elemento a ser compartilhado. Ele conta o sonho que um senhor chamado Sibupá lhe contou na Serra do Roncador: “Eu tive um sonho em que o espírito da caça estava muito bravo e dizia que eu era um irresponsável” (Krenak, 2020, p. 35), um sonho que ele chamava os jovens a partilhar, ou seja, a torná-lo intersubjetivo no imaginário da comunidade. A *instituição dos sonhos* fez de Ailton Krenak um sonhador desperto, e sua militância, também através das letras. É um

chamado a outros sonhadores de mundos possíveis a colocar em prática os objetivos que os sonhos despertam em suas existências.

3 Suspender o céu, um convite a mutirões de bem viver

Esta “fresta de entendimento” representa uma ponte que os autores indígenas têm realizado em nossos tempos, que vão desde relatos étnicos, aos espaços da cultura e das redes virtuais, e a narrativas políticas pluralistas e incisivas, como é a proposta de Krenak, que anuncia uma *polifonia* de muitas línguas ao chegar à Academia Brasileira de Letras⁴. A perspectiva de Krenak torna-se uma voz de um já existente e ainda possível *cosmopolitismo plurinacional originário* para o Brasil e para a América Latina, em um contexto de escuta mútua das vozes marginalizadas do *sul global*. É uma proposta que valoriza as redes latino-americanas exatamente porque Krenak conhece as demais realidades indígenas do Brasil, devido aos empenhos da sua atividade na Constituinte de 1988, e como ativista político de mudanças sociopolíticas desde a juventude. Este caminho sustenta-se em coletivo, “andamos em constelação” (Krenak, 2020, p. 39), e é na condição de jovem que ele e outros amigos escutam o pesadelo-sonho de Sibupá, e também os pesadelos de muitos outros pajés do Acre e de Rondônia que lhes diziam: “Vocês precisam tomar cuidado porque o mundo dos brancos está invadindo nossa existência” (Krenak, 2020, p. 36). Na condição de conselheiros, parentes aconselhadores, eles partilhavam daquele imaginário que posteriormente passou a se tornar o imaginário não apenas do aprendente, mas também do ensinante, que passa também a ver, sentir e partilhar o sonho:

⁴ Discurso de posse de Ailton Krenak como primeiro indígena a pertencer à Academia Brasileira de Letras disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ailton-krenak/discurso-de-posse>

Até que comecei a ter os mesmos sonhos premonitórios a olhar as estradas, os tratores e as motosserras chegando; o barulho delas derrubando as grandes árvores, a revolta dos rios. Passei a ouvir os rios falando, ora com raiva, ora ofendidos. Nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso do que chamam natureza. É a ciência daquele pajé, alertando toda uma geração que hoje está com cinquenta, sessenta anos de que seu território ficaria devastado e sem caça, se cumpriu de maneira absolutamente correta (Krenak, 2020, p. 36).

O avanço da fronteira agrícola por sobre os bens comuns da União, os territórios indígenas, foi chancelado por projetos de Estado que desprezaram as vidas dos territórios e a *incomensurabilidade* do valor da *biodiversidade* para os povos da terra (Leff, 2021). A privatização dos bens comuns, e a consequente concentração de terras, dependeu da acumulação de títulos pela legalização da grilagem de terras públicas, ou territórios ancestrais que eram os próprios biomas, e a consequente expulsão e morte de incontáveis famílias que os habitavam. A realização de um ecocídio, alertado no passado a Ailton Krenak pelo pajé Sibupá, na Serra do Roncador, é hoje um fato formado por uma multiplicidade de cenários precedentes que representam impasses jurídicos e políticos para a realização de demarcações, reflorestamento, ou mesmo agricultura ecológica, em muitos territórios do Brasil e da América Latina.

São os povos indígenas quem mais sofreram assassinatos, de acordo com os dados apresentados pelos relatórios Conflitos no Campo Brasil 2023, representando 45,7% dos assassinatos no campo (2024, p. 23), na defesa de seus territórios de vida (Leff, 2023). Os territórios indígenas e os biomas territoriais representam muito mais do que simplesmente extensões geográficas ou recursos naturais, porque são tecidos de reciprocidade entre todos os seres e um conhecimento dos ecossistemas a partir do qual aparece uma nova epistemologia: os bens comuns são parte da família ampliada, a humanidade é “terminal da natureza”. Quando alguém se aproxima das epistemologias originá-

rias, a pessoa é envolvida por todos os seres do território em sua experiência:

Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas por dia para proverem tudo o que precisavam para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho (Krenak, 2020, p. 46).

O *sonho*, nesta perspectiva, molda o cotidiano, dá sentido e propósito a ele, porque faz de cada dia uma jornada com propósito. O *bem viver* é um conceito que sintetiza os diferentes modos de realização da felicidade pública nos territórios e torna-se condição para o que fundamentamos ser uma *ecofilosofia*, enquanto uma fenomenologia hermenêutica da ação econômica e ecológica no cuidado dos *bens comuns*. É aqui que a relação com uma economia dos comuns encontra sentido e significado, especialmente quando se olha para a história da humanidade como as diferentes histórias dos humanos nas vicissitudes de suas odisséias territoriais, trágicas como a da república dos guaranis no sul do Paraguai ou epopeicas, como no caso dos zapatistas do México, que ainda hoje anunciam sinais pacíficos e coletivos de que seus modos de vida ainda “*reexistem*”. Trata-se de uma tarefa coletiva dos povos, e também das instituições, como o exemplo das vozes escutadas durante o XX Encontro da ANPOF em Recife, que fez ressoar outras narrativas e epistemologias, oportunas, necessárias e participantes da urgência de nossa tarefa de pensar o pensamento.

É aqui que as práticas de *economias dos comuns* trazem não apenas novidades, mas também ancestralidades, porque representam uma esperançosa teimosia em *reexistir*, reinventar a existência, recomeçar, refazer-se desde as *ancestralidades matrizes*. As economias que encontram sentido nos bens comuns, sejam aquelas praticadas pelos franciscanos

na fase pré-humanista da Europa, através dos *Montes de Piedade*⁵, sejam aquelas que ainda hoje florescem nas comunidades organizadas em nossos territórios fazem valer sua importância tanto pelo trabalho já realizado, quanto pelo potencial de transformação para os municípios, bairros e vilarejos. É nesse sentido que caminham juntas as tarefas de fundamentar uma *economia dos bens comuns* e uma *ética do bem viver*, porque assim como ecologia e economia têm a *casa comum* como uma palavra em comum, também *ethos*, de ética, no grego, remete à morada dos animais, ou seja, ao abrigo, no qual também as pessoas nos refugiaremos e a partir do qual nos fazemos humanos. Viver a partir do paradigma do *bem viver*, exige de cada pessoa, além de *capacidades* comunicativas e *virtudes civis*, também o *sentimento moral* de considerar outros modos de ser e viver, portanto, epistemologias com vivências distintas a conviver e partilhar ao menos em parte, alguma direção na jornada da existência.

O Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, exige outra economia. Uma economia sustentada naqueles princípios fundacionais desta proposta pós-desenvolvimentista, entre os que destacamos a solidariedade e a sustentabilidade, além da reciprocidade, a complementariedade, a responsabilidade, a integralidade (todos os seres vivos somos necessários ao planeta), a suficiência (e, de alguma maneira, também a eficiência), a diversidade cultural e a identidade, as equidades, e claro, a democracia (Acosta, 2016, p. 176 e 175).

⁵ Sobre o tema vale a obra do economista e filósofo Luigino Bruni, e outros pesquisadores ligados às investigações da *Economia Civil*, da qual as experiências de finanças solidárias, também de sementes, e outras formas de auxílio foram organizadas na forma de “Montes de Piedade”. Sobre o tema é possível também ler o texto *Riscopriamo insieme i Monti frumentari, l'origine dell'economia solidale*, Redescubramos juntos os Montes Frumentários, ou Montes de Trigo, a origem da economia solidária, em: https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/riscopriamo-i-monti-frumentari-lorigine-delleconomia-solidale?fbclid=IwY2xjawHyGXhleHRuA2FlbQIxMQABHbo0ON-BwN56tvpMLtGB4g4MYwm5pY9ZqaY-i367isobOpLOABC2kzAxMPg_aem_SrCsw-CKWn1PddbaSap5_2g

Levando em consideração a argumentação de Alberto Acosta é possível afirmar que os *caminhos de bem viver* são trilhados por pés e mãos de pessoas solidárias, que cotidianamente afirmam ser possível acreditar na esperança de que estes valores sejam considerados nos pequenos mercados reais que seguem interligando territórios. É exatamente por tratar de filosofia que o *bem viver*, em seu conteúdo filosófico, precisa ser mais que uma síntese, e sim a simbiose de diferentes formas de vida e mundos possíveis, porque a vida como um rio flui, argumenta também Amartya Sen, e nessa fluidez também realiza-se o viver. É neste sentido que uma intencionalidade pacífica e criativa subjaz o *bem viver* como um processo de tecer redes de paz, cuidado e responsabilidade. É tanto na dimensão do fluir da natureza, quando na certeza de pertencer a ela que o respeito àqueles lugares e seres, como as plantas, fazem do *bem viver* uma oportunidade de “suspender o céu”, como dizem Krenak e Kopenawa, ou recriar a cada nova oportunidade, algo que se assemelhe aos sonhos mais belos que sonhamos subjetivamente e em coletivo, dormindo e especialmente acordados.

Portanto o *bem viver*, enquanto processo político e também epistêmico, precisa caminhar em sincronia com o que se pesquisa, se diz e se faz no campo da política e da ação social nos territórios. É um paradigma civil que considera a natureza, uma economia fundada sobre outro paradigma, uma *economia vegetal*, como alternativa à economia animal. Uma economia camponesa de base agroecológica rechaçando a mercadologia “do agro pop” e divulgada pelos meios de comunicação, e reafirmando a pertença maior e primeira às identidades múltiplas do campesinato sulamericano. Desde as identidades camponesas dos *povos da terra*, registra-se a recorrência de protagonismos de diversas comunidades que ante a projetos econômicos extrativistas e mineradores são rápidas em denunciar e fazer frente na defesa de seus territórios.

Esses valores fundamentais ao *bem viver*, florescem no que Enrique Leff em sua obra *Ecologia Política* chama de “enigmática quietude

histórica”, ali onde acontece a “reemergência dos sentidos da vida” (Leff, 2021, p. 82). É, portanto, no “temporalizar-se do ser-aí-encarnado”, do “*ser-para-a-vida*”, que realiza-se o *bem viver* enquanto quietude, em sinais de paz social, que é sempre diversa, porque “os direitos comunitários nutrem-se de uma diversidade de sentidos além do ser, ‘de outro modo que ser’”. Diz o economista mexicano, citando Levinas, reafirmando a necessidade de “construir uma nova racionalidade, capaz de *ressignificar* e reabrir os cursos da história” (Leff, 2021, p. 83). São tantos os fatores influentes para as grandes mudanças históricas, e a ciência atua para que possam ser claramente enunciados, muitos deles, no entanto, acontecem de maneira silenciosa e operativa, desde uma *racionalidade ambiental*, ou seja desde outros modos de pensar a racionalidade, fundamentados nos modos de trabalhar da natureza, ou seja desde outro paradigma.

Tal “quietude” encarnada está adquirindo novas vozes, forjando novas identidades, mobilizando novos atores, fertilizando novos saberes, abrindo novos horizontes na história. E isso não é mais que o reencontro de diversas histórias, a hibridação de processos ontológicos diferenciados, dos círculos viciosos de processos de crescimento que se acumulam e transbordam em catástrofes ecológicas, ou a confluência de processos sinérgicos para construir uma produtividade ecotecnológica sustentável; é mais que um processo evolutivo e um uma mudança revolucionária transcendental. Para além das modificações transgênicas da vida e da *economização* da natureza, as novas identidades estão forjando uma mutação histórica na emergência de tempos de vida (Leff, 2021, p. 82).

Levando em consideração os sonhos dos *povos da terra*, suas lutas e construções é possível afirmar que a temporalidade dos *sonhos*, é tecida a partir de outros tempos, compreendidos desde outras epistemologias. De um modo bastante surpreendente, também passei por uma experiência subjetiva antes de apresentar as reflexões iniciais que vieram a formar este texto. Numa das noites de escrita, quando o texto ainda tinha outro título, através das redes sociais pelas quais eu havia

compartilhado o cartaz virtual de uma apresentação, recebi a mensagem de um amigo, o Cacique Kuaray, *mbya guarani*, que nos tornamos amigos na Romaria da Terra de Eldorado do Sul em 2023, contando-me uma experiência do *sonho* em sua vida. Seu pai havia sonhado que ele precisava buscar um *novo lugar*, migrar e formar uma nova *tekoá*, a aldeia, uma casa aumentada, ou seja, encontrar um território dentre tantos, para *bem viver*. Naqueles dias aquela partilha de *sonho* me levou a entender que a *amizade* entre os *povos da terra*, além de ter uma singeleza genuína, pode construir pontes de aproximação entre os que necessitam e os que têm, efetivando políticas públicas que cuidem não só dos *bens comuns*, de valor *incomensurável*, mas das comunidades que dependem deles.

Durante a partilha do sonho do Cacique Kuaray eu lembro que questionei algo sobre questões espaço-temporais daquela sua busca, que é parte da antropologia guarani. Diante disso ele próprio recordou que o tempo é um processo de busca não necessariamente cronológico, e que este processo de decisão é um processo longo. Nos dias seguintes ao diálogo, suas palavras influenciaram meus discernimentos acerca do que pensava ser a participação dos sonhos também para alguém como eu, descendente de gringos em terras ameríndias, ou sobre alguém que quer buscar um lugar no mundo e nasceu apátrida em meio à beleza milenar das culturas territoriais do mundo. A busca da *Terra Sem Mal* - *Yvy Marãey* - lugar de *bem viver*, é a busca não apenas do cacique Kuaray; neste momento ele representa muitos outros jovens camponeses que buscam um lugar para *bem viver* e para exercer os “direitos coletivos aos bens comuns dos povos”. O que pressupõe “um processo de *reimpropriação* da vida que não pode ser resolvido com a lógica unitária do mercado ou com os códigos jurídicos do direito privado” (Leff, 2021, p. 95). São as emergências que urgem desde as periferias do processo globalizatório do mundo, que ali revivem uma ontologia política em defesa da *vida* em sua biodiversidade. No caso do caminhar coletivo dos povos indígenas de *Abya Yala*, a Pátria Grande,

cosmopolita e plurinacional das américas, são conjuntos de sendeiros em constelação, sinalizando, abrindo e retomando caminhos e territórios:

O tempo que forja um futuro sustentável não é só aquela dimensão do tempo inerente a eventos e processos externos e objetivos, mas a temporalidade da vida e a temporalidade existencial dos povos: o tempo constrói a história que dá forma a diferentes mundos de vida; o tempo que toma corpo em identidades que configuram sentidos existenciais, que mobilizam processos sociais e emancipam vontades de mudança; o tempo que impulsiona a configuração de um mundo com novos significados que organizam o material e o simbólico em sua combinação com a organização ecológica e cultural da vida (Leff, 2021, p. 84).

A coragem de recomeçar em tempos difíceis como foram os da pandemia em todo o mundo, ou mesmo das enchentes recorrentes e destruidoras em muitos lugares, das secas, dos conflitos políticos e guerras, demonstra sempre que no horizonte de cada escolha genuinamente humana está o cuidado com a vida e sua diversidade. “A história se abre a uma diversidade de modos de vida, de modos de compreensão do mundo e de racionalidades produtivas, marcadas pelos limites e pelas potencialidades da natureza e pelos sentidos do tempo da vida” (Leff, 2021, p. 84). Os *sonhos dos povos da terra*, de reconstruírem suas economias a partir dos *bens comuns* de seus *saberes-fazer*es e seus *corpos-territórios* são potencialidades de importância fundamental para a consolidação de modos de pensar e *bem viver* que superem os paradigmas da economia e da política que ainda afastam as pessoas de seus direitos básicos aos *bens comuns* da natureza e da cultura. Pensar e propor uma teoria concorde com o processo *autopoiético* da natureza exige considerar tanto o modo como os biomas se constroem, com redes de mútua pertença e comunicação, quanto valorizar os princípios relacionais dos *povos da terra*, que tratam com os seres que formam os *bens comuns* dos ambientes naturais a partir de atitudes que têm sentido na medida em que participam deste *sonho em comum*.

4 Considerações finais

Ao concluir o presente texto, ratifica-se um discernimento apurado sobre o que significa participar ao menos intencionalmente dos *sonhos dos povos* a caminho da consolidação de novas economias, fundamentadas nos *bens comuns*, e como cada pessoa pode vir a participar dessa *práxis*, que se distancia de uma *utopia* pelo fato de que é possível, e já acontece em muitas realidades. Um dia desses, enquanto pensava sobre os conceitos de *sustentabilidade* e *subsidiariedade*, seus contextos, possibilidades e polissemias, olhava o céu, recordava algumas vivências dos caminhos e dos tempos, e pensei no *paraíso*, enquanto meta final, ou menos intencional das ações e hábitos cotidianos. Anotei que o *paraíso*, pra mim é, em termos de paisagem, um arvoredo, um rio correndo livre e límpido, milharal crioulo, com aipim, quintal de frutas, casa de varanda e o *bem viver* entre nós. Não é possível separar, na vida social das pessoas nos territórios, a relação entre a *subsidiariedade* e a *solidariedade*, porque imbricam-se mutuamente de modo que tanto as *pessoas*, no caso da *solidariedade*, quanto os *bens*, no caso das *subsidiariedade*, relacionam-se: uma depende da outra, e especialmente delas dependem a realização da justiça e a resolução das injustiças.

As estratégias possíveis para *tecer* a paz a partir da intercomunicabilidade do cotidiano nos territórios são factíveis desde a criatividade humana, porque é desde os *bens relacionais* que são possíveis as obras da humanidade. Se os imaginários dos *povos da terra* foram capazes de criar formas de vida responsáveis por *bem viver* em harmonia com a natureza durante milênios de história, eles ainda podem nos ensinar uma relação harmoniosa com a *casa comum*, que nos ajude a “suspender o céu” e “adiar o fim do mundo”, como nos sugerem os autores indígenas. Os territórios milenares das florestas tropicais e savanas do mundo todo sempre foram habitados, hoje é possível afirmar que o bioma amazônico é um bioma plantado e constantemente replantado pelas culturas originárias ancestrais. A floresta amazônica é uma bioma

milênar plantado, reverenciado e cuidado pelos *povos da terra*, é portanto um território de vida, assim como tantos outros territórios de comunidades camponesas que representam um habitar que cuida da terra como estratégia não só de subsistência, mas na dimensão do propósito e dos *sonhos* para, além de *adiar o fim do mundo*, *reconstruir e cuidar dos territórios*, no que os próprios movimentos já chamaram de *outros mundos possíveis*.

A tarefa libertadora de uma ecofilosofia é certamente salvar a humanidade do trágico destino que ela própria está traçando para si mesma com o colapso da terra e de seus ecossistemas. Não é possível seguir acreditando no mito do desenvolvimento, é preciso cuidar das pessoas e dos territórios e reconhecer os encontros que a valorizam, é preciso apostar na transformação de consciências e recobrar o tempo da terra, dar-lhe o direito ao descanso, ao cuidado, a outro tipo de relação e portanto de *bem viver*. Esses elementos de mútua pertença e de valorização da vida em *biodiversidade*, caminhos que já vêm sendo traçados em rede pelas redes da *agroecologia* que tanto tem impulsionado o sonhar, propor e construir o *bem viver*. Este caminho, acreditam os povos, é coletivo, semelhante às constelações, ou às árvores imensas da Amazônia e seus rios, que, mesmo que não vejamos, abraçam-se e sustentam-se mutuamente.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- BOFF, Leonardo. *Habitar a Terra: qual o caminho para a fraternidade universal?* Petrópolis: Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2022.
- BRASILEIRO, Eduardo. [org.]. *Realmar a economia: a economia de Francisco e Clara*. São Paulo, Paulus, 2023

- BRUNI, Luigino; SANTORI, Paolo; ZAMAGNI, Stefano. *Lezioni di storia del pensiero economico: un percorso dall'antichità al Novecento*. Roma, Città Nuova, 2021. (Tradução nossa)
- BRUNI, Luigino; SANTORI, Paolo; ZAMAGNI, Stefano. *Economia vegetale: Cosa poteva essere il capitalismo se avesse imparato dalle piante e cosa dovrebbe diventare nell'era dei beni comuni*. Sansepolcro, Aboca, 2024.
- Conflitos no campo Brasil 2023*. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, Goiânia, CPT Nacional, 2024.
- DIAS, Alexandre Pessoa. [et al]. *Dicionário de Agroecologia e Educação*. São Paulo: Expressão Popular : Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2021.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: Na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às Bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022. [Recurso eletrônico]
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei; Prefácio de Angela Davis; posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo, Ubu Editora, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver* [recurso eletrônico]. Organização de Bruno Maia. Rio de Janeiro, Conexão, 2020.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

- LEFF, Enrique. *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Tradução de Jorge Calvimontes. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2021.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Tradução de Maurício Waldman. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica, biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. 7ª reimpressão. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- OLIVEIRA, Eduardo; SANTOS, Rita S. S. *Poética da natureza*. Salvador, Segundo Selo, 2023.
- SEN, Amartya Kumar. *Identidade e violência: a ilusão do destino* / Amartya Sen; tradução José Antônio Arantes. – 1. Ed. – São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2015.
- VERÁ, José. *Nhemombaraete Reki Rã'i: fortalecendo a sabedoria*. Ilustrações do autor e tradução de Francisco Moreira Alves e Gerônimo Morinico Franco. Maquiné, RS, Riacho, 2021.
- WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. Traduzido por Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Da democracia à teocracia: ocaso da política brasileira

Daniel Pansarelli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.02>

1 Introdução

Desde a infância, vivida no seio de uma família operária, de classe média e católica, ouvi com certo orgulho a afirmação de ser o Brasil o maior país católico do mundo. Tomavam o cuidado de especificar a fé católica dentre as demais confissões cristãs, pois havia – e há – país com maior número de cristãos não-católicos, reunindo nesse grupo as religiões protestantes mais tradicionais e também aquelas vulgarmente denominadas *evangélicas*, sejam elas pentecostais, neopentecostais ou de outras subcategorias.

Parte significativa da sociedade brasileira que se autodeclara católica é constituída de uma maneira bastante peculiar. Não deixa de ser uma curiosidade que ressoa no Brasil, embora não seja exclusivamente nossa, a existência de uma ampla categoria de *católicos não-praticantes*. Algo que talvez contradiga Sartre, visto que, ao menos nesse caso, a existência *não* precede a essência (1973, p. 11). São milhões de pessoas que nasceram e foram criadas em famílias de tradição católica *lato*

¹ Professor no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC). Filósofo, doutor em Educação pela USP. Membro do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana e também do GT Ética da Cidadania, ambos da ANPOF. E-mail: daniel.pansarelli@ufabc.edu.br

sensu, mas que não praticam a religião em seu cotidiano. Não dedicam hora ou horas de oração regular, não se engajam nas pautas cíclicas da religião, não dedicam sequer uma ida semanal à missa dominical ou de qualquer outro dia. Dizem-se católicos, mais por hábito do que por prática. Não raro, somam à sua mística pessoal práticas de outras religiões diversas: vestem intencionalmente as cores de orixás em determinados dias, realizam *simpatias* pagãs ou de outras fontes de *magias*, dão o primeiro gole da bebida *pro santo*, tratam problemas de saúde de menor gravidade com o álcool em que ficam embebidas as ervas da pajelança, consagram o daime etc. Mas não abrem mão de sua auto identificação como cristãos, mais especificamente católicos. São aquelas e aqueles a quem, com brilhantismo, o cantor e compositor Chico César chamou de *catolaicos* (1995).

Essa possibilidade curiosa, excêntrica, de *ser sem estar sendo* católico – outra forma de expressar a condição de católico não-praticante – é uma das condições para que se mantenha um contingente tão grande de brasileiras e brasileiros ainda afiliados a essa denominação religiosa. Se houvesse uma condição restritiva para se manter afiliado à religião, por exemplo, a obrigação de comparecer ao culto semanal ou mensal ou, quiçá, ao menos uma vez ao ano, certamente o número de excomungados seria maior que o número de católicos. Mas não é esse o caso. Não interessa ao contingente católico não-praticante o desconforto de precisar se religar com alguma dimensão do sagrado e da comunidade; e não interessa à igreja católica a diminuição abrupta do seu número de fiéis, o que resultaria na diminuição de seu poder político e econômico.

Não é estranho o fato desse enorme contingente de católicos não-praticantes, de *catolaicos*, desconhecer a história de sua igreja e, principalmente, a história dos feitos políticos de sua igreja nas culturas e nos povos. Ausente dos espaços de prática da sua religião, seja a igreja, sejam as comunidades a ela afiliadas, o *catolaico* pode até conhecer as doutrinas de sua religião quanto aos assuntos mais polêmicos,

mediáticos, tais como o casamento entre pessoas que não se enquadrem no padrão hétero-cis-normativo ou como o direito ao aborto, mas desconhecem as doutrinas quanto a assuntos mais complexos e, principalmente, desconhecem os métodos utilizados por sua religião para exercer influência política na história passada e presente.

Tal como eu ouvia na infância, são pessoas e famílias que se limitam a repetir, orgulhosos, que o Brasil é o maior país católico do mundo, sem se interessar em saber sobre quais os meios que sua igreja utilizou para transformar-nos em um povo de maioria católica e sem refletir o que isso significa para o futuro da sociedade brasileira.

O presente capítulo tem o objetivo de contribuir com essa reflexão desde uma perspectiva filosófica, mais especificamente da filosofia política praticada no contexto peculiar brasileiro e latino-americano. Primeiro, vamos analisar alguns elementos que caracterizam a transformação violenta do Brasil em um país cristão, católico, nos séculos de colonização e neocolonização. Em seguida, tomando como referência dados estatísticos da constituição da população brasileira, verificaremos a mudança brusca e recente, nas últimas décadas, do perfil de cristãos no Brasil, buscando compreender o que isso significa politicamente para o desenvolvimento próximo do país. Espero, com essas reflexões, fomentar questões que, a meu ver, por honestidade ética, deveriam ser levantadas e debatidas pelos próprios cristãos, num exercício do uso público da razão – para fazer uma referência ao protestante Kant (s/d, p. 3).

2 A produção violenta do maior país católico do mundo

A cristianização do Brasil foi a maior violência já praticada na história do país e, dentre os cristãos, historicamente foram os católicos os mais violentos. Nem o massacre de Canudos ou a ditadura cívico-militar instaurada em 1964 causaram violência sequer comparável com

a introdução, expansão e consolidação do cristianismo, por meio do catolicismo, no Brasil.

É sabido que falarmos em *descobrimento* do Brasil é um equívoco intencional, produzido historicamente como parte da dominação colonial. É uma falácia em todos os sentidos. Além de já ser amplamente conhecido pelos muitos povos nativos, os próprios portugueses sabiam com antecedência de anos acerca da existência da terra a ser ‘descoberta’.

Em 1492 a esquadra espanhola chegou ao que hoje identificamos como América Central. Não sabiam, ainda, que era um novo continente, acreditavam estar em alguma porção remota do Oriente. Mas sabiam, isso sim, estar em uma imensa porção de terra, com amplas riquezas, cujos povos não se comunicavam com o *mundo* eurasiático, até então conhecido por eles, nem tampouco haviam sido por aquele mundo colonizados. Sabiam, assim, que estavam diante de um território potencialmente colonizável. Sabiam também que era um território maior que a própria Europa e, diferentemente da Europa, com fartíssimas riquezas naturais². Para eles, europeus, nesse momento, houve algum grau de *descoberta* propriamente dita³, a qual se tornou muito mais significativa quando, apenas em 1504, Américo Vespúcio classificou as terras encontradas como um novo continente, fato que viria a ser confirmado apenas em 1513, quando o navegador Vasco Nuñez de Balboa atravessou por terra a América Central, chegando ao Oceano Pacífico.

O início da invasão europeia ao Brasil ocorreu apenas em 1500, quando já era de amplo conhecimento a existência das terras a colonizar. Mas a primeira violência dos católicos contra o Brasil e seu povo ocorreu sete anos antes disso. Foi em 4 de maio de 1493 que o então

² Sobre isso, ver os relatos de Bartolomé de Las Casas, em sua *Brevíssima história da destruição das Índias*.

³ Importante observar que o sentido estrito de *descoberta* se aplica restritivamente aos europeus, visto que os chineses já haviam encontrado a costa oeste do continente americano muito antes. Sobre isso, ver, por exemplo, a Introdução à obra *Ética da libertação*, de Enrique Dussel.

papa Alexandre VI divulgava a *Bula Inter Coetera*, documento que continha uma estratégia, um objetivo e uma garantia que seriam decisivos para a história do nosso país – que ainda seria descoberto. A estratégia se resumia a determinar que as terras novas, *descobertas e ainda a descobrir*, fossem de posse exclusiva dos reis de Espanha e de Portugal, e de seus respectivos sucessores, determinando a esses reinados que colonizassem o *novo mundo*, apropriando-se da riqueza e da força de trabalho aqui encontradas (entenda-se: autorizando a escravização); ou seja, como pagamento ao cumprimento da obrigação de colonização, determinada pelo papa, as coroas espanhola e portuguesa poderiam se apropriar daquilo que lhes aprouvesse, fossem bens materiais, propriedades ou pessoas. O objetivo, explícito no texto papal, era a implantação da fé católica nas novas terras; a expressão utilizada pelo papa para cravar esse objetivo é o verbo *reduzir*, determinando que todas as nações aqui encontradas fossem *reduzidas* à fé católica. Por fim, a garantia era o poder bélico e ideológico da própria igreja católica, uma vez que fica registrado na *Bula* que aqueles que se colocassem contra a determinação papal estariam desrespeitando uma ordem da igreja e por ela seriam confrontados.

O papa Alexandre VI, cujo verdadeiro nome era Rodrigo de Borja – mais conhecido por sua expressão italiana, Rodrigo Borgia – era espanhol, nascido em 1431 e tendo se tornado papa em agosto de 1492. Vale ressaltar o quanto era raro, à época, a nomeação de um papa que não fosse italiano, uma vez que o colégio de cardeais, os eleitores, era majoritariamente composto pelos representantes das principais famílias italianas. Em sua eleição, derrotou Ascanio Sforza, representante do Ducado de Milão, uma das principais potências italianas da época.

Ele era o *papa de Maquiavel*. Trata-se do papa a quem Maquiavel se refere mais enfaticamente no capítulo em que trata “Dos principados eclesiais”, em sua obra *O príncipe*, exaltando a grande competência de Alexandre VI ao usar seu título religioso para conseguir vantagens na aceitação dos súditos de seu próprio principado, bem como para

conseguir vantagens nas relações com outras nações potentes daquela Europa da passagem do século XV para o XVI. Maquiavel também o exaltava como um competente governante de seu próprio principado, usando com habilidade o poder bélico e político, reunindo praticamente todas as competências que o filósofo reputava desejáveis a um governante tirano, a um príncipe. Não seria exagero dizer que, se é verdade que a expressão pejorativa ‘maquiavélico’ (a qual, em meu entendimento, não se deve aplicar ao próprio Maquiavel) funda-se no conjunto de artimanhas políticas que Maquiavel descreve como disponíveis a um príncipe para alcançar e se manter no poder em um regime monárquico, Alexandre VI foi a expressão mais completa de um governante maquiavélico em seu tempo.

Foi esse o papa que determinou a imposição violenta no Brasil do cristianismo, por meio exclusivo do catolicismo. Em sua *Bula Inter Coetera* de 1493 ele expressa, como indiquei acima, sua estratégia, seu objetivo e sua condição de avalista. Vejamos, primeiro, a estratégia, de determinar aos reis católicos de Espanha e Portugal que colonizassem as terras, dando-lhes, como pagamento, o direito de se apropriarem de tudo quanto encontrassem:

...todas as ilhas e terras firmes, achadas e por achar, descobertas ou por descobrir [...] que não tenham sido possuídas atualmente por outro rei ou príncipe cristão [...] – A vós e a vossos herdeiros e sucessores pela autoridade de Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do Vacariato de Jesus Cristo, o qual exercemos na Terra, para sempre, no teor das presentes, vô-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e omnímodo poder, autoridade e jurisdição. (*Bula Inter Coetera*, §6º).

Para que não houvesse dúvidas sobre a amplitude da concessão que era então dada aos reis ibéricos, explicitando que abrangia

inclusive o direito sobre as pessoas, os habitantes nativos das *novas terras*, Alexandre VI determina:

Por onde, considerado diligentemente tudo e sobretudo a exaltação de dilatação da fé católica (consoante convém a Reis e Príncipes católicos), conforme o costume dos reis vossos antepassados de ilustre memória, determinastes sujeitar a vós, por favor da divina clemência, as terras firme e ilhas sobreditas, e os *moradores e habitantes* delas, e de reduzi-los à fé católica. (Bula *Inter Coetera*, §4º, grifos meus).

O objetivo já estava indicado no parágrafo citado acima, qual seja, *reduzir os moradores e habitantes* à fé católica. Impressiona a força e a precisão da determinação papal. Primeiro, que todas as fés possíveis fossem reduzidas a uma única. Ou ainda, sob outra perspectiva, que a população encontrada fosse reduzida apenas àqueles e àquelas que aceitassem a fé católica, eliminando-se os demais. De fato, o parágrafo inaugural da *Bula Inter Coetera* informa claramente o objetivo e o alcance da ordem papal:

[...] entre as outras obras bem aceites à divina Majestade, e pelo nosso coração desejadas, existe sobretudo esta: que seja exaltada principalmente na nossa época, e em toda a parte se espalhe e se dilate a fé católica e a religião cristã, se cuide da salvação das almas, *se abatam* as nações bárbaras e *sejam reduzidas* à mesma fé. (Bula *Inter Coetera*, §1º, grifos meus)

Abater as nações bárbaras e *reduzi-las* à mesma fé, essa é a ordem.

Por fim a garantia ao direito concedido aos reis de Espanha e Portugal era dada com todo o peso opressor do poder bélico e ideológico da igreja católica. Em tom de ameaça direta, a *Bula* registra: “a nenhum homem seja lícito infringir esta página da nossa recomendação, exortação, requisição, doação, concessão, entrega, constituição, deputação, decreto, mandato, proibição e vontade, ou opor-se-lhe, com ousadia temerária” (§11).

É preciso lembrar que estamos tratando de um tempo em que o direito internacional apenas começava a ser elaborado, não havia uma doutrina consolidada das relações entre os povos. Não havia nem o esboço de um órgão de mediação internacional ou algo que cumprisse aproximadamente esse papel. E um tempo em que os europeus ainda não tinham sequer iniciado o debate que travariam décadas depois, e que apenas em meados do século XVI levaria os espanhóis a reconhecerem como humanos os povos nativos aqui encontrados. Os portugueses, por seu turno, demorariam ainda outras décadas até reconhecerem, forçosamente, a condição humana dos indígenas, o que prolongou por muito mais tempo, no Brasil, a vigência da ordem violenta do santo padre: abater e reduzir.

Esse foi o *pecado original* que iniciou a construção do maior país católico do mundo. A força das armas pesou mais que a *vontade de deus*⁴.

2.1 Da violência das armas à dominação ideológica

Ao mesmo tempo em que se realizava o início da imposição violenta do catolicismo no Brasil, a igreja estruturava, sempre a partir da Europa, o seu sistema educacional que responderia pela colonização ideológica de todo o Ocidente. Não deixa de ser surpreendente a capacidade dos católicos, por meio da Companhia de Jesus, de estabelecer um modelo educacional único, implantado em todos os seus colégios na Europa e nos territórios colonizados, garantindo certa unidade na construção de um pensamento mono-epistêmico – ou, com desdobramento, epistemicida. O *Ratio Studiorum* era uma espécie de coletânea

⁴ No livro *Filosofia latino-americana* trato mais longamente deste assunto, demonstrando que as determinações de Alexandre VI tinham também como objetivo impedir que chegasse ao *novo mundo* as religiões cristãs não-católicas, as quais começavam a se estruturar em países europeus e, como é sabido, espalharam-se posteriormente para a América do Norte. No tocante à América Latina, a estratégia violenta do papa foi plenamente bem sucedida. O que impediu a dominação católica na América do Norte foi apenas a incapacidade de Espanha e Portugal de colonizarem também aquele quadrante do mundo.

de práticas educacionais consideradas bem-sucedidas pelos jesuítas, inicialmente reunindo experiências observadas em colégios europeus (versão compilada em 1551 por Jeronimo Nadal), às quais foram acrescentadas as práticas experimentadas nos próprios colégios jesuítas (inclusive o Colégio Romano, do qual o mesmo Nadal fora reitor). Já em 1584, o documento começa a ganhar força de modelo único, visando à uniformização da educação jesuíta em todo o mundo. Assim, embora a versão definitiva do *Ratio* tenha se tornado lei jesuíta apenas em 1599, o documento já era o único referencial educacional da Companhia de Jesus desde o início da colonização do Brasil⁵.

O *Ratio* foi um instrumento fundamental para implantação daquilo que Enrique Dussel definiu como sendo a *segunda modernidade*: o momento em que os Europeus passaram a colonizar a América Latina não apenas para pilhar as riquezas encontradas como forma de ‘pagar suas próprias contas’, mas também para estabelecer um projeto de futuro que desse sustentação à superioridade continental que acabavam de adquirir, justamente com o início da colonização. Passou-se da violência tática para a violência estratégica e continuada, e como não é sustentável manter a violência continuada por longos períodos por meio das armas, era necessário um componente ideológico que garantisse a submissão latino-americana. Desde a perspectiva de uma epistemologia política, Dussel definiu esse processo como sendo a simplificação por racionalização do mundo da vida. Trata-se de uma “falácia reducionista”, que se realiza por meio de uma “abstração (favorecendo o *quantum* em detrimento da *qualitas*), que deixa de fora muitas variáveis válidas (variáveis culturais, antropológicas, éticas, políticas, religiosas)” (Dussel, 2006, p. 59). Era preciso simplificar: abater toda a diversidade e reduzi-la à forma subdesenvolvida da civilização europeia.

⁵ Tratei mais especificamente sobre este assunto no capítulo “Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil”, publicado na obra *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana*.

Os muitos *ethoi* existentes foram reduzidos a uma subvariante do *ethos* europeu. As muitas *epistemes* produzidas foram reduzidas à razão instrumental moderna europeia. As muitas religiões, com suas inúmeras divindades, foram reduzidas ao cristianismo com seu deus único. E o sistema educacional jesuíta foi o instrumento utilizado pela igreja por mais de duzentos anos para esse fim. A educação jesuíta se espalhou pelo país como modelo único que vigeu desde a implantação do primeiro Colégio, em 1551, até chegarem aqui os efeitos da reforma educacional do Marquês de Pombal, de 1759. Durante esse longo período, permaneceram em uso os meios definidos por Alexandre VI. A educação reduzia ao catolicismo e a inquisição abatia a quem não se submetia. Até o fim da inquisição no Brasil, ocorrida em período incrivelmente tardio, no ano de 1821, quando o Tribunal do Santo Ofício foi extinto em Portugal, ao menos 1819 habitantes do Brasil foram julgados por atentados contra os preceitos católicos⁶.

Essa foi a gênese da implantação violenta do cristianismo no Brasil, ocorrida por meio do catolicismo, como o ato de maior violência verificado em nossa história. Nenhuma outra ação violenta foi responsável por tanta destruição de vidas e de culturas em nosso país. E nenhuma outra ação violenta teve tão longa duração por aqui.

3 Novos perfis do velho cristianismo

Desde as últimas décadas do século passado, muitos *catolaicos* do maior país católico do mundo têm sentido um desconforto demográfico quanto ao tema da religiosidade do povo brasileiro. Não se trata de desconforto com a presença das religiões de matriz africana, que foram historicamente reprimidas, embranquecidas e socialmente controladas como parte das políticas do Estado Novo, tornando-se *inofensivas* à civilidade eurocêntrica ultramarina (ainda que tenham voltado a ser

⁶ Sobre este assunto, ver o livro *Inquisição: rol de culpados*, de Anita Novinsky.

alvo de intolerância religiosa e de crimes de ódio nos últimos anos). Refiro-me ao desconforto com a mudança de perfil da própria comunidade cristã no país.

Uma aparente mudança brusca no perfil religioso do povo brasileiro pode ser verificada nos últimos 50 anos. Se em 1970 os católicos somavam 91,8% da população brasileira, em 2010 já eram apenas 64,6%. No mesmo período, a população evangélica passava de 5,2% para 22,2%, segundo dados do IBGE. Já em 2020, a quantidade de evangélicos alcançava 31%, impulsionada, tal como nas décadas anteriores, pela expansão de um modelo cristão fundamentalista neopentecostal. Mas parece necessário olhar em perspectiva essa aparente mudança – estou frisando a expressão *aparente* –, considerando o conjunto da história do cristianismo no Brasil.

O perfil católico forçosamente, violentamente, implantado no Brasil foi quase sempre fundamentalista, seja durante os 258 anos que durou oficialmente a inquisição, seja no papel protagonista desempenhado para a realização da *Marcha da família com Deus pela liberdade*, às vésperas e em apoio ao golpe que instaurou a ditadura cívico-militar em 1964 – apenas para dar dois exemplos de períodos históricos distintos. É verdade que uma parcela minoritária (mas muito produtiva) dos católicos adotou postura política progressista e democrática, a partir do movimento denominado Teologia da Esperança, originado na Alemanha, e, sobretudo, com a constituição do movimento latino-americano da Teologia da Libertação, que se posicionou contra a pobreza continental e contra os regimes ditatoriais que a própria igreja católica ajudou a construir. Não se pode negar o papel de formação política progressista realizada no Brasil pelas comunidades eclesiais de base, bem como pelas pastorais ligadas aos setores de maior vulnerabilidade social. Mas, em perspectiva histórica, é profundamente equivocado considerar que a Teologia da Libertação, as comunidades de base e pastorais sejam representativas do conjunto da igreja católica no Brasil. Muito menos, no mundo.

Talvez a mudança mais significativa tenha ocorrido no perfil do conjunto de cidadãos católicos brasileiros, e não no perfil geral dos participantes do cristianismo. E essa mudança no perfil católico brasileiro deve muito pouco às forças progressistas internas da igreja. A maior fonte dessa mudança é a junção de dois elementos distintos: por um lado, a permissividade da própria igreja, que tolera culturalmente sem restrições a figura do católico não-praticante, o *catolaico*, que não acompanha, não conhece e não participa de sua comunidade religiosa, não sendo, portanto, por ela influenciado. Por outro lado, o contexto nacional e global atual, que politicamente é neoliberal e epistemologicamente é pós-moderno – ambos os movimentos que favorecem o individualismo do *pode tudo*, a permissividade, a satisfação dos desejos pessoais acima de quaisquer outros valores.

Por seu turno, essa mudança no perfil da comunidade católica, com sua imensa maioria *catolaica*, deixou um hiato, uma ausência de referência para aquela comunidade cristã acostumada ao modelo opressivo implantado no país pela própria igreja católica, historicamente habituada ao *reduzir e abater*, à inquisição e à subserviência de rebanho. Parece ser esse o espaço de crescimento das denominações evangélicas neopentecostais e fundamentalistas, o que não causa nenhum tipo de espanto, se analisamos a questão sob perspectiva histórica. Não parece estranho à nossa história que denominações religiosas estejam formando seus próprios exércitos⁷. Não parece estranho à nossa história que igrejas estejam se associando às milícias – uma espécie de *bandeirantes contemporâneos*. Ainda que ambos os fatos sejam

⁷ Apenas a título de exemplificação, ver, por exemplo, a reportagem *Igreja universal cria seu exército particular com “recrutamento” de PMs*, de Plínio Teodoro, disponível no sítio do do Instituto Humanitas Unisinos: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/595731-o-dilema-petista>; ou, ainda, a reportagem *“Exército” da Universal preocupa religiões afro-brasileiras*, assinada e publicada pela Carta Capital: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/exercito-da-igreja-universal-preocupa-religioes-afro-brasileiras-449/>. Acessos em 30/01/2025.

politicamente corruptos e eticamente condenáveis, não são estranhos à nossa história.

3.1 Religião e política juntas como regra histórica

Missionários católicos, capitães hereditários e bandeirantes cuidaram da colonização do Brasil, moldando com sucesso em nosso país um *ethos* subserviente de rebanho, subdesenvolvido e com um desejo inexplicável por alcançar, dentre todos os modelos possíveis, aquele padrão da civilidade eurocêntrica. A religião arrebanhando os povos, a economia constituindo um misto aglutinado de escravismo e feudalismo – reunindo o que havia de pior na formulação europeia dos dois modos de produção – e as bandeiras realizando o trabalho sujo de abater e reduzir fisicamente as pessoas.

Vejo com curiosidade filosófica as pessoas no Brasil contemporâneo estranhando a reunião em bloco político, no Congresso Nacional, das chamadas bancadas da bala, do boi e da bíblia. Não há absolutamente nenhuma novidade na coligação destes três poderosos agrupamentos políticos⁸ na realidade brasileira. Bandeirantes, capitães hereditários e missionários cristãos inauguraram esse modelo ainda no primeiro século da invasão portuguesa. Os atores atuais representam aproximadamente os mesmos papéis políticos, apenas atualizando sua caracterização: são agentes formados nas forças militares ou de segurança do Estado, representantes da potência econômica que é o agro-negócio brasileiro e pastores cristãos, em sua maioria de confissões não católicas que, sem nenhuma surpresa, se reúnem com facilidade por dois motivos muito práticos – ambos igualmente válidos ao longo de toda a história: ideológica e politicamente são três setores

⁸ Dados disponibilizados no sítio do Congresso Nacional indicam que a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional reúne 218 deputados e 26 senadores; a Frente Parlamentar da Segurança Pública conta com 256 deputados; e a Frente Parlamentar da Agropecuária - FPA é composta por 302 deputados e 50 senadores. Dados disponíveis em: <https://www.camara.leg.br/deputados/frentes-parlamentares>, acesso em 30/01/2025.

conservadores, ou seja, representam aquelas e aqueles que buscam um modelo de estado que permita *conservar o status quo*, seja porque são os detentores da riqueza e do poder, seja porque já estão suficientemente arrebanhados em sua subserviência para preferir a segurança da miséria atual à possibilidade do incerto que viria com uma mudança. E o outro motivo é estritamente econômico: todos têm sua riqueza e seu poder potencializados com um modelo liberal ou neoliberal de economia e de estado.

A novidade não está na coligação destas três forças políticas históricas e conservadoras, que sempre estiveram unidas – ainda que por vezes em tensão – na história do Brasil. A novidade está na potencialização ocasionada por essa coligação estar ocorrendo, atualmente, em um regime republicano e democrático com forte apego ao formalismo.

O modelo republicano oferece mais potência à organização de um estado. Não por acaso, das 20 maiores economias do mundo, 19 organizam sua política em torno ao modelo republicano⁹ – seja como repúblicas, de fato, seja como monarquias parlamentaristas ou republicanas, em que a figura do rei não representa a figura do chefe de governo. Ora, no cenário político que vive o Ocidente neste primeiro quarto do século XXI, que inclui relativa estabilidade nas relações internacionais – em que pese a ocorrência de guerras ou golpes de estado pontuais, o cenário geral é razoavelmente estável – a capacidade de organização gerada pelo modelo republicano dos países, somado à potencialidade capitalista da economia globalizada, torna exponencial o poder deste grande conglomerado político conservador de pastores, fazendeiros e justiceiros. Essa é a novidade que nos coloca, no caso brasileiro, a poucos passos de uma teocracia fascista.

⁹ Segundo dados do Banco Mundial do final de 2024, entre as 20 maiores economias do mundo apenas a Arábia Saudita adota um regime de governo monárquico absoluto, ocupando a décima nona posição no ranking.

4 Considerações finais

Nos últimos anos, no cenário político brasileiro, tem gerado sensível repercussão negativa a ampla expansão da presença de líderes religiosos em atuação política institucional, partidária e de governos. São líderes que participam da formação política de seu eleitorado – conservador e fundamentalista – e depois a defendem na construção dos rumos da política nacional. Constituem aquilo que ficou popularmente conhecido como bancada da bíblia no Congresso Nacional e que, ao lado das bancadas do boi e da bala, leva para a prática política brasileira valores ancorados em uma espécie de filosofia política condizente ao modo de produção feudal – que historicamente, no caso brasileiro, fundiu-se como o modo escravagista, aproveitando o que havia de pior em ambos.

Ao mesmo tempo em que parte da população manifesta preocupação com esse aparelhamento religioso do estado que, em tese, deveria ser laico, a defesa dos valores cristãos permanece intocada. Constitui nosso povo uma espécie de orgulho cristão, oriundo do catolicismo inicialmente implantado no Brasil e que posteriormente se espalhou pelas demais confissões da mesma matriz.

Mas ambos os fatos estão diretamente conectados.

A implantação do cristianismo no Brasil, por meio do catolicismo, foi a pior e mais longa violência histórica vivida por nós. Mais do que salvação, mais do que qualquer outra coisa, os cristãos trouxeram morte, violência e pilhagem. Condenaram o país ao subdesenvolvimento e seu povo a um *ethos* subserviente de rebanho. Ou se tem orgulho disso e se exalta a força política das bancadas da bíblia, do boi e da bala, que atravessa os séculos e chega até hoje com notável influência no cenário político nacional do século XXI; ou se critica a violência histórica permanente e ininterrupta que acompanha o cristianismo em seu desenvolvimento no Estado brasileiro. Ou uma coisa, ou outra. Não é possível caminhar com ambas sem perder a coerência.

Mas o fato histórico novo é a multiplicação exponencial da potencialidade deste grupo político conservador nas condições da sociedade contemporânea, em que se verificam uma estabilidade política internacional poucas vezes experimentada pelo Ocidente desde o início da Modernidade; uma organização comercial e capitalista global, potencializando a economia do enriquecimento seletivo; e os meios de comunicação atomizados e de massa que, combinados, atuam na (de)formação dos cidadãos, seja no âmbito da comunicação mais oficial veiculada pela grande mídia, seja no âmbito da *conversa de pé de ouvido* que as mídias sociais permitem, difundindo verdades juntamente com falatórios, transformando pouco em conhecimento, mas influenciando muito na formação política da população.

A interpretação da realidade, pautada em uma filosofia política produzida desde a experiência histórica brasileira passada e presente, aponta que estamos caminhando a passos largos na construção de um *estado teocrático de direito*. Uma construção amplamente respaldada por cristãos, sejam eles evangélicos, católicos ou *catolaicos*, que amparados pela expressão subserviente de seu *ethos* arrebanhado, contentam-se com a roupagem republicana e com a formalidade democrática legal, tomando-as como elementos suficientes para justificar que *as coisas são assim mesmo*.

Referências

- BULA *INTER COETERA* de 4 de maio de 1493, por Alexandre VI. IN: GARCIA, E. V. (org.). *Diplomacia brasileira e política externa: documentos históricos 1493-2008*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- CHICO CÉSAR. *A prosa impúpura do Caicó*. São Paulo: Galeão: 1995. Álbum *Aos vivos* (2:45).
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 6.ed. Madrid: Ed. Trotta, 2006.

- KANT, I. *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*. Trad. L. P. Rouanet. Mimeo, s/d.
- LAS CASAS, B. *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Obis, 1986.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NOVINSKY, A. *Inquisição: o rol de culpados*. Rio de Janeiro: Expressão Editorial: 1992.
- PANSARELLI, D. *Filosofia latino-americana: a partir de Enrique Dussel*. Santo André: EdUFABC, 2015.
- PANSARELLI, D. “Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil”. In: FEITOSA, E.; FREITAS, L. *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana: ética e cidadania em contextos de crise*. Santa Rita/PB: SEDIC, 2018.
- RATIO ATQUE INSITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU (1586, 1591, 1599). Roma: Institutum Historicum Societatis IESU, 1986.
- SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. V. Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Col. Os pensadores.

A revolução em *Pedagogia do Oprimido*: o caminho para a libertação em Paulo Freire

Rafael de Oliveira Gonçalves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.03>

Introdução

A trajetória intelectual de Paulo Freire entre o final dos anos 1950 e a década de 1960 revela uma profunda transformação em sua concepção político-educativa. Inicialmente alinhado a ideais reformistas e liberais, Freire defendia uma educação voltada para o desenvolvimento nacional e a consolidação de uma democracia burguesa. No entanto, ao longo dos anos, seu pensamento evoluiu para uma perspectiva radicalmente revolucionária, culminando na obra *Pedagogia do Oprimido* (1968), onde propõe uma educação intimamente ligada à transformação social e à libertação dos oprimidos. Este artigo busca explorar essa evolução, guiado por quatro questões centrais: Como o pensamento de Freire transitou de uma visão reformista para uma abordagem revolucionária? Como ele define a revolução em *Pedagogia do Oprimido* e qual o seu papel na emancipação dos oprimidos? Por que Freire critica revoluções que ignoram a conscientização e a participação das massas? E, por fim, o que significa a “revolução cultural” em sua obra, e como ela se diferencia de mudanças meramente políticas ou

¹ Rafael de Oliveira Gonçalves é graduado em Filosofia pela UNESP. Mestre em Filosofia Política pela UFABC. E-mail: rafael.o.goncalves@gmail.com

econômicas? Através dessas perguntas, pretendemos compreender a profundidade e a relevância do legado freireano para a educação e a transformação social.

No final dos anos 1950, Freire defendia uma educação voltada para o desenvolvimento nacional e a consolidação de uma democracia liberal-burguesa, como evidenciado em *Educação e Atualidade Brasileira*. No entanto, o golpe militar de 1964 e o exílio forçado marcaram um ponto de virada em seu pensamento. Em *Educação como Prática da Liberdade*, Freire começa a enfatizar a educação como um meio de promover a liberdade existencial e a humanização, mas é em *Pedagogia do Oprimido* que sua visão se consolida como uma proposta radical. Nesta obra, Freire articula uma pedagogia que não apenas denuncia as estruturas opressoras, mas também anuncia a possibilidade de uma revolução cultural e política, centrada na conscientização e na participação ativa dos oprimidos na transformação social. Essa radicalização reflete uma resposta direta ao contexto de repressão e exclusão, consolidando Freire como um pensador comprometido com a libertação humana.

2 Educação e Atualidade Brasileira

Em meus primeiros trabalhos, não fiz quase nenhuma referência ao caráter político da educação. Mais ainda, não me referi, tampouco, ao problema das classes sociais, nem à luta de classes [...]. Esta dívida refere-se ao fato de não ter dito essas coisas e reconhecer, também, que só não o fiz porque estava ideologizado, era ingênuo como um pequeno-burguês intelectual” (Freire, 1979, p. 43)

Essa autocrítica de Paulo Freire, feita anos depois, revela uma reflexão profunda sobre sua trajetória intelectual e as limitações de suas primeiras obras. Neste artigo, partimos dessa autocrítica para analisar como *Educação e Atualidade Brasileira* (EAB) — uma de suas primeiras

obras — reflete uma visão reformista e liberal, distante da perspectiva revolucionária que ele desenvolveria mais tarde.

Escrito em um período de otimismo em relação ao desenvolvimento nacional, *Educação e Atualidade Brasileira* reflete as influências do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e do pensamento liberal de teóricos como John Dewey, Karl Mannheim e Anísio Teixeira. O ISEB, criado em 1955, reunia intelectuais de diversas áreas — como história, economia, sociologia e filosofia — com o objetivo de avaliar a realidade nacional, identificar os principais desafios do país e produzir instrumentos teóricos para promover o desenvolvimento. Além disso, buscava formar uma vanguarda intelectual capaz de mobilizar as diversas classes sociais em torno de um projeto nacional de desenvolvimento.

Nesse contexto, Paulo Freire iniciou suas reflexões sobre a educação, entendendo-a como um instrumento fundamental para o desenvolvimento do país. Em primeiro lugar, porque o analfabetismo excluía grande parte da população do processo político-eleitoral. Como destacou João Goulart na época, “considerando-se que mais da metade da população é constituída de iletrados, pode-se avaliar o peso dessa injustiça. O quadro de eleitores já não representa a nação” (Westin, 2016). Em segundo lugar, a educação era vista como um meio de adequar ideologicamente os cidadãos à fase de transição que o Brasil vivia, passando de uma sociedade arcaica para uma moderna, racional, democrática, industrial e urbana. Assim, a educação assumia um papel central na formação de cidadãos preparados para a vida democrática, especialmente as classes populares, que precisavam ser integradas ao processo político para promover as reformas necessárias ao desenvolvimento econômico e social.

2.1 O método de alfabetização e a prática educativa

No início da década de 1960, poucos anos após a publicação de *Educação e Atualidade Brasileira*, Paulo Freire colocou suas ideias em

prática por meio de seu método de alfabetização de adultos. Esse método não se limitava ao ensino da leitura e da escrita, buscava também desenvolver uma consciência crítica e formar “personalidades democráticas”, preparando os indivíduos para participar ativamente do processo de modernização pelo qual o Brasil passava. Freire iniciou sua prática no Movimento de Cultura Popular (MCP) em 1960 e, posteriormente, no Serviço de Extensão Cultural (SEC) da Universidade do Recife. Sua experiência no município de Angicos, no Rio Grande do Norte, projetou-o nacionalmente, consolidando seu método como uma referência na educação popular.

Em 1963, Freire publicou o artigo *Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo*, na Revista de Cultura da Universidade do Recife, no qual demonstrou como as ideias presentes em *Educação e Atualidade Brasileira* se concretizaram na prática educativa com adultos das classes populares. De 1962 até o golpe militar de 1964, praticamente todos os movimentos de educação popular no Brasil incorporaram o “método Paulo Freire”. Sua abordagem era vista como uma resposta eficaz aos desafios da época, pois aliava a prática cotidiana à teoria, defendendo a necessidade da conscientização como um processo fundamental para a construção de uma sociedade mais justa (Beisiegel, 2010, p. 19).

Com o golpe empresarial-militar de 1º de abril de 1964, uma das primeiras medidas adotadas pelo novo regime foi dismantelar as iniciativas do governo anterior na educação de adultos (Beisiegel, 2008, p. 315). Paulo Freire foi diretamente responsabilizado, rotulado como “subversivo” e detido por aproximadamente setenta dias. Perseguido pelas novas autoridades golpistas, acabou se exilando, primeiro na Bolívia e, posteriormente, no Chile, onde permaneceu até meados de 1969.

3 Educação como Prática da Liberdade: continuidade e mudanças

Educação como Prática da Liberdade (EPL) representa um momento crucial na trajetória intelectual de Paulo Freire, marcado pela revisão crítica de suas ideias anteriores e pela sistematização de suas experiências de alfabetização pré-1964. Nesta obra, Freire mantém elementos do reformismo liberal presente em EAB, mas também introduz mudanças significativas que apontam para uma visão mais crítica e participativa da educação. Essa transição reflete tanto a continuidade de suas influências filosóficas e preocupações com o diálogo quanto a superação de noções como o nacionalismo-desenvolvimentista e a adequação ideológica das massas, temas centrais em sua obra anterior. Nesta seção, exploramos como *Educação como Prática da Liberdade* articula semelhanças e diferenças em relação a *Educação e Atualidade Brasileira*, preparando o terreno para a radicalização de suas ideias em *Pedagogia do Oprimido* (1968).

Uma das continuidades mais evidentes entre EAB e EPL é a influência de correntes filosóficas como o existencialismo e o personalismo. Em ambas as obras, Freire enfatiza a liberdade humana, a responsabilidade individual e a importância do diálogo como ferramenta essencial para a educação. Em EPL, essas influências ganham ainda mais destaque, reforçando a ideia de que a educação deve promover a autonomia e a conscientização dos indivíduos. O diálogo, já presente em EAB como um meio de promover a participação democrática, é aprofundado em EPL, onde Freire o concebe como um processo horizontal e não hierárquico, no qual educador e educando aprendem juntos. Essa valorização do diálogo reflete uma visão de educação como prática de liberdade, mantendo-se como um eixo central de seu pensamento.

Além disso, Freire continua a refletir sobre o momento de transição histórico-cultural pelo qual o Brasil passava, tema já presente em

EAB. Em EPL, ele retoma a discussão sobre os desafios de uma sociedade em transformação, mas agora com maior ênfase na necessidade de superar as estruturas opressoras que impedem a plena participação das massas no processo de desenvolvimento. Em uma sociedade em transição, como a do Brasil na época, era essencial promover uma educação que ajudasse o povo a organizar reflexivamente seu pensamento, superando uma visão ingênua ou mágica da realidade e adotando uma postura crítica. Essa educação deveria colaborar para que o povo assumisse posições alinhadas com as demandas da democratização, combatendo a inexperiência democrática e integrando-se às exigências de uma sociedade em transformação. A educação, nesse contexto, é vista como uma ferramenta para facilitar essa transição, mas com um enfoque mais crítico e menos idealizado do que em sua obra anterior.

Apesar das semelhanças, *Educação como Prática da Liberdade* introduz mudanças significativas em relação a *Educação e Atualidade Brasileira*. Em EAB, o nacionalismo-desenvolvimentista era um tema central, influenciado pelo contexto do ISEB e pelo projeto de desenvolvimento nacional. Em EPL, essa influência é minimizada. Mas uma das principais diferenças entre as duas obras é a crítica à ideia de “adequação ideológica” das massas, presente em EAB. Em *Educação como Prática da Liberdade*, Freire rejeita a noção de que a educação deve preparar os indivíduos para se adequarem ideologicamente ao projeto de desenvolvimento nacional. Em vez disso, ele defende que a educação não deve ser um instrumento de “doação” de ideologia, mas sim um processo de construção coletiva, no qual as massas participam ativamente na definição de seus próprios valores e projetos. Essa crítica reflete uma visão mais democrática e participativa da educação.

Outra diferença fundamental é a ênfase na construção da ideologia pelas massas, em contraste com o tom mais paternalista de EAB. Em EPL, Freire argumenta que a educação deve ser um espaço de diálogo e problematização, no qual os educandos são incentivados a refletir criticamente sobre sua realidade e a agir para transformá-la. Essa

abordagem reflete uma mudança significativa em sua visão de educação, que passa a ser entendida como um ato político de libertação, e não apenas como um meio de integração social. A participação ativa do povo na construção de sua própria ideologia torna-se um elemento central de sua proposta educativa.

Educação como Prática da Liberdade representa um marco na trajetória de Paulo Freire, marcado pela transição entre o reformismo liberal de suas primeiras obras e a radicalização que culminaria em *Pedagogia do Oprimido*. Nessa obra, Freire mantém a valorização do diálogo e das influências filosóficas que sempre nortearam seu pensamento, mas avança ao criticar a noção de “adequação ideológica” e ao defender uma educação como prática de libertação, construída coletivamente pelas massas. Essa mudança reflete uma visão mais crítica e participativa da educação, preparando o terreno para a proposta revolucionária que definiria seu legado como um dos maiores pensadores da pedagogia crítica do século XX.

4 A revolução em *Pedagogia do Oprimido*: educação como ato político de libertação

Em *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire radicaliza sua proposta educativa, transformando-a em um instrumento de revolução cultural e política. Nesta obra, ele abandona definitivamente a perspectiva reformista e liberal de suas primeiras obras, propondo uma educação que não apenas denuncia as estruturas opressoras, mas que também serve de instrumento para a ação revolucionária. A partir dessa visão, Freire redefine o papel da educação como um ato político, no qual a conscientização e a participação ativa dos oprimidos são centrais para a transformação radical da realidade. Essa transição se evidencia de maneira marcante, tanto na escolha lexical quanto no enfoque temático de suas obras. Enquanto a palavra “democracia” aparece 177 vezes em

Educação como Prática da Liberdade, ela é mencionada apenas uma vez em *Pedagogia do Oprimido*. Em contrapartida, o termo “revolução” (ou “revolucionário”) surge 244 vezes na obra de 1968, sendo completamente ausente na primeira em termos propositivos. Essa mudança no vocabulário não é casual: ela espelha uma profunda transformação no pensamento de Freire, marcada pelo abandono do otimismo reformista e pela adoção de uma educação comprometida com a transformação radical das estruturas opressoras. Nesta seção, exploramos as nuances dessa transição, destacando como Freire redefine a educação como um ato político de libertação, no qual a conscientização e a participação ativa dos oprimidos em seu próprio processo de emancipação são centrais para a construção de uma nova sociedade.

Essa transformação na perspectiva política revela reflexões complexas sobre questões como desenvolvimento, modernização, dependência e a urgência de uma revolução genuína, com um caráter cultural profundo. Freire critica a relação desigual entre os países centrais do capitalismo e as nações do Terceiro Mundo, destacando como a modernização imposta pelos centros hegemônicos perpetua a dependência e a subordinação das sociedades periféricas. Para ele, a mera modernização, sem um desenvolvimento autônomo, mantém essas sociedades presas a uma lógica de dominação externa, onde as decisões fundamentais continuam a ser controladas pelos países centrais. A análise de trechos que tratam desses tópicos permite compreender não apenas a profundidade dos problemas apontados por Freire, mas também as suas teses centrais e os argumentos que sustentam suas propostas em torno dessas questões:

[...] é preciso não confundir desenvolvimento com modernização. Esta, sempre realizada induzidamente, ainda que alcance certas faixas da população da “sociedade satélite”, no fundo interessa à sociedade metropolitana. [...] A sociedade simplesmente modernizada, mas não desenvolvida, continua dependente do centro externo, mesmo que assuma, por mera delegação, algumas áreas mínimas de decisão. Isto é

o que ocorre e ocorrerá com qualquer sociedade dependente, enquanto dependente. (Freire, 2021b, p. 218).

Freire aprofunda sua análise sobre os impactos da modernização e a dependência que ela impõe às sociedades oprimidas, evidenciando como as relações contínuas de subordinação ao centro externo perpetuam uma condição de submissão. Ele ressalta a necessidade de superar os critérios tradicionais de avaliação, como os índices de renda, para alcançar um modelo de desenvolvimento verdadeiramente autônomo. Com perspicácia, critica as abordagens reformistas, que, segundo ele, frequentemente servem como ferramentas do centro para evitar transformações revolucionárias nas sociedades colonizadas e dependentes. Seu argumento enfatiza a urgência de romper com essas relações de dependência, iluminando a contradição central enfrentada por essas sociedades em sua busca por um desenvolvimento legítimo e emancipador. Ele reconhece que as estruturas dominantes mantêm os oprimidos em estado de alienação e marginalização, concebendo a revolução como um processo fundamental para desmontar essas relações opressoras e criar uma nova ordem social.

Freire reconhece antecipadamente a possibilidade de críticas que possam questionar sua legitimidade para abordar o tema da revolução, com base em sua falta de vivência direta em contextos revolucionários. No entanto, ele afirma que essa ausência de experiência prática não compromete sua capacidade de reflexão. Freire sustenta que sua trajetória como educador, marcada pelo diálogo e pela problematização em suas interações com as massas populares, lhe proporcionou um rico material reflexivo. Esse material, segundo ele, foi suficiente para encorajá-lo a assumir os riscos inerentes às afirmações que apresenta (Freire, 2021b, p. 252).

Ao discutir as revoluções concretas e as razões que o levam a refletir sobre elas, Freire não delimita historicamente um alvo específico para suas críticas. No entanto, suas frequentes menções elogiosas a líderes como Lênin, Mao Tsé-Tung, Che Guevara e Fidel Castro,

combinadas ao contexto em que seu ensaio foi escrito, sugerem que suas observações se dirigem, em grande medida, à experiência soviética sob a liderança “stalinista”. Entre os diversos problemas que levanta sobre o processo revolucionário, alguns se destacam pela recorrência. Em primeiro lugar, Freire questiona revoluções que falharam em dar centralidade ao processo de conscientização dos oprimidos. Ele argumenta que muitas dessas transformações se restringiram a mudanças políticas e econômicas, sem atentar devidamente para a necessidade de fomentar a consciência crítica e a participação ativa das massas:

Até as revoluções, que transformam a situação concreta de opressão em uma nova, em que a libertarão se instaura como processo, enfrentam esta manifestação da consciência oprimida. Muitos dos oprimidos que, direta ou indiretamente, participaram da revolução, marcados pelos velhos mitos da estrutura anterior, pretendem fazer da revolução a sua revolução privada. Perdura neles, de certo modo, a sombra testemunhal do opressor antigo. Este continua a ser o seu testemunho de humanidade. (Freire, 2021b, p. 45).

Freire emprega a expressão “dualidade existencial dos oprimidos” para descrever a condição em que os dominados internalizam o opressor, carregando dentro de si sua influência e identidade. Assim, encontram-se divididos entre sua própria condição de oprimidos e os valores da classe dominante que os subjuga. Essa contradição os acompanha ao longo do processo de libertação, tornando-se um desafio central para sua emancipação. Se os oprimidos ingressam na luta revolucionária sem superar essa dualidade e, mesmo após a conquista do poder, mantêm essa ambiguidade, correm o risco de reproduzir as mesmas estruturas opressivas. Isso pode levar ao endurecimento do regime, ao sectarismo e à formação de burocracias autoritárias que acabam por comprometer a própria revolução. Quando o novo poder se burocratiza e assume um caráter dominador, perde-se o horizonte humanista da transformação social. Por isso, Freire alerta que a

verdadeira superação da opressão não pode simplesmente inverter os papéis entre opressores e oprimidos, mas deve eliminar as raízes estruturais da dominação.

Com um olhar realista, Freire reconhece que a repressão aos antigos opressores é necessária para impedir que a ordem opressiva seja restabelecida. No entanto, ele adverte sobre o risco de a revolução perder seu dinamismo e se transformar em um novo mecanismo de repressão, recorrendo à mesma estrutura burocrática do Estado contra o próprio povo. Para evitar esse desvio, Freire enfatiza que o poder revolucionário, uma vez consolidado, deve preservar seu caráter dialógico, sem abrir mão da responsabilidade ética de impedir qualquer tentativa de restauração do antigo regime opressor.

É essencial enfatizar as reflexões sobre a relação entre revolução, diálogo com as massas e o caráter pedagógico do processo revolucionário. Freire critica concepções mecanicistas que tratam a transformação social como um evento rápido e imposto de forma unilateral. Para ele, a revolução deve ser compreendida como um processo contínuo e dialógico, no qual a participação ativa e consciente dos oprimidos é indispensável. Ele também questiona perspectivas que minimizam a importância do diálogo antes da conquista do poder, ressaltando que a revolução possui uma dinâmica própria e uma dimensão pedagógica permanente.

Freire começa refutando a noção equivocada de que o diálogo torna a revolução morosa, o que levaria à crença de que a transformação social poderia ocorrer sem uma comunicação efetiva com as massas. Em resposta, ele argumenta que a revolução não é um evento pontual, mas um processo em constante construção, exigindo um compromisso pedagógico desde antes da tomada do poder:

O novo da revolução nasce da sociedade velha, opressora, que foi superada. Daí que a chegada ao poder que continua processo, seja apenas, como antes dissemos, um momento decisivo deste. [...] Por isto é que, numa visão dinâmica e não estática da revolução, ela não tenha

um antes e um depois absolutos, de que a chegada ao poder fosse o ponto de divisão. [...] Gerandose nas condições objetivas, o que busca é a superação da situação opressora com a instauração de uma sociedade de homens em processo de permanente libertação. [...] O sentido pedagógico, dialógico, da revolução, que a faz “revolução cultural” também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases. [...] É ele ainda um dos eficientes meios de evitar que o poder revolucionário se institucionalize, estratificando-se em “burocracia” contra-revolucionária, pois que a contra-revolução também é dos revolucionários que se tornam reacionários. (Freire, 2021b, p. 183).

Podemos aprofundar a análise de dois aspectos centrais discutidos no trecho anterior: a superação da dicotomia entre os momentos pré e pós-revolucionários e a ênfase na revolução cultural. Partindo do princípio de que “o novo da revolução nasce da sociedade velha”, Freire reconhece que certos resquícios ideológicos e simbólicos da ordem anterior continuarão presentes no novo contexto. Essas “sobrevivências míticas” representam uma ameaça à consolidação do projeto revolucionário, pois podem perpetuar formas de opressão e limitar a construção de uma sociedade verdadeiramente emancipada.

Sua reflexão enfatiza a necessidade de um processo contínuo de conscientização, para que os oprimidos deixem de ser meros objetos da dominação e se tornem sujeitos históricos, capazes de transformar a realidade. O ponto central de sua tese é que a resistência às mudanças não deve ser subestimada, exigindo um trabalho pedagógico permanente para evitar recaídas nos padrões da estrutura anterior. À medida que as massas populares desenvolvem uma percepção crítica da realidade objetiva e dos desafios inerentes à transformação social, elas se tornam cada vez mais engajadas nesse processo de forma ativa e consciente.

Essas ações não podem ser relegadas ao pós-revolução, pois a própria revolução é um ato pedagógico que se desdobra antes, durante e depois da tomada do poder. Mas isso levanta uma questão crucial: como educar para a libertação antes que os oprimidos conquistem o

poder? Seria ingênuo supor que os opressores fomentariam uma educação voltada à sua própria superação. Se a pedagogia libertadora depende de mudanças estruturais e essas mudanças exigem poder político, como então implementá-la em um contexto onde os oprimidos ainda não detêm esse poder? Freire não apenas enfrenta esse dilema, mas o transforma em uma chave interpretativa da própria revolução, delineando os diferentes estágios da Pedagogia do Oprimido e indicando como o processo educativo pode se antecipar à ruptura definitiva com o sistema opressor:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. (...) Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação. No primeiro momento, por meio da mudança da percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transformação revolucionária. (Freire, 2021b, p. 57)

Em um primeiro momento, é essencial abordar a consciência tanto dos oprimidos quanto dos opressores, reconhecendo a dualidade presente nos oprimidos. A condição de opressão, que os impede de exercer sua plena humanidade, é uma violência imposta pelos opressores, que não reconhecem a dignidade dos oprimidos. A violência, portanto, é iniciada pelos que oprimem, que os exploram sem reconhecer sua humanidade. Na luta contra essa violência, os oprimidos buscam reivindicar o direito de existir, restaurando a humanidade tanto para si mesmos quanto para os opressores. Nesse processo inicial, os oprimidos se engajam na prática de revelar e compreender as dimensões da opressão. É nesse estágio de conscientização, por meio da

práxis — uma ação transformadora acompanhada de reflexão —, que os oprimidos se empenham em entender e transformar a realidade opressiva que os envolve.

Em um segundo momento, que ocorre após a transformação revolucionária da realidade opressiva, a pedagogia deixa de se concentrar unicamente nos oprimidos, passando a envolver todos os indivíduos que fazem parte do processo de libertação. Neste estágio, observa-se uma mudança de foco: a pedagogia, que antes estava voltada para a superação da opressão, se amplia para uma abordagem mais inclusiva, centrada na libertação contínua de todos os sujeitos envolvidos.

Freire enfatiza, em ambas as fases, a importância de uma ação profunda que desafie culturalmente a dominação. Inicialmente, essa transformação se dá pela mudança na forma como os oprimidos percebem o mundo imposto pelos opressores. No segundo estágio, a ação deve se concentrar na eliminação dos mitos enraizados na estrutura opressiva, que continuam a representar obstáculos na nova sociedade emergente. Para Freire, a revolução não se limita à reconfiguração das estruturas sociais e políticas; ela se estende ao campo cultural, desafiando e reformulando as normas, valores, convenções e mitos que sustentam a opressão. Assim, a revolução cultural é vista como uma necessidade contínua, não apenas uma fase do processo revolucionário, mas um requisito fundamental para preservar a liberdade conquistada.

Freire sublinha que a revolução deve envolver toda a sociedade, abrangendo diversas esferas da vida humana como um espaço crucial para a formação. O educador destaca a importância de uma reconstrução da sociedade que não seja mecanicista, colocando a cultura como um elemento central nesse processo transformador. Além disso, Freire enfatiza a necessidade de uma mudança nas metas tecnológicas dentro da sociedade revolucionária, reforçando que essas transformações também acarretam uma alteração na formação dos indivíduos. Em resumo, o autor argumenta que a “revolução cultural” é imprescindível para a

reconstrução social, exigindo uma abordagem que supere as limitações dos paradigmas técnicos e científicos anteriores. (Freire, 2021b, p. 214)

O autor enfatiza a relevância da formação dos indivíduos, sublinhando a necessidade de entender a cultura como uma superestrutura capaz de transformar as “sobrevivências” do passado. Na “revolução cultural”, a conscientização se aprofunda na prática da nova sociedade, revelando as razões pelas quais elementos míticos ainda persistem. Esse processo de conscientização acelera a remoção desses obstáculos, facilitando a construção mais eficaz da nova sociedade:

Na medida em que a conscientização, na e pela “revolução cultural”, se vai aprofundando, na práxis criadora da sociedade nova, os homens vão desvelando as razões do permanecer das “sobrevivências” míticas, no fundo, realidades, forjadas na velha sociedade. Mais rapidamente, então, poderão libertar-se destes espectros que são sempre um sério problema a toda revolução, enquanto obstaculizam a edificação da nova sociedade. (Freire, 2021b, p. 215).

Freire destaca a importância de entender o processo revolucionário como uma ação cultural que deve ser conduzida de forma dialógica. Ele defende que essa “ação cultural dialógica” deve se estender ao longo do tempo, culminando em uma “revolução cultural” com a conquista do poder, com ênfase na conscientização (Freire, 2021b, p. 216). Para ele, a conscientização é um meio essencial para que os indivíduos superem seu papel de simples objetos dominados e assumam ativamente sua participação na transformação histórica. Durante esse processo, é fundamental que haja um diálogo contínuo entre os líderes e o povo, uma vez que isso fortalece a participação popular no exercício do poder, além de proporcionar um espaço para autocrítica e críticas mútuas. Freire vê essa crítica constante como uma medida de proteção contra os riscos do burocratismo, que ele considera uma forma de opressão que pode minar o progresso da revolução.

Freire aprofunda sua análise sobre os impactos da “invasão cultural” na manutenção da opressão, destacando como ela afeta a

percepção das massas, impondo critérios arbitrários e alimentando a possessão do que é invadido, além do medo constante de perdê-lo. O autor argumenta que, nesse cenário, os invadidos perdem o controle sobre suas próprias ações, transferindo o ponto decisivo de sua trajetória para as mãos dos dominadores, criando assim uma falsa sensação de autonomia. Ele aponta que, em sociedades dualistas e subjugadas, o verdadeiro progresso socioeconômico se torna impossível. Freire faz uma distinção entre transformação e desenvolvimento, ressaltando que a verdadeira transformação ocorre quando os indivíduos se tornam “seres para si”, sujeitos com um papel ativo e historicamente determinado, capazes de se desenvolver em seu próprio ritmo. Nas sociedades oprimidas, a alienação e a redução do ser humano a um “ser para o outro” impedem que esse desenvolvimento se realize plenamente, pois a capacidade de decisão está subordinada às imposições do opressor. Freire conclui que os oprimidos só alcançam um desenvolvimento genuíno quando superam essa contradição e se tornam “seres para si” — autônomos e responsáveis por sua própria história, e não mais definidos pelos outros.

Em resumo, para Paulo Freire, a revolução está profundamente ligada à ideia de uma “libertação permanente”, que vai além da concepção tradicional de momentos isolados de mudança. A revolução, para ele, é um processo contínuo e dinâmico, no qual o desenvolvimento da consciência individual e coletiva é fundamental. Essa evolução não se restringe à esfera mental, mas se estende à ação transformadora das estruturas opressoras e à mudança cultural. A libertação permanente não envolve apenas a transformação das estruturas políticas, mas também a renovação contínua das relações sociais e a superação dos mitos que sustentam e justificam a opressão. Nesse processo, o diálogo não é uma ferramenta pontual, mas uma condição essencial para a humanização contínua, promovendo aprendizado mútuo e a capacidade de se adaptar às mudanças. Assim, para Freire, a revolução não é um fim em si mesma, mas um caminho em constante construção, no

qual a educação e a conscientização desempenham papéis cruciais na busca pela emancipação humana.

5 Considerações finais

A trajetória intelectual de Paulo Freire, culminando em *Pedagogia do Oprimido*, revela uma evolução crucial: da defesa de uma educação reformista e liberal para uma proposta radicalmente revolucionária, centrada na libertação dos oprimidos. Freire entende a educação como um ato político e cultural, essencial para a conscientização e a transformação das estruturas opressoras. Sua crítica às revoluções que ignoram a participação das massas e sua ênfase na “revolução cultural” como processo contínuo destacam a necessidade de superar não apenas as desigualdades materiais, mas também as raízes culturais que sustentam a dominação. Dessa forma, Freire nos convida a enxergar a educação não apenas como um processo de ensino e aprendizagem, mas como um caminho permanente de luta pela emancipação humana. Seu pensamento, marcado pela defesa de uma pedagogia crítica e libertadora, consolida-se como um legado fundamental para a construção de uma sociedade justa e igualitária.

Referências

- BEISIEGEL, Celso de Rui. *Política e educação popular*. 4. ed. Brasília: Liber Livro, 2008.
- BEISIEGEL, Celso de Rui. *Paulo Freire*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo*, 1963.
- FREIRE, Paulo. *Educação Como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021a.
- FREIRE, Paulo. *Educação e atualidade brasileira* (1959). São Paulo: Cortez, 2001.

- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021b.
- WESTIN, Ricardo. “Por 100 anos, analfabeto foi proibido de votar no Brasil”. Agência Senado, 04 nov. 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/11/04/por100-anos-analfabeto-foi-proibido-de-votar-no-brasil>.

Filosofia africana do Antigo Egito: conceitos e alguns pensadores

Nazito Pereira da Costa Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.04>

1 Introdução

Filosofia é uma palavra, cujo sentido esteve presente no contexto histórico, político e cultural de todas as civilizações da história do mundo. O conceito de filosofia não está restrito a uma única cultura nem muito menos seria um fenômeno milagroso que ocorreria em uma só terra. Por que estaria reduzida a uma só cultura, se ela é produto da indagação, do desejo de saber, de aprender e de duvidar próprio do ser humano? Reforçaremos aqui, que de fato, a filosofia não nasceu apenas em uma só civilização. Cada povo ou etnia construiu suas ideias, hábitos e crenças a partir da convivência com seus semelhantes e com o mundo ao seu redor. Para entender essa afirmação, basta procurar nos registros da história geral, o legado deixado pelos maias, astecas, babilônios, egípcios, persas, indianos e gregos. Só para citar algumas culturas. Por isso, é premente perguntar: entre esses povos, só houve “verdadeira filosofia” na Grécia antiga?² O que significa dizer “verdadeira

¹ Nazito Pereira da Costa Júnior é doutorando na UFS e professor de filosofia do ensino básico da rede pública da Paraíba e do município de Campina Grande-PB. E-mail: nazitofilosofo@gmail.com

² Não discutiremos aqui a existência ou não de filosofia entre esses povos, haja vista que o nosso foco é apresentar a existência da filosofia na cultura egípcia, antes da chegada daquela na Grécia antiga.

filosofia”? E como tal, só teria ocorrido no mundo grego? Para compreender adequadamente essa resposta é preciso investigar outras fontes, além das clássicas fontes ocidentais que nos apontam praticamente um único caminho.

Intelectuais como Nicola Abbagnano, Giovanni Reale, Dario Antiseri, Giorgio Colli e muitos filósofos europeus de renome como Hume, Voltaire, Hegel e Kant entre outros ilustres comentadores da História da Filosofia, merecem toda nossa estima e “respeito”. Eles contribuíram profundamente com a cultura ocidental. Este é um fato indubitável. Porém, as referências e ideias desses pensadores sobre a África e o povo africano são abomináveis. Não precisamos concordar com eles porque a história da África e dos africanos contada por eles, sofre muita supressão e muita injustiça; essa postura negativa, sobre a África, foi muito prejudicial para a história e cultura africana. São muitos impropérios enunciados por vários deles, sobretudo pelo filósofo Hegel. Só para dá um exemplo, Hegel não reconheceu o Norte da África como parte da África. Inclusive, ele afirma que a “África propriamente dita” se localiza ao sul do Saara, além de ser “quase desconhecida” disse ele³.

No entanto, como eles próprios compreendem a filosofia, que faz uso do “contrário” e do “contraditório”, daquilo que é e do que não-é, isto é, trata-se de uma postura do conhecimento que afirma o ser e nega o não-ser. Ora, não seria filosofia se não aceitasse ambos os conceitos, haja vista que Aristóteles em sua obra *Órganon*, fundamentou tal uso ao confirmar a existência dessas sentenças na linguagem. Se alguns filósofos modernos declararam “X” sobre a cultura africana, e esta última se defende, afirmando “não X”, e, além disso, apresenta “Y”, então temos aí, um exemplo do quadrado lógico de Aristóteles, ao qual ele faz referência no *Órganon*, principalmente no *Da Interpretação*⁴.

³ Cf. Hernandez, Leila Leite. A África na sala de aula: visita à história contemporânea. São Paulo, Selo Negro, 2005, p. 20. In: Hegel, George W. F. *Filosofia de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1928, t. 1, p. 87.

⁴ Cf. Aristóteles. *Órganon*. *Da Interpretação* X, 5 – 35; 5-35; p. 93-97.

Nós não concordamos que os primeiros filósofos foram gregos e o termo filosofia seja de origem grega. Para o egiptólogo e filósofo africano contemporâneo Théophile Obenga: “É um mero preconceito acreditar que a época filosófica da humanidade começa primeiro entre os gregos no quinto século a. C.”⁵ Corroboramos com as palavras de Obenga, pois como ele mesmo acrescenta, dando mais credibilidade à afirmação anterior: “A filosofia floresceu no Egito de aproximadamente 3400 a. C. a 343 a. C., e em Kush (também conhecida como Núbia ou Etiópia pelos gregos) de aproximadamente de 1000 a. C. a 625 a. C.”⁶ Estamos falando de fatos registrados na história. Ao longo deste trabalho, mostraremos alguns dos filósofos egípcios que deixaram suas ideias sobre diversos assuntos, séculos antes dos milesianos.

Geralmente fala-se da filosofia grega como “pioneira” e “introdutora” dos primeiros filósofos e suas respectivas ideias na história mundial. Esta posição é resultado de um grande equívoco, reforçado pelas falácias do eurocentrismo acerca da origem da filosofia. A nossa posição é categórica: a filosofia não teve início na Grécia antiga, dado que antes dos gregos já se falava em saberes de diversos polímatas, sacerdotes e escribas do Antigo Egito e do Oriente. Vários intelectuais e estudiosos se posicionaram sobre esse assunto como Cheik Anta Diop, George James, Molefi Kete Asante, Théophile Obenga, Mogobe Ramose e o português José Nunes Carreira, falando sobre a existência de textos de Filosofia africana e de outras regiões do mundo, bem anteriores aos textos gregos (Noguera, 2014, p. 12-13). Diop, James e Obenga mencionam em suas produções que existiram escolas filosóficas no Egito “anteriores e contemporâneas às renomadas escolas gregas dos pré-socráticos, passando por Sócrates e Platão e chegando até

⁵ Obenga, Théophile. *Egypt: Ancient History of African Philosophy*. In: Kwasi, Wiredu (ed.) *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p. 31-49.

⁶ Cf. Idem, *ibidem*.

Aristóteles”, conforme diz Noguera (2014, 55-56). Outros autores que detalham essas escolas são o espanhol Montoya e José Nunes Carreira.⁷

Essa constatação sobre escolas filosóficas no Antigo Egito, pode ser direta ou indiretamente percebida nas palavras de um renomado historiador da filosofia ocidental Nicola Abbagnano, que mesmo tendo tratado o fato como impossível e inverosímil, não deixa de registrar que houve viagens de vários filósofos gregos ao Oriente, especialmente ao Egito.⁸ Ora, constata-se através de afirmações de pesquisadores eurocentristas e africanos supracitados que havia escolas filosóficas no Antigo Egito, de maneira que muitos filósofos gregos viajaram para aquele país africano, objetivando vários fins comerciais e intelectuais, conforme o testemunho de Heródoto:

Este país, era então o mais célebre que havia no mundo; e os gregos começavam a viajar para lá, mais por interesse comercial do que por curiosidade e pelo desejo de se instruir, *embora estes dois últimos motivos também existissem*. (Grifo nosso) (In Clarier, Heródoto, p. 23).

Embora as palavras de Heródoto coloquem o primeiro motivo como prioritário (interesse comercial), ele também deixa claro que havia outros interesses que motivavam os gregos: curiosidade e desejo de instrução. Estes últimos já se entusiasmavam com o Egito, mesmo sem conhecê-lo profundamente. As notícias levadas pelo conhecido historiador grego à época, revelavam a grandiosidade do país africano. Mostraremos ao longo desse trabalho porque o Antigo Egito era tão célebre e desejado por outros povos como por exemplo, os gregos.

Vimos acima que os gregos também desejavam estudar no Norte da África. Se eles despertaram o interesse para estudar no Egito, (e assim o fizeram), isso significa dizer que sabiam que lá havia quem os instruissem. Destarte, este é um sinal de que lá havia algum tipo de intelectual que era reconhecido como sábio e/ou filósofo. Portanto, o

⁷ Conferir essas referências nas bibliografias consultadas.

⁸ Cf. Abbagnano, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa, presença, 1991; p. 17-18.

nosso intuito, é apresentar neste artigo os conceitos de filosofia já existentes naquela região da África, seus pensadores e principais temas filosóficos da época, como por exemplo a maat que é uma das principais referências da ética daquele período.

2 Primeira definição de um filósofo no Antigo Egito

É importante dizer que a primeira definição de um “filósofo” na história do mundo foi formulada por um sábio egípcio, chamado Antef (Obenga, 2004, p. 35). A inscrição de Antef foi apresentada pelo egiptólogo congolês Obenga, como “primeira declaração clara e distinta” e como um “fato demonstrável” sobre a definição de um filósofo. Note que não estamos falando de uma lenda ou hipótese, mas sobre um fato da história do mundo. Sendo assim, podemos afirmar que a primeira formulação de um filósofo surgiu no antigo Egito, uma vez que a inscrição de Antef data da 12ª Dinastia de 1991 – 1782 a. C., enquanto o aparecimento da filosofia grega ocorreu entre os séculos VII e VI a. C., com os pré-socráticos. A data grega conforme pode ser constatada acima é muito posterior à inscrição de Antef.

Os antigos egípcios diziam que a palavra rekh ou sai significava um “ser humano sábio” ou “filósofo”. Isso não estava escrito apenas na teoria, isto é, não se tratava de uma erudição apenas por palavras, mas sobretudo na experiência cotidiana (Obenga, 2004, p. 35) O termo filósofo ganhou uma dimensão profunda no antigo Egito, conforme veremos no parágrafo seguinte. Vamos ler e analisar a definição de filósofo encontrada na “Inscrição de Antef” conforme recontou Obenga:

O filósofo é o único, cujo coração é informado sobre essas coisas que seriam de outra forma ignoradas, aquele que é perspicaz quando está profundamente envolvido em um problema, aquele que é moderado em suas ações, que penetra em escritos antigos, cujo conselho é procurado para desvendar complicações, que é realmente sábio, que instruiu seu próprio coração, que fica acordado à noite enquanto procura

os caminhos certos, que supera o que ele realizou ontem, que é mais sábio que um sábio, que se trouxe para sabedoria, que pede conselhos e cuida para que lhe peçam conselhos. (Inscrição de Antef, 12ª Dinastia, 1991 – 1782 a. C., in Obenga, p. 7).

Como podemos perceber a filosofia do Antigo Egito valoriza **coração** e **razão** simultaneamente, mas veremos que essa filosofia dá uma especial atenção ao coração, sem minorar a relevância da razão. Outro aspecto é que o filósofo do Antigo Egito tem vários atributos. Ele é apresentado acima com qualificadas características: perspicácia; capacidade de moderação, uma vez que é ‘moderado em suas ações’, isto é, tem equilíbrio emocional como um bom praticante da **maat**,⁹ pois seu coração além de pulsar, pressente, se informa e transforma o sentimento em conhecimento. Perspicácia, moderação, leitor e escritor (escriba), sacerdote, instrutor de si mesmo (tem autoconhecimento) e do seu interlocutor, além da prática da verdadeira humildade. Antes da sagacidade e humildade socrática da Grécia clássica, encontramos no Egito, sábios que ‘pedem conselhos e cuidam para que lhe peçam’. Pedir conselho é um ato de humildade, pois demonstra necessidade e desejo de conhecimento que não se tem em dado momento. As palavras de Obenga na “Inscrição de Antef” nos permitem dizer que o filósofo do Antigo Egito tinha esses atributos supracitados. Sendo assim, tais atribuições caracterizam o antigo filósofo do Norte da África com perspicácia, moderação, sagacidade e humildade.

A partir dos dados e reflexões acima, inferimos que se a palavra grega, φιλοσοφία (*philosophia*), carrega o significado de ‘amor ou amizade à sabedoria’, esse ideal semântico, de amar, desejar e procurar o conhecimento já estava presente na figura do polímata egípcio desde a inscrição de Antef. Afinal, o filósofo antefiano “não dorme”, mas fica

⁹ Maat era a deusa da justiça na mitologia egípcia, mas tornou-se uma concepção filosófica de forte referência entre os antigos egípcios. Não iremos aprofundar esse conceito neste trabalho devido sua abrangência mitológica, histórica, política e filosófica, de maneira que se trata de um tema para um novo artigo.

atento e ‘procura os caminhos certos’. Ora, procurar o que é certo, é um desejo de quem tem instruções fundamentadas em conhecimentos sólidos. Procura tais caminhos, quem tem o hábito desde sua mais tenra infância, pois assim foi ensinado¹⁰; além disso, também aprendeu a ter compromisso com a verdade. Tem compromisso com a verdade, quem ama a verdade, cujo conceito também é associado ao termo (*maat*). Logo, o intelectual do Antigo Egito externava amor à sabedoria através do seu desejo de aprender, o que implicava em buscar sabedoria, buscar perfeição moral e espiritual, ou seja, era a síntese de todo aprendizado no Antigo Egito (Obenga, 2004, p. 33).

3 Conceitos de filosofia no Antigo Egito

O tema desta unidade fala em conceitos de filosofia no plural mesmo. Aliás, não iremos estranhar o fato de falarmos em ‘filosofias’, uma vez que no Ocidente também não se fala em uma só filosofia, mas em filosofias¹¹. Isso implica dizer que, entre os egípcios antigos, também encontramos, em certa medida, uma variedade de conceitos filosóficos. Vamos começar falando sobre a concepção do termo *maat*, sobre o qual faremos apenas uma sucinta reflexão, sem nos aprofundar, pelas razões justificadas acima na nota de rodapé 8.

¹⁰ O Egito tinha uma tradição de preparar o escriba e o vizir a partir dos cinco anos de idade. Cf. Júnior, Alfredo Boulos. *História, sociedade & cidadania*. São Paulo, FTD, 2022, p. 96.

¹¹ A filosofia pré-socrática é chamada de cosmologia, dado que os primeiros filósofos gregos investigavam o primeiro elemento ou *arké* do cosmo. Depois dessa primeira fase, surgem os humanistas com os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles. Logo após, aparecem os filósofos helenistas mais voltados para o interior do homem. Os medievais, modernos e contemporâneos também desenvolveram suas próprias filosofias. Em suma, cada grupo discutiu uma especificidade filosófica que se constituiu na sua filosofia “particular”.

3.1 maat

No Antigo Egito o pensamento filosófico é caracterizado pelo conceito de maat, que foi inicialmente reverenciada como uma importante deusa, associada a justiça, ao equilíbrio cósmico, social e individual. Porém, não destacaremos aqui a sua literatura mitológica, posto que o foco do nosso trabalho está apontado para os dados filosóficos, existentes no Antigo Egito. De modo geral, maat abrange diversos significados encontrados em diferentes áreas do conhecimento, como mitologia, cosmologia, ontologia, ética e filosofia. É claro que essa diversidade conceitual de maat, desencadearia em outro artigo, de maneira que manteremos aqui, tão somente, o nosso objetivo em apresentar apenas parcialmente, o conceito filosófico maatiano.

Mubabinge Bilolo é um egiptologista e filósofo africano contemporâneo que defende a adoção de maat no pensamento moderno. A partir do pensamento de Bilolo, identificamos três ideais filosóficos, vinculados ao conceito de maat: a) o ideal do conhecimento do verdadeiro ser; b) o ideal moral de verdade, justiça e retidão; e c) o ideal metafísico do amor e do conhecimento do primeiro elemento ou primeira ideia (física ou abstrata) do ser (Karenga, 1.2). É inegável que o termo maat tenha alguma vinculação filosófica, uma vez que passa por áreas da ontologia e da ética, conforme sugeriu Bilolo acima. Maurício de Novais Reis, em sua dissertação de mestrado, também desenvolveu dois aspectos da Maat: ético e ontológico. No que tange ao ético a Maat impulsiona o bem agir, a comunicação verdadeira baseada na verdade, o repouso do espírito na harmonia e no equilíbrio. O sentido ontológico de Maat, refere-se a uma relação do ser com o nada (não ser). Nessa ontologia encontramos um ser em oposição a um não ser, que se regenerará para tornar-se a ser. Trocando em miúdos, a ontologia grega separa o ser do não ser, enquanto a ontologia egípcia os integra na condição de uma regeneração (Reis, 2019, p. 59-61).

3.2 Seba (sofia)

Aprendemos nas aulas de filosofia antiga, fundamentada na cultura ocidental, que a palavra ‘sofia’ “vem do grego” σοφία (sofia), cujo significado é ‘sabedoria’; e o termo (filo) φιλο também de origem grega significa ‘amor ou amizade’. Logo, filo + sofia formam o que ficou conhecido no Ocidente como filosofia, que quer dizer corretamente, “amor à sabedoria”. Mas, vamos refletir: você sabe de onde vem o termo “sofia”? Certamente você lembrará do conceito que acabamos de citar acima, supostamente vindo da Grécia. Porém, novas pesquisas mostram outra resposta. Por isso, Molefi Kete Asante afirmou que o termo “sofia” é de origem africana, vindo de uma língua do Antigo Egito, *Mdu Ntr* (leia-se: *nédu néter* em hierático¹²) e que a palavra “seba”, isto é, “o sábio” aparece originalmente em 2052 a. C., no túmulo de Antef I (Asante, 2014, p. 118). Ele ainda afirmou categoricamente que, a partir desse dado, a palavra sofia foi chamada de ‘sebo’ em copta¹³ e ‘sofia’ em grego. Note que, somente depois de ter aparecido na cultura egípcia, o significado de sofia chegou em território grego. Decorre daí que, os registros africanos acerca da palavra sofia antecede aproximadamente 15 séculos em relação aos gregos. Portanto, baseado em Asante, mas também em outros intelectuais de renome como Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Maulana Karenga, Marcien Towa, José Nunes Carreira, Fernando Susaeta Montoya entre outros pensadores, afirmamos que a origem da palavra sofia é egípcia¹⁴, como também foi a sua prática (Asante, 2014, p. 119).

¹² A língua hierática era uma forma de escrita usada pelos sacerdotes egípcios, como uma abreviatura dos hieróglifos. A palavra hierática tem origem no grego grámata hiératiká, que significa “escrita sacerdotal”.

¹³ Copta é uma língua originada do egípcio antigo (língua e escrita) e compreende nove dialetos. A escrita recebeu caracteres derivados do grego, mas hoje está restrita ao uso litúrgico nas comunidades cristãs do Egito e da Etiópia. Champollion a usou na decifração dos hieróglifos, no século XIX. Aliás, o copta foi uma das línguas utilizadas nesse rico trabalho realizado por Champollion. Cf. Lopes, Nei. *Dicionário da antiguidade africana*. Civilização Brasileira, 2011, p. 70-71.

¹⁴ Seba ou sofia é sabedoria desde os antigos Egípcios, cujos sábios eram os filósofos

Com o intuito de colaborar com os acontecimentos históricos e epistêmicos do passado africano, vamos abordar sucintamente um debate razoável sobre a origem e o começo da filosofia no território africano. Esse debate foi aquecido pelo espanhol Fernando Montoya em seu livro *Introducción a la Filosofía Africana*, no qual ele diferencia os termos origem e começo da filosofia no Antigo Egito. O começo histórico da filosofia ocorreu por volta do ano 3000 a. C., em Tebas, enquanto a sua origem epistêmica remonta à Etiópia com indagações filosóficas sobre o cosmo, e a demonstração de um conhecimento da lógica, da física, da matemática e da metafísica pelos sábios etíopes (Montoya *apud* Reis, 2019, p. 50-52). Como o objetivo deste artigo é apenas abordar a existência de conceitos e de filósofos egípcios antes dos gregos, não iremos aprofundar esse último ponto, que sugere uma antecipação da epistemologia filosófica na Etiópia, antes mesmo dos egípcios. Com certeza, esta também é uma discussão interessante e relevante, mas não faremos aqui¹⁵. Depreendemos daí que, houve desenvolvimento de conceitos filosóficos no território africano, antes de alcançar a Grécia, sendo o Antigo Egito uma forte referência, e até mesmo antes dos egípcios, há registros de uma primorosa filosofia na Etiópia.

3.3 Rekhet

O filósofo e egiptólogo congolês Théophile Obenga explica que, no Antigo Egito, existia um termo que circunscrevia a *filosofia, sabedoria e ciência: rekhet*. Nota-se que *rekhet*, é uma palavra potente carregando três termos, cujos significados são próximos e simultaneamente comuns, isto é, todos são voltados para o conhecimento em uma certa medida. Deste modo, *rekhet* é conhecimento filosófico, sapiencial e científico. No caso da filosofia, o termo remete à ideia de palavra bem-

daquela cultura africana.

¹⁵ Para quem quiser se aprofundar ainda mais, procurar a obra do autor espanhol citada no livro do professor e escritor Maurício de Novais Reis. *Ensino de filosofia: do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico*. Teixeira de Freitas-BA, 2019, p. 48-54.

feita ou palavra bonita, fala bem esculpida e cuidadosamente talhada. Ora, filosofia como ‘palavra bonita’, ‘fala bem esculpida’ e ‘cuidadosamente talhada’ é uma verdadeira obra de arte. Este significado, aproxima a filosofia da retórica, todavia devemos entender que um ‘discurso muito bem esculpido e cuidadosamente talhado’, é um discurso razoavelmente responsável, como igualmente é uma obra de arte. Sendo assim, a *rekhet* enquanto filosofia, não é uma mera retórica sofística baseada na aparência, ou seja, não procura convencer o interlocutor através de palavras ocas, sem nenhuma verdade, mas vai além da oratória.

Trocando em miúdos, fica claro para nós que o discurso filosófico egípcio não faz trocadilho com os termos ‘parecer’ e ‘ser’. O sentido amplo do verbo *rekh*: *saber e aprender* não inclui ‘o que parece’, pelo contrário, aponta sempre para o que é, em referência ao que alguém sabe ou conhece e àquilo que alguém poderá aprender e saber. De maneira que, não identificamos a figura de um sofista entre os antigos sábios nem muito menos, em seus ancestrais. Estes últimos, são indubitavelmente exímios filósofos, tal como foi categoricamente definido, o filósofo do Antigo Egito, na inscrição de Antef (Obenga, 2004, p. 35). Inclusive o egiptólogo congolês antes de apresentar a iluminada inscrição de Antef, fez uma descrição muito pertinente, sobre o forte conceito de *rekhet*:

A palavra *rekh* (quando escrita com o hieróglifo de um homem sentado) significa “homem sábio”, isto é, um homem instruído, um erudito, um filósofo. Assim, o conceito *rekhet* (escrito com o hieróglifo para noções abstratas) significa “conhecimento”, “ciência” no sentido de “filosofia”, isto é, investigação sobre a natureza das coisas (*khet*) com base em conhecimento preciso (*rekhet*) e bom (*nefer*) julgamento (*upi*) (Obenga, 2004, p. 33).

Note que, Obenga mostra a relação epistêmica do termo *rekh*, escrito com o hieróglifo de um homem sentado, com ‘homem instruído, erudito e filósofo’. Isso implica dizer que, na concepção egípcia a figura

de um homem sentado, representa um sábio ou ancestral, isto é, um filósofo¹⁶. A primeira ideia de um homem sentado na tradição egípcia é de um escriba, que tal como ele, existem outras imagens de homens e mulheres sentados, conforme se vê abaixo no pequeno quadro de hieróglifos egípcios. Precisamos esclarecer que cada uma das figuras, contém um significado em específico, em conformidade com a tradição dos hieróglifos egípcios. No entanto, não iremos explorar todas as imagens que seguem abaixo, nas respectivas figuras 01, 02, 03 e 04¹⁷. A nossa atenção vai para os ideogramas 01(escriba sentado)¹⁸ e 04 (O pensador de Rodin). O homem sentado associado ao escriba sentado, era sem dúvida, uma das personalidades instruídas do Antigo Egito. O escriba era um sujeito que passava por uma rigorosa formação desde a infância. Logo, ao atingir a maturidade, esse cidadão egípcio devia estar inteiramente instruído. Razão pela qual, Obenga relaciona a palavra rekh ao homem sábio, advindo de homem sentado, instruído e por assim dizer, um filósofo. Um escriba também caracteriza um filósofo do Antigo Egito pela formação, instrução e atuação. A posição de estar sentado no caso do escriba, era uma atitude de trabalho intelectual para escrever, que aliás, ‘outras figuras também se mantinham sentadas ou em pé para ensinar, aprender ou produzir alguma arte’ (Figura 03). Logo, a figura 01, particularmente, mostra o escriba sentado como um

¹⁶ A ideia de filósofo para nós no Antigo Egito, está inserida na mesma concepção de homem sábio ou ancestral. Veja que Obenga associa o hieróglifo de homem sentado ao homem instruído, erudito e filósofo. Porém, o termo ‘filósofo’ não aparece somente com essa ideia de homem sábio, instruído e erudito, mas também foi profundamente caracterizado como ‘juiz imparcial’, bem como atribuições de um sujeito com perspicácia, moderação, sagacidade e humildade em conformidade com a inscrição de Antef, comentada acima no item II.

¹⁷ As figuras 01, 02 e 03 são ideogramas da tradição egípcia: 01) escriba sentado; 02) mulher egípcia se expressando e 03) quadro de hieróglifos egípcios, incluindo alguns homens e mulheres sentados. A figura 04 mostra a escultura moderna do Pensador de Auguste Rodin.

¹⁸ Para maiores informações sobre a tradição egípcia do escriba sentado, consultar este site: <https://virusdaarte.net/escriba-sentado/>

símbolo dos ancestrais que se sentavam para escrever, ler, aprender, ensinar e fazer uma arte.

A figura 04 é a escultura magistral de Auguste Rodin, ‘O Pensador’. E como ficou amplamente conhecida, representa a contemplação, a introspecção e o pensamento humano. Uma escultura construída em pleno século XIX, foi fortemente influenciada pelas características do período moderno. O pensador de Rodin não é visto como uma figura moderna de um filósofo? Conforme dissemos acima, ela representou a contemplação, introspecção e o pensamento humano. Estas características são marcas de quem pensa profundamente, de quem aderiu ao “conhece-te a ti mesmo socrático”, ou seja, do filósofo. Claro que nem todos que põem a mão abaixo do queixo, deve ser chamado de filósofo; da mesma forma, também não iremos padronizar a figura de filósofo com o ‘Pensador de Rodin’. Todavia, não descartamos que essa escultura moderna também representa a figura incontestável de um filósofo, sobretudo o filósofo moderno.

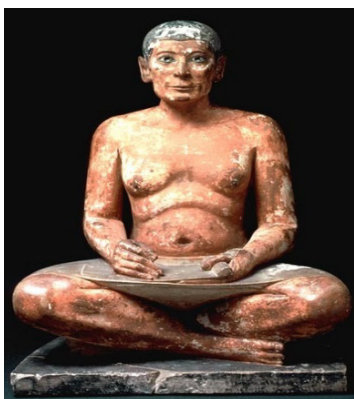


Figura 01



Figura 02



Figura 03



Figura 04

Conforme podemos observar, a palavra *rekhet* teve uma profunda importância conceitual entre os egípcios. Esse termo reúne os três conceitos fundamentais supracitados, que potencializam o conhecimento: filosofia, sabedoria e ciência. A epistemologia do Antigo Egito já reunia esses conceitos em *rekhet*. Todos eles lidam e abordam o

conhecimento que nasce da capacidade humana de observar, pensar, raciocinar, calcular, refletir, compreender, interagir, avaliar, reconhecer, deduzir e relacionar. Segundo Moraes, o egiptólogo e “filósofo congolês Théophile Obenga traduziu o termo egípcio *rekhet* para filosofia. *Rekhet* significa perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upî*)”. (Moraes, 2019, p. 231). Note que, *rekhet* como filosofia, já se expressava com interesse sobre a natureza das coisas, isto é, procurava o significado específico e o sentido amplo de cada objeto ou ser que era explorado.

No geral, a *rekhet* era atenta à emoção, mas também flexível e pragmática. A filosofia do Antigo Egito encontrada na *rekhet* combina sensibilidade, praticidade e pensamento. Este último não aparece claramente, mas seria inconcebível alguém ser sensível a algo, e ter uma atitude prática, sem submetê-los a um pensamento, ou seja, uma emoção e uma ação prática passam pelo crivo da razão. Aliás, tanto a emoção quanto a ação prática são avaliadas pela razão. Quando isso não acontece, o sujeito perde a oportunidade de progredir gradualmente, com experiências emotivas e práticas. Deste modo, entendemos que emoção, prática e racionalidade sempre estiveram juntas, desde a época do *homo sapiens sapiens*. Para a psicologia tradicional, o pensamento poderá ser autônomo, e por assim dizer seria isolado. No entanto, Vigotski se contrapôs à ideia da psicologia tradicional, dizendo que separar a esfera afetiva da esfera cognitiva é um dos maiores defeitos dessa corrente tradicionalista. Inclusive, Joyce Monteiro Emiliano em seu artigo afirmou que “[...] as experiências individuais e as vivências afetivas, evidenciando a perspectiva de que a cognição e afeto são aspectos indissociáveis na constituição do ser humano”¹⁹. Por esta e outras razões já mencionadas, entendemos que a *rekhet* egípcia continha elementos afetivos, práticos e cognitivos simultaneamente.

¹⁹ Cf. Vigotski, apud Emiliano e Tomás, 2015, p. 63.

4 Pensadores gregos que reconheceram o Egito como terra de sabedoria e filosofia

Antes de apresentarmos alguns dos filósofos do antigo Egito, vamos destacar renomados intelectuais gregos antigos que consideravam o Egito um lugar de sabedoria e filosofia. Começemos com as palavras da experiência de quem viu e ouviu egípcios *in locum*, como foi o caso do historiador grego Heródoto. Este escreveu: “Estender-me-ei mais no que concerne ao Egito, por encerrar ele mais maravilhas do que qualquer outro país; e não existe lugar onde se vejam tantas obras admiráveis, não havendo palavras que possam descrevê-las” (Heródoto, XXXV, p. 149). Heródoto como um bom grego, conhecia muito bem a cultura do seu país, mas reconheceu o Egito como um lugar de valores profundos e excepcionais que não encontrou em outras regiões conhecidas por ele²⁰. Como podemos perceber, o historiador grego não economizou palavras para reconhecer, admirar e legitimar a importância cultural do Egito para o mundo.

Isócrates (436 - 338 a.C.) declara em sua obra *Busiris* que “todos os homens concordam que os egípcios são os mais saudáveis e têm a vida mais longa entre os homens; e então para a alma eles introduziram o treinamento de filosofia...”. A sabedoria dos egípcios nas palavras de Isócrates se aplicava na manutenção da vida biológica, nos seus cuidados diários e para a alma eles aplicavam o “treinamento de filosofia”.²¹ Ora, o Antigo Egito conheceu muito antes do grego

²⁰ No livro de Heródoto, você encontra outras e diversas referências ao Egito, inclusive mostrando como os gregos foram influenciados pelos egípcios, além de conhecer outras civilizações sobre as quais não estamos abordando aqui. Cf. Heródoto. *História*. Ebooks Brasil. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher. Versão para o português de J. Brito Broca. 1º Vol. Livro I e II.

²¹ Este ponto aguça a nossa curiosidade, pois a expressão “treinamento de filosofia” parece ser algo novo. Todavia, podemos imaginar que uma alma bem treinada significa um ser humano eticamente alinhado, que passou por várias experiências, de acordo com as normas estabelecidas que ele devia seguir, desde a mais tenra infância.

Hipócrates, o médico Imhotep (polímata egípcio), cujos conhecimentos de medicina foram estudados por Hipócrates, que inclusive mencionou o nome do egípcio em seu juramento.²² Isócrates também declara que escritores gregos viajavam para buscar no Egito conhecimento. Um deles foi Pitágoras de Samos, que “foi o primeiro a trazer aos gregos toda a filosofia”, segundo esse famoso orador grego. Todavia, o que mais nos chamou a atenção entre tantas citações desse filósofo grego foi a seguinte declaração: “Eu estudei filosofia e medicina no Egito” (Asante, 2014, p. 119). Além disso, é curioso saber, que ele estudou em Busiris no Egito, conforme afirmou o filósofo afro-americano (2022, p. 28).

Platão afirma em seu livro Fedro, uma obra sobre o amor e a retórica, que, o Tote²³ egípcio “inventou números e aritmética, geometria e astronomia e, o mais importante de tudo, as letras”. Ele se refere ao Tote, o deus da sabedoria, da ciência e da escrita. Destarte, Platão não mencionou o mestre das letras para elogiá-lo. Pelo contrário, ele fez questão de dizer que a arte criada (a escrita neste caso) por esse deus, não resolveria o problema da memória. Não iremos entrar nesse mérito aqui, pois nota-se claramente o viés tradicionalista ocidental iniciado por Platão, que Derrida critica veementemente e o chama de fonocentrismo²⁴. Contudo, no Timeu de Platão, o autor dá voz a Crítias que relata a visita de Sólon à cidade de Saís localizada na região do delta do rio Nilo. Sólon teve a oportunidade de fazer perguntas aos sacerdotes saíticos, sobre a antiguidade e as antigas tradições. Sobre essa temática respondeu um dos sacerdotes, que disse:

²² Cf. Machado, Carlos Eduardo Dias e Loras, Alexandra Baldeh. *Gênios da humanidade: ciência, tecnologia e inovação africana e afrodescendente*. DBA, São Paulo, 2017, p. 32.

²³ Tote (em grego clássico: Θóθ; romaniz.: *Thóth*; ou em egípcio: *Dḥwtj*, lê-se *djeuti*) é um deus egípcio do conhecimento, da sabedoria, da escrita, da música e da magia. Na arte, era geralmente retratado com a cabeça de íbis ou babuíno, animais consagrados a ele. Sua contraparte feminina era Seshat (deusa da mitologia egípcia associada à escrita, à astronomia, à arquitetura e à matemática) e sua esposa era Maat.

²⁴ Fonocentrismo significa a fala no centro das atenções. Numa cultura fonocêntrica, a escrita não é prioridade, sempre vai ficar em segundo plano. Segundo Derrida, o pensamento ocidental sempre privilegiou a fala em detrimento da escrita.

Ó Sólon, Sólon, vós gregos sois sempre crianças... Não há essa coisa de um grego antigo. Ao ouvir tal observação, ele indagou: ‘O que queres dizer com isso?’, ao que o sacerdote respondeu: ‘Sois jovens em vossas almas, todos vós. Vossas almas não possuem uma só crença transmitida pela tradição antiga, bem como nenhum conhecimento tornado velho pelo tempo [...]’ (Platão, *Timeu*, 2010, p. 169).

Em outras palavras, o sacerdote egípcio disse claramente que a Grécia não possui uma única crença tão antiga e, derivada da antiga tradição, nem uma ciência que seja tão antiga como possui o Antigo Egito. Note que foi o próprio Platão que nos repassou essa informação, escrita no diálogo *Timeu*. Muito provavelmente o filósofo grego constatou essa verdade, tendo ouvido relatos *in locum* ou na própria Grécia. Uma alma jovem significa ser uma alma com pouca experiência, e principalmente porque, ainda não acumulou conhecimentos de antigos sábios e seus ancestrais, como foi o caso daqueles experientes sacerdotes egípcios. A tradição milenar do Egito antecede civilizações como Grécia, Roma, Israel e tantas outras, pois se considerarmos o que disse o historiador francês Jean Vercoutter, compreenderemos que o Egito é a mais antiga civilização do mundo (Vercoutter, 1986, p. 10). Outro adendo é dizer que “Nos tempos bíblicos, o Egito já era uma civilização antiga e as pirâmides já existiam há milhares de anos” (Silva e Cardoso, 2024, p. 10). Sendo assim, podemos afirmar que as palavras de Platão acima, possuem um fundo de verdade no que concerne ser o Egito, mais antigo e com uma tradição epistêmica muito anterior aos gregos.

Aristóteles atesta que o Egito é a terra original da sabedoria, como quando afirma em *A Política* que “Tudo é bem velho; a prova está na história do Egito. Porque os egípcios são o mais antigo de todos os povos, e sempre eles tiveram leis e uma organização política”²⁵, em outras palavras, os egípcios são considerados a mais antiga das nações, mas sempre tiveram leis e um sistema político. Se havia leis e um sistema político, não resta dúvida que alguém ou um grupo de pessoas

²⁵ Cf. Aristóteles, *A política*, Livro 7, cap. IX, 1329b, parágrafo 5, p. 247

refletiam, discutiam e elaboravam os princípios necessários para a convivência humana, como é comum em todo e qualquer lugar, onde há pessoas convivendo. Ora, ter mais um testemunho e desta vez, do estagirita, só amplia ainda mais o leque de referências pró Egito como terra de sabedoria e filosofia que antecedeu as raízes ocidentais da filosofia. Mas, conforme dissemos acima, o Egito não só antecedeu a cultura grega, como também influenciou e formou alguns dos maiores intelectuais da Grécia (James, 2022, p. 58-61).

Seguiremos no próximo subtítulo, que converge com a temática deste trabalho, uma seleta lista de sábios e polímatas do Antigo Egito, que receberam por mérito o título de filósofos porque abordaram e trabalharam com a problemática filosófica, seja na administração das cidades, seja na atividade do escriba ou na elaboração dos princípios espirituais e morais que nortearam a conduta dos egípcios diante dos deuses, da natureza, do outro e da sociedade.

5 Filósofos do antigo Egito

Trazer para os dias atuais, em pleno século XXI, personalidades que viveram há vinte e cinco séculos antes de nós, não deixa de ser um desafio e uma responsabilidade. Prezamos aqui pela ética acadêmica e pelo respeito aos leitores. Por isso, temos compromisso com a verdade dos fatos e o cuidado semântico de não exagerar nas interpretações e revelações sobre tais figuras até agora. De maneira que, para nós muitos sábios, vizires, escribas, sacerdotes e seus ancestrais foram indubitavelmente pensadores do Antigo Egito, posto que atuaram na educação, formação humana, além de discutir e elaborar princípios morais, políticos, econômicos e religiosos.

Conforme afirmou Obenga, “uma grande tradição filosófica e científica existia no antigo Egito”. O nosso egiptólogo congolês deixou claro que os pensadores egípcios penetravam em escritos antigos para se valer das instruções ali disponíveis (Obenga, 2004, p. 35). Esses

escritos formavam uma tradição filosófica chamada de sebayit, isto é, um conjunto de ensinamentos. Na sequência ele nos brinda com a seguinte afirmação: “Imhotep, Hor-Djed-Ef, kagemni e Ptah-Hotep no Reino Antigo (2686-2181 a. C.) construíram a primeira tradição filosófica na história do mundo”. Segundo o congolês a filosofia e sabedoria desses pensadores lhes dava crédito, sobretudo porque mil anos depois os quatro nomes acima foram lembrados com reverência (Obenga, 2004, p. 35). Além disso, temos acesso a textos escritos por alguns dos nossos pensadores egípcios, como Kagemni e Ptah-hotep.

O pensador mais antigo do Egito é provavelmente Imhotep (2686 – 2613 a. C.)²⁶, ainda que não tenha sido encontrado nenhum documento escrito por ele. Todavia, temos conhecimentos de sua existência e sabedoria através dos textos de outros sábios. Por exemplo, existe um documento chamado “A canção do banquete”, que fala tanto de Imhotep quanto do filósofo Hor-Djed-Ef ou Hardedef em termos favoráveis, disse Asante (2022, p. 53). Imhotep foi um polímata do Antigo Egito que tinha profundos conhecimentos de matemática, engenharia, medicina e filosofia, além de ser um exímio sacerdote (Asante, 2022, p. 52-54). O filósofo afro-americano ressalta que existem vários documentos que provam a existência do pensamento de Imhotep. Ele planejou e calculou a pirâmide de Djoser. E a construção da pirâmide de Degraus foi um ‘monumento filosófico’ construído pelo engenhoso arquiteto egípcio, que de acordo com Asante: “A Pirâmide de Degraus de Saqqara mostra reflexão, pensamento, sensibilidade, estética, equilíbrio, harmonia, visão histórica, razão e consciência contemporânea da situação política da época”. (Asante, 2022, p. 54).

De acordo com as fontes deste trabalho, Imhotep provavelmente viveu durante o século 27 a. C., foi educado por um escriba a

²⁶ A data de nascimento e morte de Imhotep sofre alguma alteração de acordo com a fonte pesquisada. Machado e Loras apresentam datas próximas: (2655 – 2600 a. C.) Cf. Machado e Loras. *Gênios da Humanidade: ciência, tecnologia e inovação africana e afro-descendente*. São Paulo, DBA, 2017, p. 72.

partir dos 12 anos e teria começado sua carreira ainda jovem ao aprender seu ofício com o pai nas oficinas reais de Mênfis. Deve ter ingressado na vida sacerdotal, sendo que a função de *Sumo Sacerdote de Heliópolis* só podia ser ocupada após extensa educação nas artes e nas ciências.²⁷ Note, que ele recebeu instrução de um escriba na infância e adolescência, e passou por uma extensa educação para receber o título de sacerdote. O resultado de todos esses esforços intelectuais seria a formação de um homem erudito, polímata, arquiteto, engenheiro, médico e político; de modo que, serviu como vizir na corte do faraó Djoser. E paralelamente, exerceu a função de sumo sacerdote. Diante de tamanha erudição de um homem do Antigo Egito, dadas as circunstâncias de sua época, o que faltaria para Imhotep ser um filósofo? A nosso ver nada lhe faltou, posto que conforme afirmamos no subtítulo 3.2, o conceito de seba (sofia) é aplicado ao sábio, isto é, ao filósofo egípcio já suficientemente caracterizado em nosso trabalho.

O significado do seu nome é “*aquele que vem em paz*”. O primeiro filósofo da história, é mais conhecido como idealizador da primeira pirâmide construída pelos egípcios. Além de médico genial, nos deixou os primeiros mapas das constelações e a ideia de energia vital, alinhamento dos chacras, como caminho para a cura integral. Ele era tão admirado pelos egípcios que mais tarde foi deificado, adorado como um deus da medicina e da sabedoria. A partir do Primeiro Período Intermediário (2180 – 2040 a. C.)²⁸ Imhotep passou a ser lembrado e respeitado como poeta e filósofo.

Kagemni era um homem apaixonado pela vida, compreendia a interrelação entre ecologia, meio ambiente e relações humanas. Esta

²⁷ Cf. <https://study.com/academy/lesson/what-was-imhotep-quotes-timeline-accomplishments.html#section---ImhotepSBiography>

²⁸ Essa referência é aproximada. Percebemos datas aproximadas em diferentes fontes. De acordo com Vercoutter esse período foi agitado e obscuro, mas durou aproximadamente 150 anos segundo o filósofo afro-americano Karenga. Cf. Vercoutter, Jean. *O Egito antigo*. São Paulo: DIFEL, 1986, p. 62 e Karenga, Maulana. *Maat The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004, 2.3.

foi uma primorosa interpretação feita pelo nosso afrocentrista americano, a partir das paredes adornadas da mastaba de kagemni (Asante, 2022, p. 80). No entanto, o que mais nos interessa são suas ideias morais e seus princípios éticos, embora ecologia e meio ambiente sejam importantes e compreendem sua filosofia. O filósofo estadunidense afrocentrista compilou seis djeds ou pilares de kagemni: devoção, compaixão, lealdade, equilíbrio, solidariedade e julgamento. O primeiro pilar (*devoção*) aponta um ideal moral: realizar ações corretas sem buscar recompensas. Deve-se fazer o certo porque é certo. O segundo pilar (*compaixão*) afirma que a pessoa ideal tem compaixão por todas as criaturas vivas. Ora ter compaixão pelo outro é um sentimento de ternura, caridade, bondade, empatia, enfim, de humanidade. Ser indiferente com o outro e com a natureza significa não ter coração nem cérebro. Isso é atemporal! Os demais pilares lealdade, equilíbrio, solidariedade e julgamento são recomendações da ética de Kagemni, cuja relevância foi profunda e importante para os egípcios daquela época, como também é para os nossos dias (Asante, 2022, p. 80-87).

Conheça agora o sábio egípcio Ptah-hotep (Séc. XXV e XXIV a. C.). Este é absolutamente incontestável. Consideramos relevante esse pensador egípcio, sobretudo porque foram encontrados textos escritos por ele. O texto filosófico que ele nos deixou foi denominado de “As máximas de Ptah-hotep”, que se encontra no papiro Prisse, guardado na Biblioteca Nacional da França. O texto é autêntico conforme comprovou Isaac Myers através de sua obra “os livros mais antigos do Mundo”, destacando textos de Ptah-hotep e as instruções para Kagemni (Asante, 2022, p. 68). Outrossim, devemos acrescentar que o Papiro Prisse contém o Ensino de Ptah-hotep e a obra dedicada a Kagemni, conforme comentou François Chabas em 1858. De acordo com o egiptólogo francês, Prisse d’Avenues deu esse papiro à Bibliothèque Nationale (Biblioteca Nacional de Paris), posteriormente publicado em 1847 (Asante, 2022, p. 69).

Em suma, as 37 máximas de Ptah-hotep é um conjunto de diretrizes para uma boa vida. Em que consiste essa vida boa? A vida boa em nossos dias é traduzida em qualidade de vida. Veja o que diz Reis: “Se para Sócrates, a vida não examinada não é digna de ser vivida, para Ptah-hotep, a vida só pode ser bem vivida quando o indivíduo sabe o momento certo de calar e o momento certo de falar, manter a cabeça e o sangue-frio, evitar a cólera e o discurso inútil e inserir-se na Maat com espírito pacífico” (Reis, in carreira, p. 58). São palavras como essas que alimentam o nosso coração e aguçam a curiosidade da nossa razão. Em suma, as palavras de Ptah-hotep seguramente estimulam e nos encorajam à reflexão sobre dignidade na vida, a relação consigo mesmo, com o outro e com a natureza.

Além de Ptah-hotep encontramos outros sábios do Egito clássico que viveram nos Reinos Antigo, Médio e Novo. Todos eles obviamente, precederam os filósofos gregos que só apareceram no século VI a. C. Sábios como Duauf, Hardedef, Kagemni, Khunanup, Amanemhat, Ipuwer, Sohoteplibre, Amenhotep, Akhenaton, Amenemope entre outros egípcios, ainda desconhecidos, precisam ser investigados, classificados e valorizados como pensadores. Nunca mais devemos cometer a mesma omissão que muitos pesquisadores já cometeram, ao mostrar apenas intelectuais e pensadores ocidentais, originários da cultura greco-romana. É salutar dizer que, a África tem história e guarda um legado epistêmico autêntico, fruto de reflexões e produções dos ancestrais africanos, conforme foram mencionados neste trabalho.

6 Considerações finais

Escrevemos este artigo para desmistificar uma tese ainda corrente, de que a África não produziu ciência nem tampouco filosofia. Aliás, em nossos dias ainda é muito comum ouvir defensores da filosofia eurocêntrica, reproduzir a falsa ideia de que a origem da filosofia é grega. Lançaram críticas negativas e racistas contra a cultura africana.

Há quem sustenta, com muita veemência, que, o pensamento tradicional africano não seria capaz de compreender nem lidar com as questões abstratas. Para pensadores eurocêntricos, os nativos africanos, defrontados com a grande incógnita que é o Universo, seriam incapazes de ir além do temor e da reverência, próprios das mentes ditas “primitivas”. Por isso, o “chamado ‘racismo científico’, um dos pilares do colonialismo no século XIX - desqualificando as fontes do saber africano conhecidas desde a Antiguidade, negou a possibilidade de os africanos produzirem filosofia” (Lopes e Simas, 2021).

Com o objetivo de contribuir, mesmo com as limitações bibliográficas, mostramos neste trabalho algumas evidências conceituais da filosofia africana, radicada no Antigo Egito, bem como a existência de pensadores da antiguidade egípcia. Podemos perceber como o pensamento africano no antigo Egito era complexo e profundo, resultado de um legado de produção intelectual, moral e espiritual. Segue as nossas observações e conclusões sobre essa necessária pesquisa que acabamos de realizar. Todavia, esse é só o início de futuras produções que terão esse caminho como modelo.

Conforme lemos até aqui, a cultura egípcia produziu uma variedade de conhecimentos concretos e abstratos. Não precisamos explicar que a construção de uma pirâmide no Antigo Egito contém conhecimentos concretos e abstratos simultaneamente: “A construção das pirâmides botou milhares de egípcios para suar, exigiu conhecimentos avançados de matemática e muitas pedras”²⁹. Os conhecimentos avançados consistem tanto em matemática como em outras ciências como engenharia, química, medicina, astronomia, geografia e arte; como também se estendem, a genial sabedoria construída por faraós, vizires, escribas, sacerdotes e seus ancestrais. Vimos que esses polímatas da antiguidade egípcia são chamados de filósofos, porque produziram

²⁹ Cf. <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-foram-erguidas-as-piramides-do-egito>

textos filosóficos e/ou praticaram a atividade filosófica durante a vida. Os pensadores egípcios debateram e escreveram sobre grande variedade de temas, como o significado e a aplicação dos ideogramas (hieróglifos), a produção das artes, da ciência, das leis, da ordem moral, da espiritualidade, ancestralidade, dos livros, da educação e a luta de classes.

Aprendemos que houve desenvolvimento de conceitos filosóficos no território africano, muito antes de alcançar a Grécia, sendo o Antigo Egito uma forte referência, conforme dissemos acima, inclusive mesmo antes dos egípcios, há registros de uma primorosa filosofia na Etiópia. Decidimos não tratar sobre a filosofia etíope, mas consideramos relevante essa informação, para permitir que qualquer pesquisador, possa buscar esses conhecimentos e ampliar o que já chamamos hoje de filosofia africana.

Os conceitos filosóficos vigentes na antiguidade egípcia, como maat, rekhet e seba foram indispensáveis para a construção de uma cultura baseada na racionalidade, visto que os três conceitos supracitados são abstratos. Veja que maat abrange diferentes áreas do conhecimento, como mitologia, cosmologia, ontologia, ética e filosofia. Esta, é a diversidade conceitual de maat para você entender, o quanto ela é abrangente. Conforme registramos no início deste artigo, a concepção filosófica de maat interage com a ética e a ontologia. Note que antes dos gregos, os egípcios já falavam na existência do verdadeiro ser e na possibilidade de uma regeneração do não ser, isto é, a passagem do não-ser ao ser e vice-versa. O conceito de rekhet também foi um “achado” incrível, enquanto filosofia, sabedoria e ciência. Depreendemos daí que, ele reúne os três conceitos fundamentais supracitados e potencializam o conhecimento. Deste modo, o significado filosófico de rekhet, tal como bem traduziu Obenga, significa ‘perguntar pela natureza das coisas baseado no conhecimento acurado’. Ora, conhecimento acurado é o mesmo que aprimorado ou cuidadoso. E o cuidadoso é metódico e sistemático, logo contém regras e método. Sendo assim, rekhet é um

expressivo conceito filosófico do Antigo Egito, posto que sugere uma das mais importantes atividades da filosofia: investigação sobre a essência das coisas. O terceiro conceito egípcio apreendido aqui é seba, isto é, sofia ou sabedoria. Em conformidade com vários intelectuais africanos e ocidentais mencionados no capítulo III-b acima, a origem da palavra sofia é egípcia como também foi a prática filosófica.

Diante das colocações que fizemos até agora, ficou claro para nós que o Antigo Egito foi uma cultura muito potente em sua organização política, epistêmica e filosófica, sobretudo porque encontramos referências históricas e sapienciais marcadas e reconhecidas por renomados intelectuais como Heródoto, Isócrates, Platão e Aristóteles. Outrossim, contribuíram largamente para conhecermos adequadamente o Antigo Egito, os intelectuais contemporâneos citados neste trabalho que pesquisaram de forma profunda a história e a epistemologia egípcia. O resultado dessas investigações está sendo colhidos por nós, que temos a incumbência de reproduzir os fatos ocorridos e principalmente os valores epistêmicos desenvolvidos por povos africanos do Norte da África, como também devemos repassar a sabedoria e filosofia nascidas na África subsaariana. Aprendemos muito com os nossos ancestrais encontrados nesse contexto histórico e filosófico do Antigo Egito. Portanto, a África produziu valorosos sábios, cientistas, filósofos e polímatas que escreveram leis, princípios, preceitos morais e religiosos de acordo com a necessidade e reivindicações da sociedade e dos faraós.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia. Volume I*. Tradutores: António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru-SP: EDIPRO, 2009.

- ARISTÓTELES. *Órganon: Categoria, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Trad. Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2010.
- ASANTE, Molefi Kete. *Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade?* Capoeira – Revista de Humanidades e Letras. Vol. I, nº 1, Ano 2014, p. 116 -121.
- ASANTE, Molefi Kete. *Os filósofos Egípcios vozes ancestrais africanas: de Imhotep a Akhenaten*. Tradução: Akili Oji Amauzo Bakari. São Paulo: Ananse, 2022.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução: Federico Carotti. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- EMILIANO, Joyce Monteiro; TOMÁS, Débora Nogueira. *Vigotski: a relação entre afetividade, desenvolvimento e aprendizagem e suas implicações na prática docente*. Centro Universitário UNIFAFIBE – Bebedouro SP. Cadernos de Educação: Ensino e Sociedade, 2 (1), p. 59-72, 2015.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- JÚNIOR, Alfredo Boulos. *História, sociedade & cidadania*. São Paulo: FTD, 2022.
- KARENGA, Maulana. *Maat The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004.
- LOPES, Nei. *Dicionário da antiguidade africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LOPES, Ney. SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- MACHADO, Carlos Eduardo & LORAS, Alexandra Baldeh. *Gênios da humanidade: ciência, tecnologia e inovação africana e afrodescendente*. São Paulo: DBA, 2017.
- NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas, Biblioteca Nacional, 2014.
- OBENGA, Théophile. *Egypt: Ancient History of African Philosophy*. In: KWASI, Wiredu (ed.) *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p. 31-49.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Mênon (ou Da Virtude) Timeu, Crítias*. Tradução e notas: Edson Bini. Bauru-SP, EDIPRO, 2010.

- HERÓDOTO. *História*. Ebooks Brasil. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher. Versão para o português de J. Brito Broca. W. M. Jackson Inc., Rio de Janeiro, 1950.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga. Vol. I (Das origens a Sócrates)*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- REIS, Maurício de Novais. *Ensino de Filosofia: do universo eurocêntrico ao pluri-verso epistêmico - uma introdução*. Teixeira de Freitas-BA, 2019.
- SILVA, Rodrigo e CARDOSO, Wilian. *A Bíblia e o Antigo Egito*. São Paulo: Novo Século, 2024.
- VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo*. Tradução: Francisco G. Heidemann. São Paulo: DIFEL, 1986.

Garcilaso de la Vega e os pilares da historicidade

Joaquim Barbosa dos Santos Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.05>

1 Introdução

Este texto problematiza a possibilidade de afirmar a identidade dos povos latino-americanos face um horizonte moderno/colonial. Desde o início da colonização houve um esforço de traduzir os modos de vida, histórias e línguas dos indígenas para a escrita ocidental/fonográfica. Essa tradução pode ser vista como uma faca de dois gumes, a depender de quem o faz e para quê. Veremos como a descrição dos povos locais passava por uma tentativa de controle por parte dos colonizadores, assim como também surgem em busca da preservação de modos de vida, traçando estratégias de revolta contra violência colonial. Para colocar essa questão, partirei do diagnóstico que Denise Ferreira da Silva faz da modernidade e apresentarei reflexões a partir de um encontro entre Johann Gottfried Herder e Garcilaso de la Vega. Ambos os autores, ao seu modo, mobilizaram a história e a língua para reivindicar a autonomia de seus povos.

Chamou a atenção inicialmente em minha pesquisa², ao abrir pela primeira vez o “Ensaio Sobre a Origem da Linguagem”, obra de

¹ Mestrando em filosofia pelo PPGFil/UnB, bolsista CAPES – demanda social. E-mail: joaquim.barbosa94@gmail.com

² Este texto foi produzido dentro do escopo da dissertação de mestrado: “Espectros de

Herder de 1772, a quantidade de citações referentes a estudos sobre as línguas indígenas das Américas. Ao tentar delimitar a diferença entre a linguagem humana e a linguagem animal, o autor cita esses estudos para mostrar como a linguagem humana pode se desdobrar em especificidades inimagináveis, fazendo com que a escrita fonética dos europeus tivesse grande dificuldade em captá-las. Garcilaso aparece nesse momento do texto, sendo o único autor citado que não nasceu na Europa. Seguimos o rastro desse aparente sinal de contato entre uma produção local e uma europeia sobre o tema da relação entre línguas, histórias e povos.

Tomando o cenário apresentado por Denise no livro “Homo Modernus – para uma ideia global de raça”, para contextualizar o foco de nossa análise, podemos observar uma boa pista sobre como o pensamento moderno constitui-se a partir do pressuposto de que os grupos humanos dividem-se em critérios raciais (ou culturais, étnicos, nacionais etc), em uma diferença natural e inquestionável, o que se consuma nos textos nacionais que endossam as Repúblicas latino-americanas, nos quais a violência contra pessoas racializadas é sistematicamente naturalizada. A diferença racial vista como um *factum* justifica a visão dominante de que as pessoas racializadas possuem diferenças naturais com relação aos brancos, devido a sua “cor”, “cultura”, etc. A naturalização dessa diferença fundamenta a possibilidade da exclusão das racializadas do *socius* do *Homo Modernus*, a depender de sua “capacidade” de se “adaptar” para que lhe seja concedida a “inclusão”³. Essa

Herder: raça e sentimento nacional” (2025), em produção.

³ Denise Ferreira da Silva utiliza os termos “engolfamento” e “assassínio” ou “obliteração” para abordar essa questão. O “texto nacional” configura os enunciados científicos, tal como elaborados pela sociologia e antropologia, num movimento que une os pilares de universalidade e historicidade. Nesse contexto, “...a significação científica mobilizou o racial para produzir sujeitos modernos que surgem na exterioridade/ afebilidade e que existem entre dois momentos de violência: (a) *engolfamento*, isto é, “negação parcial”, o ato violento produtivo de nomear, a apropriação simbólica que os produz, inaugurando uma *relação* exatamente porque, no regime de representação que a interioridade governa, a significação científica institui sujeitos insuprassumíveis e

pista nos conduz a refletir sobre como a própria constituição do pensamento moderno autoriza a reprodução dessas cenas de violência. Como diferenciar-nos através de identidades locais sem reafirmar esses pressupostos raciais?

Neste texto, entretanto, o foco não será abordar o momento de consumação dos textos nacionais (as Repúblicas latino-americanas organizadas enquanto Estados modernos), os quais, ao aliarem as demandas de historicidade e universalidade do pensamento científico pós-iluminista, conformaram a ideia global de raça. Pretendo observar como esses mesmos pressupostos raciais já operavam desde o início da colonização. Em vez de ir de Herder aos textos nacionais, como faz Denise, retrocederei com ele para perto dos esforços de Garcilaso de la Vega em se afirmar como um peruano mestiço, comentando o modo como a ideia de raça aparece em seus “Comentários Reais dos Incas”. Esse movimento demonstra que a utilização da ideia de raça aparece para justificar a violência colonial desde o início da colonização até as Repúblicas.

2. Os pilares da historicidade

Herder é desenhado no “Homo Modernus” como o que introduz, dentre outras abordagens, “... uma ontologia social baseada no Histórico, que constitui o sujeito coletivo, a nação ou o povo, como efeito da temporalidade.” (Da Silva, 2022, p. 166), considerando-o o “ pilar da historicidade” moderna. O modo com ele pensou a mediação necessária que a razão deve fazer pelo histórico exerceu grande influência sobre os discursos posteriores. Como no lembra Sonia Sikka, “Ele é mencionado com frequência em obras que tratam de cultura ou etnia,

irreduzíveis, e (b) *assassínio*, aniquilação total, o momento que oblitera a relação necessária, mas assombrosa, entre o Eu instituído pelo desejo pela transparência (autodeterminação) e os afetáveis (que a catalogação científica das mentes institui), os “outros da Europa” sempre-já em desaparecimento.” (Da Silva, 2022, p. 113).

e é raro encontrar qualquer trabalho extenso sobre o tema do nacionalismo cultural que não faça alusão à influência de suas ideias.” (Sikka, 2011, p. 1). O escopo de seu *corpus* teórico/textual, entretanto, não costuma ser muito trabalhado.

Chama a atenção a recepção quase sempre intermitente que Herder possui, assim como a amplitude de espectros que sua menção abarca, sempre rondando as questões de cultura, etnicidade, nacionalismo etc. Tanto os discursos sobre o multiculturalismo, que afirmam o elemento particular dos povos, até a fundamentação de discursos de totalitarismo nacionalista: ambos os extremos são capazes de invocá-lo (Barazza, 2014; Gerdmar, 2009).

Sua herança manteve-se no século XIX, sendo notável sua influência em tópicos centrais da filosofia de Hegel, em especial acerca da linguagem e da filosofia da história. Para além da filosofia, textos mencionam Herder como uma influência decisiva “para o nascimento da antropologia moderna como disciplina” (Foster, 2010, p. 222), observando sua leitura sobre a diversidade e autonomia cultural dos povos. Autores como Ingelborg Solbrig sugerem que, através da formação alemã de W. E. B. Du Bois e Alain Locke, as ideias de Herder teriam influência sobre a concepção de povo negro do início da Harlem Renaissance, parte importante da história do movimento negro estadunidense. Esses três movimentos teóricos representam parte do escopo das ciências pós-iluministas apontados por Ferreira da Silva como a montagem decisiva da ideia global de raça (Hegel, a antropologia e a sociologia das relações raciais), consumando a naturalização de uma diferença racial intrínseca entre grupos humanos, ao passo que firmam a própria excepcionalidade ontológica da *humanidade* vista como una, universal e histórica, o que coloca em condição de afetabilidade, ou seja, patologiza os “humanos” que não realizam completamente esse horizonte. Acredito que observar essas reverberações de Herder podem auxiliar a tensionar esse ponto, considerando o que aparece e o que some na transição do século XVIII para as ciências posteriores ou

anteriores. Este momento evidencia a conexão entre a elaboração da noção ampla de humanidade, determinada pela autonomia do sujeito e pela violência colonial. É um momento no qual se busca equacionar em termos filosóficos a divisão humana em grupos raciais promovida pela técnica de colonização.

Por um lado Herder buscava delimitar, dentro da interioridade, a partir de uma palavra interior, que se expressa enquanto marca sensível, um espaço exclusivo para a Humanidade. Ao lado de seu ex-professor, Immanuel Kant, considerava portanto essa humanidade como única e universalmente disseminada pelo globo. Esse dois filósofos alemães juntam-se em prol do estabelecimento de uma humanidade única: é a tese da “monogênese”. Essa frente enfrenta escritores como Christoph Meiners, autor do mesmo contexto que dividia a raças humanas a partir de diferentes origens – a tese da “poligênese” – sendo explicitamente racista a respeito de qual origem humana era especial em detrimento das demais. Por outro lado, Herder combate Kant pelo uso que ele “faz do conceito de raça, ‘esse termo ignóbil [*unedle*’ (Herder, Vol. I, 1869, 110).” (Santos, 2023, p. 341), e defendia que a humanidade se disseminava em povos, determinados através de suas geografias, línguas, culturas, formações e histórias (todas interconectadas). A diferença entre esses povos não era intrínseca, ou seja, não dizia respeito a uma história natural, como afirmava Kant, mas formada a partir da recepção do legado ancestral da Linguagem, o que ocorre através da formação, da cultura e das línguas, reconhecendo as conexões entre humanos, animais e geografia, dentro de uma “economia natural” da mãe natureza.

Muito embora haja sintonia entre toda a criação, é apenas na Humanidade que surge a Linguagem, enquanto marca característica da maneira como cada indivíduo afirma sua autonomia, nunca dissociado de seu povo. A visão de Kant, critica Herder, objetificaria a natureza humana e depende da razão científica, pois resolve a questão da humanidade na transcendentalidade, relegando as raças ao

conhecimento de uma história natural (a qual se desenvolve por leis naturais). Ao considerar a importância da Linguagem para a razão, Herder demonstra que a história fundamenta a constituição de qualquer racionalidade. A razão, portanto, não pode ser *a priori*, mas sim em constante evolução, junto com as línguas e com a história de cada povo.

O “Ensaio sobre a origem da linguagem”, obra de Herder publicada em 1772, é uma tentativa do autor de responder à Academia das Ciências da Prússia, que solicitava hipóteses sobre a capacidade humana de desenvolver linguagem. Nessa obra já aparecem algumas críticas ao colonialismo, embora ainda de maneira mais tímida do que em textos posteriores do autor, como as “Cartas para o avanço da humanidade” (1793-1797). Boa parte de sua crítica à violência colonial deriva, no momento do Ensaio, dessa posição a respeito da linguagem. Se a Linguagem se desenvolve em cada ser humano, especificamente, garantindo seu caráter gregário e sua disseminação histórica, cada povo não poderia ser interrompido nesse processo, o que representaria uma quebra na justiça divina e a consequência viria em forma de vingança (*nemesis*). Comentando a obra de Garcilaso de la Vega, autor peruano do século XVII, observa o quão nocivo é para um povo ter sua língua substituída pela língua do colonizador:

Garcilaso de la Vega queixa-se da forma como os espanhóis desfiguraram, mutilaram a língua peruana no que toca ao som das palavras; de como, a partir dessas falsificações, criaram artificialmente o pior produto que podiam ter deixado aos Peruanos. (Herder, 1987, p. 32)

Garcilaso, de fato, estabelece tais críticas, por ver que as diferentes manifestações culturais peruanas, assim como as formas tradicionais de organização e disseminação da história, estavam se perdendo dado a violência promovida pela Espanha, mostrando as discontinuidades que a cultura Inca sofria ao passo que a presença espanhola persistia. Mas sua crítica é mais ampla, como veremos. Por hora pergun-

tamos: quem são os Peruanos? Desde quando podemos falar em algo próprio do Peru? Conforme a abordagem de Denise, Herder anuncia os pilares da historicidade que globaliza a ideia de raça, permitindo a perpetuação de sua violência. Isso demonstra como a aparente intenção de Herder em combater o colonialismo opera de maneira ambígua. Como essas tensões operam no texto de Garcilaso de la Vega?

3 A história universal e a ideia global de raça: o caso de Garcilaso de la Vega

Garcilaso de la Vega (1539-1616) parece reagir contra essa heterodeterminação do povo local e mostra seus efeitos, assim como Herder identificou. O autor, batizado como Gómez Suárez de Figueroa, filho do colonizador espanhol Garcilaso de la Vega e da *palla* Inca Chimpu Ocllo, sobrinha do Inca Huanya Cápac, nasceu e viveu em Cuzco até os vinte anos (Chamorro, 2016, p. 10). Os interesses da Espanha impediram que o matrimônio de seus pais continuasse, de modo que o jovem Garcilaso passou a viver apenas com seu pai e a madrasta, embora não tenha perdido o vínculo e o contato com a mãe. Antes de progredir para suas observações sobre a aplicação da ideia de raça, vejamos como o autor considera a universalidade da história. Tracemos um breve recuo para pensar a contextualizar um quadro mais geral da relação do pensamento europeu acerca dos nativos da América. Leiam esta citação que Denise faz de Pero Vaz de Caminha:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências [...] E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, visto que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. (Pero Vaz de Caminha in. Da Silva, 2022, p. 67)

A maneira como a autora recebe essa citação reflete o modo como observa os efeitos da elaboração da ideia de raça no *Homo Modernus*. Para ela, a modernidade colonial se constrói a partir de uma noção de interioridade privilegiada, intrínseca apenas ao branco europeu, como dissemos, que é capaz de olhar para o exterior e reconhecer as leis e categorizar a realidade. A autora afirma que 300 anos após o diagnóstico inicial que Caminha faz da inocência dos indígenas, estabeleceu-se a catalogação das mentes dos diferentes grupos humanos elaborada pela filosofia do século XVIII e consolidada pelas ciências pós-iluministas do século XIX⁴.

Isso não apaga o fato de que a colonização é violenta desde o princípio da guerra promovido pelo “mau encontro”. É notável que havia por parte de algumas narrativas, muitas delas oficiais, como a de Caminha, uma espécie de “defesa” da autonomia indígena. Nessas perspectivas, povos descritos como selvagens, inocentes, bons de coração, seriam aptos a desenvolverem o cristianismo, sendo, inclusive, a missão dos colonizadores promover essa transição. Essas “defesas”, como sabemos historicamente, não provocaram qualquer indecisão ao poder colonial sobre a possibilidade de exercer violência contra esses povos. Seriam eles autônomos apenas para se darem em sacrifício?

É comum a recordação do Frei Bartolomeu de las Casas (1475-1566) como um exemplo de posição contrária à violência colonial. Mesmo considerando sua saudosa defesa dos indígenas ameríndios enquanto possuidores de alma, essa defesa se dá em termos que o permite afirmar que

Deus criou todas essas gentes infinitas, de todas as espécies, mui simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus Senhores naturais e aos espanhóis a que servem [...] Como essa

⁴ Cito: “Em vez da conversão das almas ‘dessas’ pessoas, o que se deu cerca de trezentos anos mais tarde foi a catalogação de suas mentes, que produziu as estratégias de poder que governam as condições contemporâneas globais” (Da Silva, 2022, p. 67).

gente seria feliz se tivesse o conhecimento do verdadeiro Deus!” (de las Casas, p. 26-27)

Mesmo essa postura contrária a violência, promove uma captação dos seres humanos nativos enquanto uma espécie de continuidade da história europeia, as “inclui” no mesmo horizonte, na mesma teleologia. A crença de Caminha sobre a causa divina da colonização não difere substancialmente da crença de las Casas na felicidade da alma indígena convertida. Como nos lembra Denise, as narrativas coloniais apresentam um evento político, um movimento duplo de deslocamento e engolfamento, no qual o “ser” do conquistador e do nativo surgem submetidos ao regente divino (Da Silva, 2022, p. 68).

E como Garcilaso se posicionava sobre essa universalidade proporcionada pelo autor divino? Conquistador e nativo são ambos submetidos a essa regência? Para tanto, a posição de *mestizo* é de notável relevância na construção da atividade política e literária do primeiro autor legitimamente peruano (Mariátegui, 2000). *El Inca* criticava os danos que a inserção da língua espanhola teria na autonomia do povo peruano, o qual desenvolvia sua história não apenas a partir de suas línguas próprias, mas também na forma de contar histórias, oralmente ou através dos *quipus*. Entre outros danos, queremos ressaltar que o autor observava que a própria sistematização e categorização de grupos humanos conforme o nascimento era uma invenção espanhola para manter o povo local sob uma determinada ordem social, compõe algumas das “*cosas que los castellanos han llevado al Perú, que no había antes de ellos*”. Nos “Comentários Reais sobre os Incas”, entretanto, sua referência é sempre à corte espanhola, assim como reconhece a “inclusão” da história peruana na história universal. Inicia os comentários apresentando uma versão “primitiva” do modo de vida peruano, que culmina com seu momento presente equiparável à realidade espanhola:

Para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos em dos edades: diremos cómo

vivian antes de los Incas y luego diremos cómo gobernaron aquellos Reyes [...] em aquella primera edad y antigua gentilidad unos indios había poco mejores que bestias mansas y outros mucho peores que fieras bravas [...] Otros adoraban la tierra y le llamaban Madre. (de la Vega, T-I, Cap. IX/X, p. 26-28)

A respeito da sistematização e categorização de grupos humanos conforme o nascimento “Ele menciona esse fato apenas para negá-lo, argumentando que a divisão racial é de fato uma imposição de um esquema artificial pelos colonizadores espanhóis, com o simples propósito de manter a ordem social” (Smith, 2015, p. 144, tradução livre). Garcilaso comenta sobre a formulação de alguns dos nomes utilizados à época:

*Es así que al español o española que va de acá llaman **español** o castellano [...] En nombre que lo inventaron los negros, y así lo muestra la obra. Quiere decir, entre ellos negros nacido em Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido em la patria [...] Al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen **mulato** y **mulata**. [...]; A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman **mestizos** (de la Vega, XXX, p. 265-266, grifos próprios do autor).*

Ao final do capítulo XXX do livro 9, do segundo tomo dos “Comentários Reais sobre os Incas”, Garcilaso conclui que “*Todos estos nombres y outros, que por excusar hastío dejamos de decir, se han inventado em mi tierra para nombrar las generaciones que ha habido después que los españoles fueron a ella; y podemos decir que ellos los llevaron com las demás cosas que no había antes*” (Idem, p. 266). Dentro do escopo geral deste livro, para além das nomenclaturas a partir do nascimento, os colonizadores também trouxeram animais, como cavalos. De la Vega cita um caso no qual um negro, por ser mais abundante que um cavalo, serviu quase como troco em uma proposta de negociação:

... un negro llevaba de diestro un hermoso caballo, muy bien adrezado a la brida, para que su amo subiera em él: “Por el caballo y por

el esclavo, así como vienen, os doy diez mil pesos” [...] No lo quiso el dueño, diciendo que quería el caballo para entrar en él en la batalla-que esperaban dar al enemigo [...] (de la Vega, 1976, T-II, Livro 9, Cap. XVI, p. 242)

Todo caso, podemos dizer que o Inca endossava em sua perspectiva a universalidade do gênero humano, atitude teórica que não era pacífica em sua época. Justin E. H. Smith nos apresenta a seguinte leitura sobre a obra de Garcilaso de la Vega:

Uma ilustração clara da polissemia de “mundo” pode ser encontrada, por exemplo, no livro “Comentários Reais dos Incas”, do filósofo político espanhol-inca Garcilaso de la Vega, publicado pela primeira vez em 1609, no qual o autor dedica o primeiro capítulo do primeiro livro a negar a visão ímpia de que existem “muitos mundos” e a afirmar que o “Novo Mundo” é assim chamado apenas porque foi descoberto recentemente, não porque seja, de alguma forma, uma realidade discreta ou independente. (Smith, 2015, p. 96, tradução livre).

Do ponto de vista espanhol, a questão sobre a importância de nomear a história das colônias tornou-se decisiva no século XVIII, quando boa parte do debate intelectual buscava romper o preconceito, provindo especialmente da França, de que os espanhóis não eram capazes de manter uma boa administração colonial em virtude da situação de decadência intelectual, refletida em seus estudos sobre a história social e natural das Américas sob sua gestão (Cañizares, p. 194-196). É nesse contexto que surge, por exemplo, a figura de André González de Barcia (1673-1743), que editou clássicos espanhóis do século XVII e início do século XVIII para fomentar o nacionalismo espanhol e provar o valor dessa nação para as demais nações da Europa, momento no qual, inclusive, Garcilaso passou a ser revisitado:

Nomear lugares, afirmava Barcia, era o primeiro passo para a verdadeira posse colonial. Num tratado em que se propôs a reconstruir a história da colonização espanhola da Flórida para interromper a perda simbólica desse território [...] argumentava que a *La Florida* de

Garcilaso (Lisboa, 1605), embora fosse um bom primeiro passo para a história da colonização espanhola da península, tinha muitos defeitos, incluindo um acesso limitado às fontes. (Cañizares, p. 198).

Ao retomar Garcilaso, Barcía acredita que poderia ser um bom primeiro passo para a história da colonização espanhola, muito embora houvesse um acesso limitado às fontes, o que enchia seu texto de defeitos, portanto não preenchia os critérios da ciência da época (*Idem*, p. 198).

Uma preocupação similar com a criação de repúblicas liberais pós-coloniais levou as elites peruanas a não enfatizar tanto quanto necessário a rica tradição historiográfica colonial iniciada pelo inca Garcilaso de la Vega, que procurava reconstruir um passado inca clássico para o vice-reinado do Peru” (*Idem*, p. 255)

O que se justifica quando lembramos que se enfocarmos o modo como seu legado se disseminou no próprio Peru:

Prueba de su difusión es que ya muy avanzado el siglo XVIII, a causa de la rebelión de Túpac Amaru II (1872), se supo que el libro tenía gran acogida entre las masas indígenas, y según José Durand, los Comentaríos reales puede ser considerado como la “biblia secreta” de Túpac Amaru II. (Fernández, 2004, p. 154)

Enquanto um nativo, Garcilaso de la Vega pretende escrever desde uma perspectiva distinta da de Barcía e Bartolomé de las Casas, muito embora seja inegável a influência da tradição humanista latina em seu pensamento. Assim como Bartolomé, Garcilaso buscou afirmar a autonomia dos povos nativos, considerando que também tinham seu lugar na história mundial. Mas aqui, para além da conversão, os povos do Peru poderiam ser considerados como mais um tronco dessa grande história. Reivindicava uma autoridade especial para si ao falar das questões nativas, “*la lengua que mamé en la leche*” (de la Vega, 1976, T-I, p. X), muito embora assumisse a classificações como espanhola de “*metizo*”. Narra uma hipótese para o surgimento do nome “Peru”,

tratando-se de um equívoco interpretativo dos colonizadores. Quando o indígena se apresentou como “Berú” não compreenderam bem, logo depois ele dizia que ia ao “Pelú”, que na linguagem da província significava um tipo de rio. Entenderam que era o nome da terra.

*... llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles caso todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra, por que si tomaron el nombre del indio, **Berú**, trocaron la **b** por la **p**, y si el nombre **Pelú**, que significa río, trocaron la **l** por la **r**, y de la una manera o de la outra dijeron Perú.* (de la Vega, 1976, T-I, p. 15-16, grifos do autor)

Soa contraditório Garcilaso afirmar-se como um *mestizo*, logo peruano, enquanto reconhece todas as mazelas trazidas pela Espanha e a corrupção que o próprio nome Peru representa. É justamente por perceber esse embrincamento entre os incas e os espanhóis, seja pela continuidade da criação divina ou pela colonização, que Mariátegui, outrora citado, o considerava com autenticamente peruano. As nacionalidades latino-americanas devem enfrentar essa questão para que possamos obter algum ganho. Após a violência imposta é difícil falar em algo tipicamente indígena, assim como o tipicamente peruano, argentino ou brasileiro está diretamente relacionado com processos de racialização contra negros e indígenas.

O “mau encontro” colonial com os povos nativos, portanto, parece ter mobilizado diferentes influxos sobre a possibilidade de categorizá-los ou equipará-los em humanidade. Questiona-se: quem é humano? Se todos são, como lidar com suas diferenças? A quem interessa a elaboração dessas perguntas? E dessas diferenças? Nota-se nos trechos citados dos “Comentarios Reais sobre os Incas” a sensibilidade de Garcilaso para o tema, assim como apontou para o fato de que essas classificações não existiam antes da chegada dos espanhóis.

Garcilaso, portanto, pôde e foi interpretado enquanto um autor pioneiro na identidade nacional peruana, como para autores como Mariátegui, já citado, ou alimentando a imaginação política de resistência

de pessoas como Tupac Amaru II. Entretanto, mesmo adotando um modelo de escrita que correspondia a um certo humanismo Europeu, não foi capaz de atingir os critérios historiográficos necessários para o pensamento moderno.

Silvia Cusicanqui, por outro lado, em “Sociologia da Imagem”, apresenta a perspectiva de Gamaliel Churata para mostrar um contraste entre a posição de Garcilaso e um contemporâneo seu, Waman Poma Ayala. Nesse sentido, Garcilaso seria um aculturado que busca sua afirmação enquanto escritor a partir de sua condição de ter nascido Inca, de modo que seu empreendimento teria muito mais a ver com uma busca por afirmação dentro do cenário literário europeu, que valorizava textos sobre as Américas, de um ponto de vista considerado especial, o do nativo.

En “El pez de oro”, Churata (1957) sostiene que Garcilazo de la Vega es un arribista y un aculturado, que busca, a través de su escritura, un reconocimiento de la condición ilustrada de su genealogía Inka. Churata le contrapone a Waman Puma como un ejemplo de la “lengua con patria”, una nueva forma de expresión de lo propio, en la que se mezclan permanentemente ideas y palabras del aymara y del qhichwa, manteniendo una condición manchada, contaminada, en el lenguaje. (Cusicanqui, 2015, p. 310).

Em vez de adotar um estilo literário europeu ou mesmo buscar uma afirmação identitária própria, Waman Poma preocupava-se com a forma com qual seria possível manter as práticas andinas, misturando aspectos incas e aymaras, diante da realidade colonial. O autor escreveu uma carta de mais de mil páginas para o rei Espanhol da época chamada “*Primer nueva corónica y buen gobierno*” no qual tece recomendações para a coroa espanhola para que os modos de vida nativos fossem preservados. Mesclava o calendário espanhol, dividido em doze meses, para apresentar as práticas locais comuns a cada época do ano. Fazia ilustrações para introduzir reflexões a respeito da condição colonial, propondo a possibilidade de mesclar a imagética andina com a espanhola de modo a manter as práticas essenciais ao modo de vida

local. Essa forma de atuação não reivindica uma pureza identitária, mas reconhece a mistura que a colonização impões, buscando enfatizar o lado que tem sido violado.

4 Considerações finais

Como essas colocações ainda incipientes pretendo apenas apontar para as diversas nuances e armadilhas do colonialismo que naturaliza as divisões dos seres humanos entre grupos definidos especificamente a partir de critérios de filiação, cor ou raça. É inegável que em Garcilaso temos tanto a filiação ao estilo europeu quanto um vínculo direto com a realidade local. Talvez o mais adequado fosse lê-lo também desde uma visão *ch'ixi*, como propõe Cusicanqui. Em aymara, *ch'ixi* significa algo próximo ao significado da cor cinza. Mas é um cinza que aparece dessa forma apenas quando olhado de longe, ao nos aproximamos, somos capazes de observar diferentes marcas, entre branco e preto, que compostas, apresentam-se como cinza. Essa visão das identidades considera as constantes retomadas que a violência colonial exige. Embora a realidade pareça semelhante, há sempre alguma contaminação que pode promover uma ruptura.

Devemos estar atentos a todo momento de composição, enfatizando aquilo que podemos aproveitar enquanto práticas de resistência. Para tanto, também deve permanecer notável o alerta para o modo como a racialização é capaz de desempenhar violência apoiando-se em diferenças de natureza entre os grupos humanos. Essa forma de violência já estava presente desde a confusão que pronuncia “Peru”, como demonstra Garcilaso entre o surgimento da palavra e a divisão social/racial, até os dias atuais. Neste texto, conseguimos observar esta relação a partir da proposta de Denise Ferreira da Silva, que nos anuncia Herder e os pilares modernos da historicidade e nos conduz para a abordagem sobre Garcilaso de la Vega, em uma ressonância entre Europa e América Latina..

Referências

- BARRAZA, Adriana Rodríguez. *Identidad lingüística y nación cultural em J. G. Herder*. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid. 2014.
- CASANOVA, Pascale. *A república mundial das letras*. Trad. Marina Appenzeller. Ed. Estação Liberdade. São Paulo. 2002.
- CAÑIZARES-ESGUERRO, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo: Histórias, epistemologias e identidades no Mundo Atlântico do Século XVIII*. Trad. Juliana Bastos Marques. Edusp. São Paulo, 2011.
- CHAMORRO, Atahualpa Yupanqui Lobo. *Em seu tempo e lugar: a escrita da história do Inca Garcilaso de la Vega em Los Comentarios Reales de los Incas (1560 – 1617)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-graduação em História, 2016.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen: ensayos*. 1.^a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- DA SILVA, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007. [Ed. bras.: *Homo modernus: Para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023.]
- DE LAS CASAS, Frei Bartolomé. *O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Tradução de Heraldo Barbuy. 2^a Ed. L&PM, Porto Alegre, 2008.
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso, *Comentarios Reales de los Incas, Tomos I y II - Prologo y Cronología Aurelio Miro Quesada*. Colección Clásica n. 5, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.
- FERNÁNDEZ, Christian. *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*. UNMSM, Fondo Editorial, Lima, 2004.
- FORSTER, Michael N. *After Herder – Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford University Press Inc. New York. 2010.
- GERDMAR, Anders. *Roots of theological anti-Semitism: German biblical interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*. Ed. Brill, Leiden, Boston, 2009.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona, 1987.

- HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Tradução de Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *El florecimiento de las literaturas nacionales (1928)*. In. BRAVO, Álvaro Fernández. *La invención de la nación – lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires. 2000.
- SANTOS, Leonardo Rennó Ribeiro. *A proto teoria racial do jovem Kant*. *Ethic@*, Florianópolis, v. 22, n. 1, 340-367. Mar. 2023.
- SIKKA, Sonia. *Herder on humanity and cultural difference – enlightened relativism*. Cambridge University Press, New York. 2011.
- SMITH, Justin E. H. *Nature, Human Nature, & Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey, 2015.
- SOLBRIG, Ingelborg. *Herder and the 'Harlem Renaissance' of Black Culture in America: The Case of the 'Neger-Idyllen*. *Monatshefte*. Vol. 82, No. 1 (Spring, 1990), pp. 38-49 (12 pages). Published by: University of Wisconsin Press. 1990.
- ZAMMITO, John, H. *Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach*. In. *The German invention of race*. Published by State University of New York Press, Albany. 2006..

Uma introdução à análise acerca da violência em Frantz Fanon e Achille Mbembe

Matheus Sena Asevedo Campanhã¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.06>

1 Introdução

Neste presente capítulo tenho por objetivo dar uma introdução a uma investigação acerca do conceito de violência na obra de dois autores interligados tanto por suas experiências e escritos em solo africano, quanto pela influência que Achille Mbembe absorve de Frantz Fanon. O que busco investigar é em que medida os conceitos, e seus desdobramentos, se aproximam e se afastam pensando no plano sociopolítico de África e suas relações com o mundo. Para tal empenho, parto da análise dos textos *Condenados da Terra* (2022) de Frantz Fanon e *Políticas da Inimizade* (2020) de Achille Mbembe.

Assim, o capítulo é dividido em três momentos: primeiramente, justifico os ganhos em se investigar a questão da violência a partir do estudo de autores africanos; em segundo lugar, recupero elementos que tratam da questão da violência a partir da análise da obra principal de Fanon apoiada em outros escritos do autor e comentadores do tema em questão. E, por último, de maneira similar, exponho momentos do

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista, *campus* de Marília (Bolsista CAPES). Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista, *campus* de Araraquara.

E-mail: matheus.sena@unesp.br

texto de Mbembe que julgo como principal, além de trabalhos de comentaristas, para realizar uma explanação geral das diferentes visões entre os autores, suas aproximações e possíveis divergências.

Ainda, julgo necessário ressaltar que para essa análise tenho como proposição uma leitura comparada, uma análise conceitual comparativa, acerca do conceito de violência nas obras dos dois autores em questão. A pesquisa de comparação será guiada pela pergunta metodológica: Quais os contornos do conceito de violência, também pensando em seu aspecto de resistência, no pensamento de Frantz Fanon e de Achille Mbembe?

Quando comento sobre comparar, o leitor pode-se perguntar o porquê de utilizar esse método em uma pesquisa, afinal os filósofos contemporâneos africanos possuem como método de análise principal uma pesquisa orientada a partir da relevância do tema, de acordo com os problemas historicamente encontrados em suas jornadas filosóficas e os desafios de seus povos (Omoge, 2022, p. 2), o que em um primeiro momento converge com um tema que julgo de extrema importância para a Filosofia, isto é, perpassar a questão étnico-racial no fazer filosófico.

No intuito de reforçar a influência africana no Brasil, também na Filosofia, atenho rapidamente em expor o movimento que os filósofos africanos realizaram no que tange o debate metodológico. Omoge (2022, p. 8) nos ensina que grandes filósofos como Hountondji e Wiredu, na época colonial, ativeram-se a uma metodologia crítica e comparativa, o que a análise conceitual engloba. Ainda, Omoge (2022, p. 13) afirma que o método comparativo não pode ser o principal a ser utilizado, como foi outrora no passado colonizado africano. O ponto que é mais caro a nós na análise de Omoge (2022, p. 21) é que deve existir um balanceamento entre um rigor teórico, a análise conceitual, e uma relevância teórica para tratar dos problemas da sociedade, algo que, e concordo, é um ponto característico em excelentes trabalhos filosóficos.

Assim, é justamente essa união que busco ao utilizar o método comparativo entre dois conceitos, ainda mais quando esse método é utilizado entre dois autores extremamente presentes em África, para realizar um debate que tange a questão étnico-racial, uma relevância não apenas brasileira, mas que toca todo o mundo.

2 Frantz Fanon e Achille Mbembe acerca da violência

2.1 Por que esse estudo, por que esses autores, por que agora?

Com o intuito de se demarcar uma posição nítida contra o racismo epistêmico², o qual tem por objetivo último a não humanização completa de seres humanos (Maldonado-Torres, 2008, p. 79), este capítulo parte da noção inicial de que o estudo de problemas filosóficos clássicos, como a questão da violência, pode ser feito através da mobilização das teorias filosóficas produzidas em África e a partir de seus autores. Excluir do debate filosófico o pensamento produzido em África ou por autores africanos pode contribuir para uma espécie de epistemicídio³ que, ademais, tem sido comum à filosofia dita ocidental. Esse processo de exclusão fere, não apenas subjetiva e individualmente, mas sim a racionalidade, de forma coletiva, de povos subjugados (Carneiro, 2005, p. 97). Vale destacar, que os estudos das

² Tanto esse conceito quanto o conceito de epistemicídio precisam ser tratados com cuidado durante uma pesquisa, ou uma investigação filosófica, e é o que pretendo realizar durante a escrita da dissertação, mas como indicativo é possível adiantar que “o racismo epistêmico opera pela via da lógica segundo a qual o único regime de verdade seria fornecido pela tradição de pensamento ocidental, ‘científica’, cuja cosmovisão deveria se disseminar como forma ‘superior’ de conhecimento em detrimento de outras cosmologias e saberes (Reis, 2020, p. 8).

³ Para Sueli Carneiro (2005, p. 97), “o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação do acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo”.

humanidades no Brasil, em especial sobre a temática racial, foram muito influenciados por elaborações herdeiras da superestrutura escravista brasileira, algo que ainda ecoa de forma bem explícita no capitalismo brasileiro (Moura, 2019, p. 39). Nessa perspectiva, demarco enquanto indispensável apontar para uma pluriversalidade da filosofia, com suas multiplicidades e diversidades, afinal historicamente ocorreu um silenciamento violento de filosofias que não são enquadradas enquanto ocidentais e são potencialmente filosofias de libertação e de emancipação (Ramose, 2011, p. 14). Assim, em um primeiro momento, a utilização de autores como Frantz Fanon e Achille Mbembe, estabelecendo um diálogo entre seus tempos, espaços e sociedades – globais e locais – pode ser encarado enquanto um movimento filosófico que vá no sentido contrário ao que é relatado por Maldonado-Torres, Sueli Carneiro e Clóvis Moura e de acordo com o que Mogobe Ramose nos aponta enquanto filosofias que mantêm uma potencialidade sobre a libertação e emancipação dos povos. Soma-se a isso, como bem expõe Ilges (2016, p. 185), que as poucas obras de pensadores africanos traduzidas e trazidas para o Brasil, justamente bem consumidas, devem ser encaradas a partir também de uma perspectiva africana, entre africanos.

Tendo como base o que mostra Achille Mbembe (2012, p. 25), é possível afirmar que ler Fanon hoje significa restaurar sua vida, obra e trabalho, no sentido da luta e da crítica, mas também traduzir para a contemporaneidade os problemas que assolaram sua vida e, nessa perspectiva, faz-se necessário pensar com e contra ele, mas sempre tendo Fanon no horizonte, mesmo que para Mbembe (2013, p. 15) o mundo dele não é mais exatamente como o nosso. De forma certa, Mbembe (2012, p. 26) ainda mostra que devemos a Fanon a realização de que há “algo” latente que permite a possibilidade de que nenhum subordinado se mantenha submetido à dominação e para além disso, a potencialidade da reanimação dessa chama viva de luta e crítica a partir de uma espada de aço, a qual brilha nas próprias ideias de Mbembe.

Notadamente “Fanon [...] não é um peão, é um bispo, que tem a capacidade de avançar rapidamente para o campo do inimigo e, por vezes, contra seu próprio campo, de forma transversal” (Barbosa, 2023, p. 780). Por um lado, é a transformação da palavra crítica em práxis absoluta e por outro, é como Ogum⁴, é a força do metal que transforma o instrumento em ferramenta de luta no embate. Não por acaso, é através de Fanon que Mbembe se afasta de um aprofundamento pessimista na dimensão política (Drabinski, 2023, p. 37), a influência, como já citada é explícita e aponta para uma construção filosófica fundamental: entender não só o continente africano, mas também o mundo e as interrelações entre ambos.

Precisamente esse mergulho filosófico que realizo, Varadharajan (2008, p. 133) encara como chave o pensamento de Mbembe para se pensar a violência, na medida em que embora as teorias convencionais historicamente enxergam a África enquanto o local perfeito para se analisar o paradigma da violência, ao contrário, ele inverte essa lógica, retira esse lugar característico de África e faz com que as teorias sociais se forcem a encontrar a realidade mais rica acerca do continente, livre de preconceitos.

Desse modo, interessa-me investigar os desdobramentos teóricos que podem brotar da aproximação da abordagem de Fanon, que enxerga a violência pela ótica fundamental da violência emancipadora do colonizado, com o olhar de Mbembe, que possui aproximações e diversos receios acerca dessa resistência sociopolítica. Assim, tendo em vista as ligações intrínsecas entre Fanon e Mbembe e seus diálogos constantes que englobam a violência, os quais serão tratados com mais cautela a seguir, o leitor pode surgir com a questão de que, por mais que exista essa influência, por que analisar a violência justamente com esses autores? Para além de ser um tema clássico na história da filosofia e contribuir para a temática étnico-racial, “Fanon e Mbembe [articulam]

⁴ Orixá cultuado nas religiões de matriz africana.

uma coisa em comum: críticas epistemológica e política ao fundamentalismo eurocêntrico. Ambos dialogam em busca de uma alternativa cosmopolita” (Nogueira, 2016, p. 71), isto é, justamente se enquadrando em uma potencialidade de filosofias da libertação e de emancipação. Mais ainda, tendo um horizonte, um mundo livre do fardo das raças, “o que Fanon e Mbembe fazem com suas filosofias? Não é justamente convidar leitoras e leitores para o autêntico exercício filosófico?” (Nogueira, 2016, p. 71).

Talvez, nesse sentido, o esforço de explorar o pensamento de Fanon e Mbembe, tendo a questão da violência como centro, pode ser um modo de apresentar o autêntico exercício de pensar a vista do movimento e da mudança.

2.2 Fanon e a violência

Frantz Fanon, como bem aponta Deivison Faustino (2018, p. 115-116), debruçou-se em *Condenados da Terra* sobre o embate entre o colonialismo e sua antítese, o anticolonialismo, bem como na relação em que a violência fundamental do primeiro só seria superada a partir de uma ação conjunta dos sujeitos colonizados, de natureza e qualidade igual ou superior. A obra é escrita na perspectiva daquele nativo que foi condenado a ter sua terra espoliada por agentes estrangeiros, não por acaso, o livro mostra um caminho nítido que é a luta pela consciência nacional (Luiz, 2018, p. 126)

Nesse sentido, faz-se frutífero analisar esse processo de descolonização o qual “é sempre um fenômeno violento, [...] um programa de desordem absoluta” (Fanon, 2022, p. 31-32), no entanto, como esse processo afirmado enquanto violento se relaciona com a própria violência? Fanon nos aponta como dentro do contexto colonial é possível identificar

três formas de violência – violência colonial (que chegou em seu ápice com a Guerra da Argélia), a violência emancipadora do colonizado (o estágio final do que foi a guerra de libertação nacional [e a que mais

me concerne no que tange uma filosofia de libertação]), e a violência nas relações internacionais (Mbembe, 2012, p. 22, tradução nossa).

Analiso com cuidado, portanto, essas três formas. De forma plena, a violência colonial, como nos mostra Mbembe (2012, p. 22) possui três dimensões: institucional, dado que existiu um supervisionamento do controle e da sujeição através da força, sendo esta situada tanto na origem quanto na manutenção da dominação colonial. Em segundo lugar, a violência colonial também ocorre na dimensão da experiência, dado que ela é percebida no cotidiano do colonizado a partir do racismo, da humilhação, de assassinatos, da vigilância e de abusos, inclusive fisicamente no próprio espaço onde o colonizado se encontra – vale citar, que essa percepção empírica da violência colonial, acontecia também no plano da linguagem, isto é, “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (Fanon, 2022, p. 39). Assim em termos mais específicos a violência colonial se materializa na subjetividade do sujeito, nos planos psíquicos e afetivos, causando inúmeras dores e traumas que se manifestam, novamente, na materialidade do corpo do colonizado.

É explícito como essa violência afeta continuamente o espaço e os indivíduos que ali residem de modo nativo. Por um lado, o mundo colonial é “compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que logrou a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as costas esfoladas pelo chicote” (Fanon, 2022, p. 48). Por outro, para a sociedade e os indivíduos, “o aparecimento do colono significou, sincreticamente, a morte da sociedade autóctone, letargia cultural, petrificação dos indivíduos. Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono” (Fanon, 2022, p. 88). Um congelamento da vida social do colonizado, o qual só poderá ter seu status de humano revivido com a morte de quem o desumanizou.

Desse mundo e dessa relação faz-se possível apontar que, em primeiro lugar, existe uma tensão muscular no colonizado criado pelo

colono e pelo colonialismo, essa tensão “é periodicamente liberada em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de *çofs*, lutas entre indivíduos” (Fanon, 2022, p. 50). Nota-se como a violência não é canalizada para quem ou que a fomentou, mas sim, contra os seus próprios em uma “autodestruição coletiva muito concreta [por exemplo] nas lutas tribais” (Fanon, 2022, p. 51). Outra dimensão dessas explosões de violência, passam por uma manifestação através da dança e da possessão – pautadas pelas forças sobrenaturais e reforçadas pelo próprio colonialismo. Observo “que essa violência, durante todo o período colonial, embora à flor da pele, girava no vazio. Vimos como era canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão. Vimos como se esgotava em lutas fratricidas” (Fanon, 2022, p. 55), isto é, lutas internas. No entanto, o que mais me interessa nessa investigação filosófica é destrinchar o que ocorre após essa virada de chave na práxis do colonizado, em que ao invés de canalizar a violência contra os seus, “o colonizado descobre o real e o transforma no movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação” (Fanon, 2022, p. 55), uma violência canalizada e organizada que tem como objetivo principal a libertação do povo colonizado.

Em uma conferência sediada em Accra, Gana durante o ano de 1960, Fanon professa uma frase certa para a análise do conceito em um discurso incisivo sobre a violência emancipadora do colonizado: “O povo argelino escolheu a única solução que restou a ele, e essa escolha nos manteremos” (Fanon *apud* Marshall; Meyer, 2021, p. 191, tradução nossa). Aqui, é possível apreender que a violência não é o ponto de partida, mas sim, uma dimensão da luta pela independência e libertação nacional que “só poderá triunfar se todos os meios forem colocados na balança” (Fanon, 2022, p. 33). Existiram descolonizações através de negociações, mas Fanon nos alerta para diferenciar as falsas das verdadeiras descolonizações, onde as primeiras enquadram os recém Estados independentes em uma dependência direta de sua antiga metrópole de forma subserviente, com a ajuda das elites locais; as

verdadeiras descolonizações teriam o povo e uma vanguarda em luta como protagonistas do movimento de libertação e de construção de uma nova sociedade que se afasta dos moldes neocoloniais (Barbosa, 2023, p. 782). Essa é a resposta de Fanon para quando as negociações falhassem.

Explícita a legitimidade dessa violência, passamos, portanto, à viabilidade e às consequências dela:

O dirigente nacional que receia da violência, portanto, está errado se imagina que o colonialismo vai ‘nos massacrar a todos’. Os militares logicamente, continuam brincando com bonecos que datam da época da conquista, mas os setores financeiros logo os trazem de volta à realidade (Fanon, 2022, p. 62).

É nítido como o capitalismo e seus agentes, como banqueiros e industriais das metrópoles, possuem interesses claros com as colônias e antigas colônias. Existe um medo das elites no país colonizado com o poderio militar, há uma palavra de ordem que permeia muitos que é a não violência, a qual nada mais é que “uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de uma mesa de negociações” (Fanon, 2022, p. 58), no entanto, as massas famélicas têm pressa e o comércio para a colônia deve continuar.

Nesse quadro, os intelectuais e os partidos nacionalistas na colônia assumem uma posição inicialmente conivente com os interesses das elites locais – da nação colonizada – e com as elites das metrópoles, dado que em relação aos primeiros, é necessário explicitar que:

o conhecimento produzido em contexto colonial, portanto, guiado pela visão cultural do branco europeu colonizador era um conhecimento que destituía o colonizado de qualquer traço capaz de lhe conferir humanidade, tirando do colonizado qualquer possibilidade de se entender no mundo com possibilidades de exercer sua autodeterminação (Chaves, 2019, p. 45).

Não aponta para uma emancipação do autóctone e acaba por reproduzir tanto os ideais quanto as ideias do colonizador.

Os partidos operam de forma semelhante e vale pontuar que são “formados basicamente por setores urbanos, enxergam muitas vezes os setores rurais como atrasados e sem capacidade de construção de um projeto político” (Chaves, 2019, p. 41). Ponto crítico na análise de Fanon na medida em que, como mostra Luiz (2018, p. 126), é justamente o camponês, expropriado de sua terra, condenado a viver sem a terra que é justamente o sujeito revolucionário da colônia, aquele que sofreu em maior medida a violência. Nesse sentido,

ora tratando dos partidos políticos, ora tratando da burguesia percebemos que muitas vezes partido e burguesia se misturam na visão de Fanon sobre esses grupos sociais. Entendemos que esses dois grupos muitas vezes aparecem como o mesmo grupo. Esse grupo muitas vezes revelaria sua visão colonizada do seu papel político perante a nação. Enquanto um grupo social de visão colonizada, sua orientação política é a metrópole e seu principal interlocutor das tratativas políticas é também a metrópole, mais ainda do que os outros setores nacionais. Nas suas tratativas, utilizam as massas como um recurso de ameaça à insurgência popular. Porém, como suas intenções de rompimento não são reais, essa atitude provoca conflitos dentro do próprio partido, provocando uma cisão que, na visão de Fanon separa aqueles comprometidos com a libertação nacional e aqueles que no máximo se utilizariam do fato político da independência para tirar proveito próprio dos postos de comando (Chaves, 2018, p. 42-43).

Com os atores postos na mesa, nesse cenário, há o que ele chama de “ponto de não retorno. [...] Uma vez que [o colonizado] também decidiu responder através da violência, assume todas as consequências” (Fanon, 2022, p. 87).

É uma atmosfera que se cria, precisamente uma violência atmosférica “esse espectro, presente em todos os lugares na cena colonial e para além dela” (Lopes, 2022, p. 1524), o qual perpassa os sujeitos e sociedade, bem como se reflete no contexto internacional, extrapolando o cenário nacional. Isso permitiu Fanon “enxergar o problema do

colonialismo e do neocolonialismo em termos que excedem as fronteiras nacionais e continentais” (Chaves, 2018, p. 91), precisamente no ponto em que o colonizado “descobre que a violência é atmosférica, que eclode aqui e ali, e aqui e ali derrota o regime colonial. Essa violência que dá resultado tem um papel não só informante como operacional para o colonizado” (Fanon, 2022, p. 68). A solidariedade internacional permite que o colonizado em luta, perceba as diversas vitórias pelo mundo, internalize e consiga vislumbrar a vitória em sua luta por independência através, também, da violência.

Nessa argumentação, portanto, notamos que a violência emancipadora do colonizado aponta que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior (Fanon, 2022, p. 58)”. Ela também “é a intuição que as massas colonizadas têm de que sua libertação deve se dar – e só pode ser dar – pela força (Fanon, 2022, p. 70)”, isto é, por todos os meios necessários e por cima de qualquer obstáculos, afinal, “o homem colonizado se liberta na e pela violência (Fanon, 2022, p. 82)” e essa mesma violência emancipadora, “a violência do colonizado, como dissemos, unifica o povo (Fanon, 2022, p. 88)”. Diante dessas passagens é possível apontar que “No que se refere aos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos (Fanon, 2022, p. 89)”.

Por outro lado, vale ressaltar uma questão, e que talvez mais importe para o segundo autor base desta análise, sobre como essa violência atmosférica, por mais que contenha a violência emancipadora do colonizado, pode abrir um calabouço de terrores. Fanon já nos alerta que o ódio, a violência e a vingança não podem ser os únicos elementos para uma luta de libertação (2022, p. 136), visto que o racismo e o colonialismo poderiam de forma cínica se metamorfosear, inclusive revestido por uma camada de respeito, para que a dominação seja contínua

(2022, p. 137). O esclarecimento do povo, como continua Fanon, é o principal elemento a ser focado durante uma luta de libertação nacional, a organização e esclarecimento das massas em um sentido econômico e social, seriam o foco do militante em luta (2022, p. 141).

Essa preocupação se liga especialmente com o capítulo III da obra em estudo “Desventuras da consciência nacional”, no qual Fanon (2022, p. 157-158) se mostra especialmente preocupado com uma consequência direta de um movimento que tem seu sustento numa vaga unidade africana como bandeira. Esse movimento operou uma real unidade contra o colonialismo, porém, com o fenômeno da descolonização, perdeu sua função prática na materialidade, ressuscitando antigas tensões étnicas/tribais; e os interesses de certas elites/burguesias locais situadas em determinadas regiões privilegiadas pelo sistema colonial, em que se aproveitam de como o colonialismo se aproveitou desproporcionalmente do território. O colonialismo se aproveita desses dois movimentos e Fanon (2022, p. 159) aponta, a partir disso, que ele coloca africanos contra africanos em lutas fratricidas, em uma violência chauvinista interna dentro do próprio continente, dentro de uma unidade africana.

Também tocando nesse ponto caro para Achille Mbembe, está o capítulo V da obra, “Guerra colonial e distúrbios mentais”, no qual Fanon vai abordar as consequências psicopatológicas e mentais da luta de libertação nacional em que

os colonizados são destruídos fisicamente e mentalmente de forma tão intensa e constante que a violência se espalha socialmente a tal ponto de aparecerem casos em que franceses são acometidos de distúrbios decorrente da violência colonial, seja por praticarem a violência ou conviverem com ela (Chaves, 2018, p. 112).

Assim, concordo com a explicação dada por David Marriot (2011, p. 68) quando aponta que a violência para Fanon não é algo positivo ou negativo, mas sim algo que está em toda relação social que

ocorre na colônia, da política à ética, da raça ao gênero, sendo indissociável do humano nesse contexto social. E é com essa tese de Marriot que passo à análise de Achille Mbembe em relação à violência e o que ele entende da filosofia Fanoniana nesse aspecto, dado que é justamente por essa encruzilhada que Mbembe parece optar por percorrer.

2.3 A violência e Achille Mbembe

Achille Mbembe possui intensa influência de Frantz Fanon, e é em um de seus livros mais recentes, *Políticas da inimizade* que podemos extrair um conteúdo rico que demonstra essa aproximação, principalmente no que tange ao nosso conceito em estudo: a violência.

Mbembe (2020, p. 54-55) argumenta que em nossa época existem duas narrativas proeminentes: o (re)começo e o fim, possíveis a partir da destruição, da aniquilação. E é exatamente entre esses dois paradigmas que se opera as formas de dominação. Algo muito presente na filosofia greco-judaica — a ideia de um apocalipse e um novo mundo após diretamente ligado com o destino do Ser —, a qual se infiltrou em diversas culturas e contrapôs formas de pensamento dissemelhantes ou opostos. Ainda assim, Mbembe coloca que o fim já ocorreu para muitos na Modernidade e o questionamento gira em torno da questão de como viver o após, como refazer o mundo. “Dito isso, nossa época segue decididamente um duplo movimento: o entusiasmo pelas origens e pelo recomeço, de um lado, e, de outro, a saída do mundo, o fim dos tempos, a ultimação do existente e a vinda de um outro mundo” (Mbembe, 2020, p. 57).

Seguindo essa linha, a pós-colônia⁵ é tomada, a partir de uma linguagem religiosa principalmente, de uma equalização dos desejos

⁵ Vale citar que Achille Mbembe utiliza extensamente esse termo em seus escritos, inclusive em sua obra de 2001 *On the postcolony*. “[Sobre a pós-colônia a qual] sugere que Mbembe se encaixe nitidamente nos estudos pós-coloniais [...], algumas diferenças importantes dos argumentos de Mbembe são perceptíveis” (Dorestal, 2020, p. 284, tradução nossa). No caso, Mbembe (2006) diferencia a pós-colônia (postcolony) do pós-colonialismo (postcolonial) para diferenciar esse novo método que nasce de uma variedade

entre dominados e dominantes, isto é, a vontade pelo fim — algo que mina as tentativas de lutas. Também, Mbembe eleger outros pontos para a falta de transformação revolucionária, que é a sociedade investindo energias em uma “fruição sem mediação, imediata, que é ao mesmo tempo vazio de prazer e predação de tipo libidinal” (Mbembe, 2020, p. 57)⁶. Há uma fixação pela origem, vale lembrar, a qual tem o outro como central, o preferir a si mesmo que o outro, da mesma forma que as guerras transcorrem no plano filosófico e material. Explico: é uma justa defesa atacar o inimigo, o perigo é externo, sendo eles próprios “os arautos da própria ruína” (Mbembe, 2020, p. 59). A questão é viver pela espada, quem consegue ter a política mais repressiva, com a generalização do medo sendo algo comum até nas democracias contemporâneas. “A ideia de que existe uma força fundamentalmente libertadora que emanará praticamente do nada quando o fim realmente se consumir está no cerne das violências políticas de conotação tecnológica da nossa época” (Mbembe, 2020, p. 61).

Noto como antes, na colônia, a luta de classes era inseparável da luta de raças. Hoje faz-se perceptível novas formas de racismos não apoiadas diretamente na biologia ou em raças, elas representam uma suplementação ao nacionalismo, em um momento em que essa forma de ideologia e governo, bem como a própria democracia, estão esvaziadas devido à prática neoliberal de globalização. De modo paradoxal, “está em curso, portanto, um complexo processo de unificação do mundo, no contexto de uma expansão sem fronteiras (embora desigual) do capitalismo” (Mbembe, 2020, p. 199), ao mesmo tempo que se reinventa as diferenças e as reforça, isto é, reforça-se o segregacionismo em uma globalização do *apartheid*. Mbembe argumenta que como a

de problemas estéticos e políticos e que não se prende extensamente à diferença e alteridade, da mesma forma que foge do conhecido conflito da relação colono-colonizado, o qual invisibiliza a violência fratricida, algo bastante frisado pelo autor.

⁶ Nota-se como o desejo, enquanto categoria, tem um papel proeminente nesse movimento.

nossa era é da separação e da luta contra o inimigo – diretamente ligada com o passado colonial –, as democracias liberais estão passando por um processo de inversão. A ideia de uma democracia universal fica distante com a existência de Estados que definem os seus cidadãos e, de forma taxativa, os indesejáveis.

Mbembe ainda define a nossa época, sendo ela não universal, enquanto uma contemporaneidade de grupos separados em diversas categorias usualmente negativas. O carrasco e a vítima se confundem, trocam de posição, a vítima de um vira o carrasco de outro. É a época da inversão da democracia em que a política se assenta na diferença do eu para com o outro, um objeto.

Em relação à colônia, notamos que há um ponto essencial na filosofia de Mbembe: três ordens acabam por revezarem e fazerem trocas em uma distância aparente e proximidade real. Estas são: a ordem da colônia; a ordem da *plantation*; e a ordem da democracia. Onde o luxo de alguns na última era financiado pela segunda e mantido pela primeira, isto é, “a satisfação desses novos apetites [pelo luxo] dependia da institucionalização de um regime de desigualdade em escala global. A colonização foi o principal rotor desse regime” (Mbembe, 2020, p. 41) a partir do mercado internacional desigual protagonizado pelos Estados europeus. E é assim que, não se ausentando de voltar ao passado para se olhar o presente e, principalmente, o futuro que é possível afirmar como “no limite, portanto, a democracia liberal, só é possível por meio desse suplemento do servil e do racial, do colonial e do imperial” (Mbembe, 2020, p. 111). Assim, considero como verdadeira a análise que considera a elaboração da democracia, da *plantation* e do império serem constituintes de uma mesma matriz histórica, além de serem essenciais para uma compreensão da violência da ordem global contemporânea. Algo que aproxima a violência colonial e a violência das relações internacionais dentro de uma violência atmosférica, todas exploradas e teorizadas por Fanon. No entanto, nos atemos à visão de Mbembe no que tange a violência emancipadora do colonizado, afinal,

ela coloca um problema que se põe à democracia, principalmente a qual ele classifica dentro do mundo ocidental, é que ela se vire contra si mesma, que os dispositivos raciais e servis externos sejam repatriados e, tornados internos, toda a violência se volte contra aqueles que a instauraram de modo global.

No entanto, e aqui está precisamente o ponto da talvez incerteza e pessimismo de Mbembe ao pensar a pós-colônia, essa violência regenerativa, emancipadora, do colonizado “tinha uma dimensão incalculável e, devido a essa incalculabilidade, era essencialmente imprevisível” (Mbembe, 2020, p. 129). Nessa análise de mundo onde as independências dos países africanos foram formalmente realizadas, Mbembe aponta para uma permanência negativa:

O que Achille Mbembe chama de pesadelo de Fanon continua. Que seu diagnóstico da violência permanece, apenas trocando quem representa os papéis. Como no pior pesadelo de Frantz Fanon, a violência segue sendo perpetrada por quem só aprendeu a violência, e isso chegando ao paroxismo da lógica do massacre, da lógica da necropolítica, onde o que importa não é mais o poder de decisão sobre quem vive, mas sobre quem morre. Achille Mbembe fala sobre uma leitura de Fanon para além da leitura da prática da violência. Uma leitura que perceba que a violência utilizada como práxis absoluta tem um fim, deve ter um fim (Thuin, 2017, p. 144).

É um alerta para uma leitura que acabe por focalizar, talvez, o primeiro e segundo capítulos de *Condenados da Terra* intitulados enquanto “Sobre a violência” e “Grandezas e fraquezas da espontaneidade” e acabe por menosprezar ou desprezar seu quinto capítulo: “Guerra colonial e distúrbio mentais”, no qual Fanon justamente insiste em dedicar uma grande parte de sua obra em relatar os problemas e as consequências psicológicas⁷ do que foi apontado enquanto uma

⁷ É inevitável ressaltar, como Mbembe (2013, p. 11-12) expõe, que o conceito de violência para Fanon é tanto clínico como político, subjetivo e material. Pode se tornar a criação de um status político do sujeito, ao mesmo tempo que cria severos danos na psique do humano; a voz de uma luta de libertação e emudecer os próprios

práxis absoluta da violência sem perspectiva de fim. E esse pensamento acerca de uma leitura de ambos os autores, tomado enquanto afirmação razoável, faz-se imprescindível para se pensar a contemporaneidade, dado que

Mbembe reflete sobre como a inimizade tornou-se o motor da prática política contemporânea, atualizando uma leitura de Fanon segundo a qual a violência guardaria a condição incontornável de um *pharmakon*, cuja dosagem pode produzir a cura ou em doses exageradas pode trazer a morte (Federico, 2020, p. 76).

E não por acaso Silvio Almeida em *Necropolítica e Neoliberalismo* (2021, p. 1) aponta precisamente que em obras posteriores ao seu ensaio *Necropolítica* publicado em 2003, como a que tomamos como principal na análise intitulada *Políticas da inimizade*, Achille Mbembe dá um salto em sua análise ao delimitar que “as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte (necropolítica)” (Mbembe, 2016, p. 147) estão diretamente relacionadas ao colonialismo e ao apartheid, uma espécie de transcendência de espaço e tempo. Uma afirmação que é útil ao lembrarmos que as formas de dominação, exploração e administração das sociedades humanas anteriormente utilizadas durante o decorrer da Modernidade por classes dominantes, elites, colonizadores e dominadores servem de ferramentas e bases de inspiração para o mesmo propósito atualmente. Ainda mais, adicionamos que essas práticas podem ser utilizadas por aqueles que eram vítimas e se transformaram em carrascos; pelos quais mesmo continuando vítimas, tornaram-se intermediários entre o carrasco e a vítima; e, não obstante, de forma fratricida entre iguais. Esse ponto emblemático pode ser deduzido a vista de que “o conceito de necropolítica leva em consideração as dimensões que envolvem a guerra e a política, demonstrando como se tornaram indistinguíveis em seus métodos” (Federico, 2020, p. 117)

É nítido que, a partir desse pensamento,

revolucionários.

O inimigo - o carrasco - encarna a forma absoluta de crueldade. A vítima, cheia de virtude, é incapaz de produzir violência, terror ou corrupção. Neste universo fechado, onde 'fazer história' não passa de expulsar inimigos ou destruí-los, qualquer forma de divergência é vista como extremismo. Existe um sujeito negro apenas dentro de uma luta violenta pelo poder – acima de tudo, o poder de derramar sangue. O Homem Negro é um sujeito castrado, um instrumento passivo para o gozo do Outro, e se torna ele mesmo somente através do ato de tomar o poder de derramar sangue do colonizador e usá-lo – o poder – ele mesmo. No final, a história se move dentro de uma vasta economia de feitiçaria (Mbembe, 2017, p. 42, tradução nossa).

Uma preocupação nítida com o conceito de violência tomado às últimas consequências a partir de sua imprevisibilidade, em primeiro lugar acarretando diretamente no entendimento de um sentido negativo dessa dimensão, a qual afetaria o negro, o colonizado, enquanto sujeito em si e para si. É uma visão, muito afetada por uma violência atmosférica que perpassa o tempo e segue no mundo pós-colonial, ou um mundo apenas pós independência, dado que é nesse momento peculiar da continuidade de uma luta interminável que

Na época pós-colonial, é o irmão e não o colono que agora é o inimigo, e o direito soberano de matar está sendo exercido de maneira fraticida primeiramente contra o próprio povo (que, como Mbembe sugere, é talvez por isso que Fanon não poderia antecipar a pós-colônia). Uma consequência disso é que a própria colocação do próprio Mbembe acerca de Fanon como o pensador da necropolítica implica que de alguma forma Fanon estava errado sobre o Estado-Nação após a independência: ou, mais misteriosamente, que Fanon de alguma forma subestimou como o colonialismo interagiu com o gozo perverso dos colonizados (Marriot, 2014, p. 60-61, tradução nossa).

É possível observar como há uma recanalização, com base no que Fanon expõe em *Condenados da Terra*, para os seus iguais ao invés da força que oprime os autóctones. A similaridade com os estágios iniciais da violência que emanada de forma dispersa em explosões tribais

– agora notadamente urbanas, mas também rurais – e na possessão de uma economia feiticeira de desejo é perceptível.

3 Considerações finais

Talvez não seja o caso de assumir de imediato que Fanon errou em pensar o Estado Nação pós-independente. Como já exposto, o que ele enquadra enquanto falsas descolonizações colocariam as recém nações em uma posição subserviente aos interesses das antigas metrópoles. Tampouco, admitir uma suposta inocência de Fanon acerca do papel do colonizado nessa subserviência, pois como já mencionado, ele alerta para os perigosos interesses dos agentes integrantes desses Estados pós-independência, os quais colaborariam para manter essa relação em benefício próprio.

Assim, para Mbembe é nítida a influência de Fanon em sua obra e em seu entendimento sobre o conceito de violência, ele aponta como “a teoria de Fanon sobre a violência só faz sentido dentro de um contexto de uma teoria geral, aquela da elevação em humanidade (*montée en humanité*)” (Mbembe, 2012, p. 24, tradução nossa). Concordo com Drabinski (2023, p. 38) que essa teoria Fanoniana no pensamento de Mbembe é justamente pensando em uma humanidade que difere da que o europeu imaginou para o africano – e para todo o globo, poderíamos argumentar – em uma enorme transformação. No entanto, a vista de se colocar as visões de ambos os autores em diálogo frutífero que gere inúmeras reflexões, a afirmação de Starwarska (2020, p. 112-113) é frutífera para essas iniciais considerações finais. A autora argumenta que as leituras, como as de Mbembe, que encaram a teoria Fanoniana sobre a violência do colonizado no sentido de ser uma reprodução do racismo colonial, não absorvem a questão da possibilidade de a violência ser, de forma ambígua, positiva e negativa, nas dimensões éticas e ontológicas enquanto uma tarefa, além de ser uma repulsa de movimentos políticos que acabam por se utilizar da violência. Em outros

termos é achar nessa teoria caminhos abertos, ambíguos e até paradoxos que nos auxilie a pensar relação entre violência e política, seja em África ou em qualquer parte do globo, ontem e hoje.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. Necropolítica e Neoliberalismo. *Caderno CRH*, v. 34, p. 1-10, 2021.
- BARBOSA, Muryatan S. Em busca de Fanon. *Afro-Ásia*, n. 67, p. 779-786, 2023.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CHAVES, Murilo Mangabeira. *A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon*. 134 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- DRABINSKI, John E. Life, Death, and Futurity in the Work of Achille Mbembe. In: RAHMAN, Smith A.; GORDY, Katherine A.; DEYLAMI, Shirin S (Org.). *Globalizing Political Theory*. New York: Routledge, 2023.
- DORESTAL, Philipp. Reassessing Mbembe: Postcolonial Critique and the Continuities of Extreme Violence. *Journal of Genocide Research*, v. 23, n. 3, p. 383–391. London: 2021.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Why we use violence. In: MARSHALL, Wende; MEYER, Matt. *Insurrectionary uprisings: A Reader in Revolutionary Nonviolence and Decolonization*. Québec: Daraja Press, 2021.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FEDERICO, Wellington Luiz. *A filosofia política de Achille Mbembe*. 2020. 125 f., Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

- ILGES, Michelle Cirne. *A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA*. 2016. 199 f., Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- LOPES, Frabício Ricardo; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; OLIVEIRA, João Manuel de. O Conceito de Violência Atmosférica em Fanon: contribuições aos Estudos de Gênero. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 22, p. 1518-1538, 2022.
- LUIZ, Viviane Marinho. *A práxis revolucionária de Frantz Fanon: Crítica ao colonialismo europeu em direção à descolonização*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista De Piracicaba, Piracicaba, 2018.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 1, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.
- MARRIOT, David. Wither Fanon?. *Textual Practice*, v. 1, n. 25, p. 33-69, 2011.
- MBEMBE, Achille, Difference and Self-Determination. *E-flux journal*, n. 80, p. 2017.
- MBEMBE, Achille. Frantz Fanon's Oeuvres: A Metamorphic Thought. *Nka Journal of Contemporary African Art*, n. 32, p. 8-17, 2013.
- MBEMBE, Achille. Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. *African Studies*, v. 1, n. 71, p. 19-28, 2012.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, n. 3, p. 59-73, 2016.
- MOGE, Michael. Conceptual Analysis and African Philosophy. *Philosophical Papers*, v. 51, n. 2, p. 265-293, 2022.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. *Ensaaios filosóficos*, v. 4, p. 6-23, 2011.
- REIS, Diego dos Santos. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. *Educar em Revista*, 36, 2020.

- STAWARSKA, Beata. Struggle and Violence: Entering the Dialectic with Frantz Fanon and Simone de Beauvoir. In: KISTNER, Ulrike; HAUTE, Philippe van (Org.). *Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon*. South Africa: Wits University Press, 2020.
- THUIN, Antonia de. As múltiplas histórias da África: Achille Mbembe, Frantz Fanon e a representação da violência. *Revista Escrita*, n. 23, 2017.
- VARADHARAJAN, Asha. Afterword: The Phenomenology of Violence and the Politics of Becoming. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 28, n. 1, p. 124-141, 2008.

Globalização do conhecimento: a marginalização em um contexto permeado por internacionalização

Raiany Evelin Soares da Silva¹ & Athonia Porfírio Oliveira Lima²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.07>

1 Internacionalização, Colonialidade e a Mercantilização do Conhecimento

O esforço de traduzir nosso pensamento para a linguagem comum à academia surgiu a partir da pesquisa em educação, que exigiu, entre outras coisas, a elaboração de um artigo como critério de avaliação naquele determinado semestre. Ao buscarmos o que escrever, começamos a trocar ideias sobre nossas pesquisas, despertando um movimento que estimulou nossa intelectualidade e nos levou a uma dimensão afetiva em relação às nossas produções. A memória daquele dia talvez não se explique plenamente aqui, mas foi nesse momento

¹ Mestranda no Programa de pós-graduação em educação pela Universidade federal de Pernambuco (UFPE) na linha de identidades e memórias, possui graduação em pedagogia pela UFPE. Possui experiência na área da Educação, com ênfase nas relações étnico-raciais, dedicando-se principalmente aos seguintes temas: Corpo, Ancestralidade, Memória, Identidade, Globalização, Modernidade, Cultura, Diáspora e Arte. E-mail: evelinraiany@gmail.com

² Mestranda em Educação pelo PPGE UFPE, investiga como a internacionalização da educação e a valorização do conhecimento científico perpetuam a colonialidade e põe em contradições as práticas pedagógicas contemporâneas que se dão a partir de uma supremacia epistemológica norte-ocidental e dos princípios neoliberais. E-mail: atho-mzinha@gmail.com

que vivenciamos um encontro epistemológico que se fundamentava em raízes muito semelhantes. A vivência no campo de produção de conhecimento no âmbito acadêmico e institucional que nossos corpos experimentaram frequentemente esbarraram em estruturas que insistem em ser violentas. Mesmo com a universidade se esforçando para dinamizar outras pedagogias e nosso interesse em existir nesse ambiente, o corpo institucional se mostrava rígido e resistente. Assim, percebemos através de nossas corpos-experiências atravessadas por distintos marcadores sociais que, tais situações de violências revelavam no campo do saber acadêmico institucional uma problemática no qual diz respeito a um processo de dominação no campo do saber que merece aqui ser discutida.

A nossa contribuição ao que se refere ao debate epistemológico sobre a universidade e a produção do conhecimento trazem inicialmente as seguintes questões, atualmente, a cena universitária e o que se escreve sobre ela tende a compartilhar as razões do caráter internacional da ciência, disponibilizando a institucionalidade, experiências e práticas sociais através de dinâmicas que se apresentam como neutras na cooperação científica. No entanto, essas trocas colidem com um conjunto de organizações que negociam o conhecimento com base em padrões mercadológicos e científicos, o que, entre outras coisas, tem gerado competição na cena acadêmica e tensionado os paradigmas e atividades que a universidade desempenha nesta era (Santos e Filho, 2011; Knight, 2020).

Fragmentando seus paradigmas, a universidade encontrou na globalização do conhecimento um ambiente acadêmico distinto por rankings, pelo aumento dos fluxos de tecnologia, pessoas, valores e ideias. Historicamente, isso ocorreu em detrimento de aspectos geográficos, climáticos, fronteiriços e até mesmo da própria humanidade. O protótipo ideal que selecionou países para usufruir dos efeitos desse projeto civilizatório provoca que aqueles que não estão diretamente escolhidos se adaptem à “normalidade” proposta, visando sua própria

segurança em termos de soberania e independência (Finardi, 2015; Romão, 2014; Mbembe, 2016). Nesse contexto, alguns países são considerados “atrasados”, enquanto, de maneira prática, modelam e estimulam o neoliberalismo na produção do conhecimento, definindo novos modos de vida e interesses que se tornam parte da subjetividade do sujeito moderno.

Primeiramente vale ressaltar que, a universidade produziu bases teóricas e epistemológicas suficientes para um projeto racional, destacando a existência de uma autoridade central responsável por coordenar os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social. Esse projeto busca garantir uma organização da vida humana, manipulando formas de existência em que a magia e o mistério são substituídos por uma compreensão lógica e calculável da realidade, soberana em suas políticas em um projeto que vai pela governamentalidade do estado-nação e se aprofunda em colonialidade e novas formas de poder (Castro-Gomez, 2005).

Segundo, porque pode-se dizer que para além de uma teoria econômica o neoliberalismo representa uma síntese de valores e pressupostos da sociedade liberal moderna, liderada por um padrão normativo de intelectualidade, de liderança cristã e tradicional, e uma articulação política que influencia a organização social em nome de uma suposta naturalidade e espontaneidade das relações sociais, das relações com a natureza, envolvida por toda uma questão econômica, resultando em uma naturalização que tem implicações profundas nos processos de subjetivação (Brown 2019, Dardot e Laval 2019).

É interessante ressaltar que, a partir das reflexões elaboradas por Quijano (2005), Grosfoguel (2016), Leal (2020) e Castro (2021) podemos compreender o porquê determinadas localidades do globo possuem uma posição privilegiada dentro da atual cena acadêmica internacional, e isso se deve-se a todo um processo histórico colonial/imperial de modo que, o europeu produziu a si mesmo elevando seus traços fenotípicos e culturais a condição de normalidade e humanidade, assim

outras formas de ser estar no mundo estariam mais próximas a um certo primitivismo e animalidade e, como tal, eram incapazes de realizar atividades cognitivas, agir com consciência e de atingir a racionalidade compreendidos como sub humanos, ou seja, não eram capazes de produzir conhecimento. Quando verificamos questões relativas ao campo do saber e aqui em específico sobre a internacionalização do conhecimento no âmbito acadêmico não podemos desconsiderar tais processos de cunho colonial, esses processos revelam uma relação muito específica entre Norte e Sul, relacionada a um fenômeno muito maior que envolve um projeto de mundo moderno. Conforme evidencia Castro-Gomez (2005) “qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder não é apenas incompleta, mas também ideológica” (p. 90).

Se torna necessário analisar essas questões no decorrer deste ensaio, pois tais considerações evidenciam qual é o caráter estrutural da colonialidade do saber na produção do conhecimento, isso porque historicamente determinações científicas partiram de experiências particulares, especificamente de alguns países do norte, transformando e submetendo violentamente outras formas de existência, de modo pode-se perceber que a colonização foi a primeira experiência de relações internacionais e foi legitimada violentamente pela universalidade, pela técnica e conhecimento do homem ocidental.

Este artigo não se propõe a oferecer uma definição de internacionalização, mas destacar que as políticas nesse âmbito estão sendo delineadas predominantemente com base no sentido evolutivo da universalidade, do estado-nação e progresso econômico. Contudo, tais abordagens carecem de uma reflexão crítica sobre as históricas desigualdades e violências que permeiam as relações internacionais. Nossa intenção é amplificar o debate já estabelecido dentro de algumas produções.

Em um contexto impregnado por coalizões dessa natureza, tanto no âmbito universitário quanto na produção do conhecimento, é

possível perceber que a internacionalização se apresenta como um exemplo que emergirá a partir desses objetivos, embora irá se complexificar a tal ponto que se torna difícil articular concepções que fundamentem suas intenções, as quais se redefinem incessantemente em virtude das mutações da dinâmica capitalista (Knight, 2020), agora interligadas à hegemonia e à colonialidade do saber (Leal, 2020; Castro, 2021).

Sobre as relações entre o Sul e Norte neste contexto de produção de conhecimento, Lúcia Castro (2021) apresenta alguns estudos realizados em diversas áreas acadêmicas no qual realiza uma observação pertinente, em que verifica uma dependência padrão no que tange a tensões, riscos e negociações ao se “fazer ciência” no sul global, pois “quanto maior for a preocupação dos pesquisadores com as demandas locais, visando a produção de teorias locais, maior é o afastamento do padrão científico hegemônico do Norte.”(p. 43).

Conforme aponta a autora, esta dependência está ligada a um “projeto que se coloca como auto-evidente na superioridade e excelência, razão pela qual não pode ser questionado ou recusado” (p. 42). Sobre o referido fato diz que:

no Brasil, [a internacionalização] consiste tanto em um padrão institucional de subordinação intelectual e epistemológica, como em um padrão psicológico de “extraversão”, ou seja, de dependência aos centros hegemônicos do Norte – mesmo considerando que haja também crítica e criatividade na produção científica do Sul. (Castro, 2021 p. 43)

A adoção de uma padronização específica na experiência de produção de conhecimento no Sul Global pode ser justificada pelo interesse em cultivar modos de vida e subjetividades que percebam o neoliberalismo como a única alternativa viável ou como um caminho para a modernização e o desenvolvimento econômico. Nesse contexto, Leal (2019) argumenta que uma análise crítica da internacionalização, quando realizada por meio de categorias e conceitos abstratos como

mobilidade, programas ou agências, tende a desconsiderar a complexidade do fenômeno, resultando em uma abordagem excessivamente genérica e, por conseguinte, em uma neutralização de suas nuances. Sobre questões relativas a neutralidade da universidade e da produção do conhecimento no que tange a internacionalização Knight 2020 diz que:

Assim como uma definição [de internacionalização] não deveria se basear em atividades, as razões e os resultados tampouco deveriam fazer parte de uma definição básica de internacionalização. Ter uma definição neutra permite maior universalidade, uma pauta de pesquisa mais ampla sobre o fenômeno, e um conjunto mais diversificado de razões, atores, políticas, atividades e resultados. (p. 24)

O conflito acontece num ponto fundamental para se compreender a internacionalização em Jane Knight (2020), é reconhecê-la como um processo dinâmico de mudança, e não como uma ideologia ou um conjunto de crenças fixas. A mesma aponta que, o internacionalismo, embora relacionado à ideia de cooperação entre nações, é distinto da internacionalização, da mesma forma, a globalização, embora também seja um processo em “constante evolução”, difere da internacionalização por abranger uma dimensão mundial ou global, ao invés de se concentrar nas relações entre países, como sugere o termo “internacionalização” (p. 23), ou seja, em outra linguagem uma coisa é uma coisa outra coisa é outra coisa, entretanto, ela e entre outros estudiosos da universidade não se interessam em cruzar profundamente suas análises e relacionar o termo à experiência colonial a qual estamos tentando realizar.

Explicada brevemente algumas questões relativas aos processos de internacionalização, apresentamos a problemática central deste trabalho, que consistiria em entender se: A dinâmica de internacionalização do conhecimento entre distintas partes do globo realmente promove uma cooperação e troca efetiva de saberes ou tal prática reforça desigualdades entre Norte e Sul? Posto isto, objetivamos de maneira

geral investigar como os processos de globalização e internacionalização do saber no campo acadêmico universitário refletem e perpetuam práticas de colonialidade do saber.

Explicitado o interesse de investigação, a problemática e os objetivos, seguiremos para a próxima seção em aprofundaremos a análise da internacionalização à luz do conceito de colonialidade, ressaltando como a dinâmica de poder entre os países do Norte e do Sul continua a influenciar a produção de conhecimento e as relações globais contemporâneas. A partir de uma revisão histórica, exploraremos as três dimensões da colonialidade — poder, ser e saber — e como elas se articulam para sustentar desigualdades epistemológicas. Discutiremos a construção de um paradigma científico hegemônico, que, sob a máscara de neutralidade e objetividade, perpetua a dominação intelectual e marginaliza saberes e culturas não europeus. Ao longo da seção, também analisaremos como essa lógica dualista e evolucionista impacta a concepção do conhecimento e as relações sociais, reafirmando a necessidade de uma crítica profunda às narrativas que se apresentam como universais, mas que, na verdade, refletem um particularismo eurocêntrico.

2 Colonialidade e internacionalização do Conhecimento

A partir dos elementos destacados anteriormente, observa-se o relevo e a predominância dos países do Norte na cena mundial, é interessante perceber que o que configura, sistematiza e sustenta a referida posição privilegiada na atualidade de certas regiões em detrimento de outras estaria de certa forma atrelada diretamente a um fenômeno denominado por colonialidade, no qual é “compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de operar/existir mesmo na ausência de colônias formais” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 36) se tratando de um “processo de inferiorização e racialização dos povos, culturas e saberes outros, e a produção da

diferença colonial frente à imposição de um saber universal a partir da Europa” (Castro, 2021, p. 42).

Vale destacar que, a colonialidade se desdobra em três dimensões: a do poder (que se refere a lógicas modernas e coloniais de exploração e dominação), a do ser (em que hierarquiza e distingue seres possuindo como base principal a ideia de raça) e a do saber (no que diz respeito à imposição de um sistema de pensamento e modo de produzir saber no qual se é particular mas segue veiculado como universal), estas três dimensões operam de maneira conjunta, e é justamente essa articulação que permite e torna possível a continuidade de arranjos modernos/coloniais nas sociedades contemporâneas.

Para compreender adequadamente a internacionalização desde um ponto de vista específico, no qual se é considerado todo um contexto perpassado pela colonialidade, se faz necessária uma breve retomada histórica, no sentido de mobilizar fatores e acontecimentos nos quais nos possibilitem verificar como os elementos desenvolvidos e mobilizados no interior de processos gestados na internacionalização se estruturam como mecanismos nos quais sustentam a colonialidade do saber. Conforme evidencia Castro (2021), o modo de produção de conhecimento dos países do Norte vêm se configurando dentro de uma estrutura e relação de poder de um paradigma científico que deve ser seguido por toda comunidade científica a nível global, culminando na manutenção e fortalecimento de um discurso hegemônico referente a um modelo civilizatório.

A fim de entender como o particularismo europeu se constituiu e naturalizou-se socialmente como universal/objetivo, ou melhor, como esse particularismo converteu-se em sinônimo de conhecimento verdadeiro, válido por possuir um reconhecimento que extrapola o campo científico. É de suma importância salientar que, a colonização articulada aos ideais e aspirações modernas se configurou em um projeto em que seus interesses e objetivos excediam questões territoriais e estariam mais próximos a expansão de um modo de ser por meio da violência,

impondo uma nova organização geográfica, social, econômica, política e religiosa em várias regiões, conforme aponta Hall (2019).

Vinculado a esses fatos, foi-se instaurando uma maneira específica de lidar e entender o que é conhecimento, até porque toda organização social possui uma maneira particular de se relacionar com as esferas do saber. Mas a referida relação com o conhecimento resultou de processos e mudanças sociais presentes na passagem da idade média para a modernidade, este período transcorreu-se a partir de um processo gradual e complexo influenciado por inúmeras descobertas, revoluções intelectuais e mudanças sociais em que culminou na substituição da autoridade da verdade.

Vale salientar que respostas referentes a fenômenos de ordem natural e social que outrora sustentavam-se em uma base teológica agora apoiavam-se em construções e elaborações do campo científico, tais deslocamentos envolvidos neste processo de mudança reverberou-se em transformações profundas no que tange a concepção do conhecimento. Um dos campos que auxiliou o fortalecimento do discurso científico como este lugar de produção de conhecimento objetivo e verdadeiro foi o da filosofia moderna, segundo Grosfoguel (2016) ela foi “supostamente” fundada por René Descartes, com a frase “Penso, logo existo” foi-se inaugurando o novo paradigma de conhecimento em que os atributos divinos seriam agora atribuídos a este novo “Eu”, ou seja, a verdade absoluta que anteriormente se concentrava em uma base religiosa, agora estaria vinculada ao ser racional.

É interessante perceber que, conforme aponta Andrade (2023) as questões abordadas no início da filosofia moderna não apresentavam nenhuma novidade ou inovação, mas o ineditismo repousaria no fato da construção de um sujeito que se afirma e se reconhece como um ser pensante, no qual tal característica lhe conferia a competência de produzir um saber absoluto/objetivo/neutro/universal sobre o mundo, em que este:

“Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” é equivalente à visão do “olho de Deus”. (Grosfoguel, 2016, pg. 28)

Para que a razão e este “Eu” fossem visualizados como discurso verdadeiro no campo científico, Descartes manteve dois argumentos principais que conforme coloca Grosfoguel (2016) seriam: um de cunho ontológico e outro de cunho epistemológico. A primeira se refere a um dualismo ontológico, pois acreditava que a mente consistiria em uma substância discrepante da matéria corporal, tal fato permitiria crer que a mente não estaria condicionada por nenhuma influência terrestre, “não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular de existência” (pg. 29), vinculada a uma universalidade que neste caso equivaleria a universalidade do Deus cristão.

A segunda, que se refere a questão epistemológica afirmava que a única maneira de se alcançar a verdade absoluta no processo de elaboração de conhecimento seria através do solipsismo, que consistiria em “um monólogo interior do sujeito com ele próprio [...] Com o método do solipsismo, o sujeito pergunta e responde questões no monólogo interior até alcançar a certeza do conhecimento” (Grosfoguel, 2016, pg. 29). A partir deste método, observa-se que a construção do conhecimento e o acesso à “verdade” ocorreriam por meio do isolamento. Esse isolamento, baseado em um trabalho considerado estritamente racional, proporciona a elaboração de um pensamento neutro, desvinculado de relações sociais específicas e distante de contextos históricos, como se fosse uma dimensão distinta acessada pelo ser pensante. Com um método cuja pretensão seria um conhecimento elaborado a partir de certa universalidade e objetividade, Descartes, como coloca Grosfoguel (2016), inaugura o mito da egopolítica do conhecimento, no qual se diz produzir um saber a partir de uma não lugar.

Grosfoguel (2016) *apud* Castro-Gómez (2003) coloca que, a filosofia cartesiana que possui grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento, estaria vinculada ao que denomina de epistemologia do ponto zero, em que:

Trata-se, então de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada e nem por ninguém [...] Será assumida pelas ciências humanas a partir do século XIX como epistemologia da neutralidade axiológica e da objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento científico. (Grosfoguel, 2007, p. 64-65)

A ênfase direcionada a razão no processo de produção de conhecimento no Ocidente, emerge de uma dicotomia estabelecida entre corpo e mente na qual havia uma compreensão de que o corpo seria mobilizado por impulsos irracionais e animais o qual obstaculizaria o acesso à verdade e ao saber. Vale destacar que, toda lógica dual e separatista em torno da cognição e sensibilidade diz respeito a um processo muito mais amplo, no qual corresponde a uma gramática moderna/colonial em que ao concentrar um elemento em um pólo positivo e outro em um pólo negativo estabelece em torno desse jogo de palavras e sentidos relações entre Europa e não-Europa tal qual evidencia Quijano (2005). Desta maneira corpo e mente segue acompanhado de muitas outras terminologias como, por exemplo: homem/natureza, Ocidente/Oriente, civilizado/primitivo, sujeito/objeto, científico/mítico-mágico, moderno/tradicional e entre outras que representam visões hierárquicas.

Realizando uma leitura da referida gramática, Kilomba (2020) diz que:

Essas não são simples categorizações semânticas, elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia branca. Não estamos lidando aqui com uma ‘coexistência pacífica de palavras’, como Derrida (1981, p. 41) enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar. (pg. 52).

Vale destacar que se amalgamaram-se, paradoxalmente no interior deste processo dualismo e evolucionismo, na medida que circulava a crença de que modos outros de ser e estar no mundo destoantes de modos ocidentais se configuravam como modos primitivos e selvagens de viver, formas equivocadas e necessitariam portanto, passar “[...] por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade: especificamente, nos termos de salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” (Mignolo, 2017, p. 8 *apud* Ferreira et al., 2022, p. 232).

Diante destes processos houve a “distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado” (Quijano, 2005, pg. 127). É interessante perceber que, este evolucionismo caminha numa perspectiva unidirecional, acreditava-se que sairia de um estágio primitivo em direção a sociedade moderna européia, observa-se através das informações fornecidas que, o referido fenômeno camufla todo um processo de etnocentrismo e eurocentrismo.

No interior desta lógica estabeleceu-se certas associações que valem a pena serem destacadas para melhor compreensão do processo de internacionalização na atualidade, houve uma elaboração de pensamento em que os europeus estariam mais próximos da razão e do espírito, por outro lado acreditava-se que não europeus estariam de certo modo vinculados ao corpo e à natureza, a partir deste ponto emergiu uma crença de que o saber seria algo particular e restrito aos europeus. Assim, a razão e a consciência - elemento central para a formulação do conhecimento - foi negada aos outros povos, no interior de uma estrutura moderna e colonial a construção do conhecimento se configurou-

se como um lugar privilegiado e acessado por poucos, e é mais interessante perceber que neste processo elabora-se ainda uma estrutura (institucional) de poder em onde cerca-se o saber e lhes conferem um lugar de autoridade no qual lhe possibilitam validar com base nos seus parâmetros culturais - os quais se configuram como os únicos possíveis - o que se constitui como conhecimento válido.

Observando a famosa frase de descartes “Penso, logo existo”, Grosfoguel (2016) realiza uma reflexão pertinente neste sentido, destacando que este “Eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). O único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental.” (pg. 42-43). Analisando todo o processo de separação ontológica dos seres baseada na distinção corpo e mente, verifica-se um conjunto de práticas que para além de classificar, hierarquiza os povos em inferiores e superiores.

Ainda é importante destacar, conforme coloca Quijano (2005), que pessoas reduzidas ao corpo foram convertidas automaticamente no interior desta configuração de pensamento em domináveis e exploráveis, a partir desta observação elaborada pelo autor e suas contribuições gerais ao que se refere a colonialidade do poder podemos ir percebendo indícios de como se articulou questões relativas ao saber e ao poder, ou seja, como esses processos de classificação e distinção social foram e são importantes para a sustentação e manutenção de regimes de poder no qual perpassam interesses capitalistas/coloniais/imperiais/modernos.

Realizando uma análise minuciosa dos processos de internacionalização no que tange ao conhecimento, não há como não perceber em seu modo operacional suas similaridades com lógicas modernas, coloniais e imperiais, tal fato é enfatizado e evidenciado nos estudos de Castro (2021), quando expõe e identifica um padrão a ser seguido por toda uma comunidade científica imposto pelos países do Norte, se configurando como um processo de dominação intelectual, em que um

paradigma elaborado por esta região específica do globo camuflado sob uma narrativa de neutralidade e objetividade se revela como uma “dominação epistêmica nos processos de produção de conhecimento do mundo global” (Castro, 2021, p. 42). Vale destacar que, a manifestação mais poderosa da eficiência do pensamento científico moderno, englobando expressões no que tange a tecnocracia e o neoliberalismo atualmente hegemônica repousaria segundo Lander (2005) na naturalização dessas relações sociais, no qual:

As características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade [...] sua capacidade de apresentar sua própria narrativa histórica como conhecimento objetivo, científico e universal e sua visão da sociedade moderna como a forma mais avançada -e, no entanto, a mais normal - da experiência humana. (p. 8)

A naturalização no que diz respeito ao Ocidente ser contemporaneamente sinônimo de lócus de desenvolvimento e tecnologia resulta de condições sociais, históricas e culturais bem específicas, houve ao longo do tempo a construção desse espaço geográfico nessa perspectiva, em que tal construção estaria apoiada de certa maneira em regimes duais e evolucionistas abordados anteriormente, é interessante perceber que tal cenário se sustenta por vias da colonialidade, em que mantém-se todo um mecanismo funcional no qual transparece que o espírito/razão - elemento crucial para ser sujeito de saber no interior desse sistema - se manifesta exclusivamente nos mesmos corpos, identidades e territórios, perpetuando ainda mesmo na ausência de administrações coloniais uma condição de imaturidade intelectual para povos não-europeus, na qual há uma necessidade de tutela em que o Norte conduziria racionalmente esses povos - que num estado de animalidade e inconsciência são incapazes de autogerir-se - ao desenvolvimento, desenvolvimento este que caminha para o universal e naturalização de uma sociedade capitalista e neoliberal.

É essencial compreender que a ruptura ontológica entre o corpo e mente gestados no campo filosófico ocidental se constituiu/constituiu como base fundamental para a elaboração e sustentação de um discurso que se afirma como desincorporado e descontextualizado, ou seja, des-subjetivado, objetivo e universal, tais narrativas naturalizadas apenas mantêm em zonas opacas um tipo de particularismo que segue propagado como “ponto zero” do conhecimento. É indispensável perceber que questões relativas à internacionalização e a própria produção de conhecimento correspondem a processos mais amplos e dizem respeito a estruturas de poderes hegemônicos.

A discussão que se versa aqui não apenas identifica problemas no interior de mecanismos gestados via internacionalização, mas encaminha-se no sentido de identificar que esse processo apenas se constitui como partícula de um projeto maior, em que possuiria ligações com à imposição de um modelo civilizatório específico, que emerge do desejo totalidade, ou seja, de globalizar um particularismo e impelir para todo globo uma perspectiva de desenvolvimento unilinear, determinando um modelo econômico, uma forma de organização social, uma religiosidade, formas de fazer cultura e de produzir conhecimento. Observando o referido fator Castro (2021) apoiada no pensamento de Milton Santos diz que “estamos diante de um processo planetário cuja a fábula almeja a criação de um único espaço unipolar de dominação” (p. 44)

O que fundamenta os processos envolvidos na construção de um modelo de sociedade global seria a perspectiva do Norte, no qual segue como referência para todo o planeta, é evidente uma relação de poder entre diferentes partes do globo, mas vale ressaltar que processos relativos a subalternização e marginalização dos saberes produzidos no Sul segue com reflexo de um padrão de poder, diz respeito a algo que não é restrito ao campo científico, mas a um fenômeno notavelmente mais vasto, no qual “converge para uma uniformidade destrutiva e perversa das formas de vida” (Castro, 2021, p. 44).

3 Considerações finais

A configuração na qual se sustenta a política de internacionalização segue atravessada por toda uma complexidade de fatores - como vimos anteriormente, em que resulta numa estrutura de validação do conhecimento. No interior deste sistema observa-se a criação de um lugar de autoridade do saber, em que com mecanismos específicos invalidam conhecimentos produzidos no Sul, impondo um padrão de elaboração do saber ancorado e encoberto pelo discurso da objetividade/neutralidade.

Torna-se evidente a subalternização e marginalização de processos de produção de conhecimento nos quais evidenciam outras narrativas, outros sujeitos e outros cenários, o que está posto é uma egopolítica. Analisando a referida circunstância remonta-se toda uma lógica dualista e evolucionista nos quais permeiam tanto o pensamento como o modo de funcionamento do sistema moderno/colonial, em que no interior da internacionalização se reverbera a partir da mobilização de mecanismo de classificação e hierarquização do conhecimento que vêem as produções do sul como insuficientes para se destacarem nos rankings. Neste sentido, Castro (2021) faz um apontamento pertinente, ao evidenciar que “estamos fadados a correr atrás do nosso suposto atraso civilizatório - científico e intelectual - para estrelar os satisfatoriamente nos rankings internacionais” (pg. 42).

Na medida em que o Norte se impõe como padrão a ser seguido por toda comunidade científica verificamos a existência de um sistema, ou melhor, um modo de ser que não consegue coexistir com as diferenças sem que essas relações sejam perpassadas ou estruturadas pela violência, o que paira é a lógica da imposição e o desejo de totalidade, neste modo de ser que se pensa como centro não há espaço para articulação das diferenças. Considerando as relações de poder entre Norte e Sul no âmbito da internacionalização, os países Sul inseridos em uma condição de subalternidade encontram-se imersos em uma acirrada

corrida e disputa para ver quem melhor consegue reproduzir o capital cultural europeu. Aqueles que mais eficazmente alcançam tal reprodução são agraciados com financiamento, reconhecimento, posições privilegiadas nos rankings internacionais e entre outros benefícios correlatos. Analisando e tecendo críticas a tais questões relativas ao mito universal, discurso o qual sustenta no campo científico todo um processo de subordinação intelectual e epistemológica, Kilomba (2020) diz que esses espaços não são neutros ou simplesmente lugares de sabedoria, ciência e erudição mas constituem-se como espaços de V-I-O-L-Ê-N-C-I-A.

A universidade, enquanto instituição, frequentemente reproduz hierarquias e paradigmas que favorecem um modelo eurocêntrico de conhecimento, limitando e diversidade epistemológica e marginalizando saberes e formas de elaboração de conhecimentos não ocidentais. A partir de tais lógicas e configurações cria-se um ambiente em que práticas e abordagens alternativas são marginalizadas, perpetuando desigualdades ao que se refere a valorização e reconhecimento de saberes e formas de elaboração outras no campo do saber.

Referências

- BRASIL. Decreto Nº 7.642, de 13 de dezembro de 2011. Institui o programa ciência sem fronteiras. *Diário Oficial da União*, 14 dez. 2011B.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2020
- FAGUNDES, Caterine; LUCE, Maria Beatriz; SILVEIRA, Paloma Dias. A qualidade da mobilidade de estudantes de graduação no “Ciências sem Fronteiras”. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 105, p. 904-927, out/dez. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ensaio/a/JyRQcQffDL6Kz5XGdN6gkbS/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 16 de setembro 2021

- FINARDI, K. R.; GUIMARÃES, F. F.; MENDES, A. R. Pensando a internacionalização (crítica) do ensino superior brasileiro. *Revista Internacional de Educação Superior*, Campinas, SP, v. 6, p. e 020031, 2019. DOI: 10.20396/riesup.v6i0.8655312. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/riesup/article/view/8655312>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n 1. Jan-Abr 2016.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina. 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó. 2011.
- KNIGHT, Jane. *Ensino superior em turbulência: o mundo em mudança da internacionalização* Rotterdam: Sense Publishers, 2008.
- KNIGHT, Jane. *Internacionalização da educação superior: conceitos, tendências e desafios*. Editora Oikos, 2020, DOI: <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/109> ISBN 978-65-86578-51-5. Acesso em 18 de set. 2021
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8–23.
- LEITE, Denise; GENRO, Maria Elly Herz. Avaliação e internacionalização da educação superior: Quo vadis América Latina? *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior*, Campinas, v. 17, n. 3, p. 763- 785, 2012.
- IGNOLO, Walter D. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. *Revista Lusófona de Educação*, 48, 187-224 1 doi: 10.24140/issn.1645-7250.rle.48.12 (2020) disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7324>
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005a. p. 107-30.
- SANTOS, Fernando Seabra; ALMEIDA FILHO, Naomar de. *A quarta missão da universidade: internacionalização universitária na sociedade do conhecimento*. Coimbra: [s.n.]. 237 p. ISBN 978-989-26-0573-9(PDF).

Humanismo Intercultural em Raúl Fornet-Betancourt

Íris Fátima da Silva Uribe¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.08>

1 Introdução

Esse breve exercício de reflexão perpassa o frágil diálogo entre culturas e suas resistências a um processo efetivo de discussão dialógica entre aqueles que entendem o diálogo como uma forma incondicional de reflexão e pensamento filosófico livre, sem coerção. No âmbito de um arco de proximidade recorreremos a 1994, ano em que Fornet-Betancourt chama atenção para um ponto fundamental que interpela a todos nós, nos referimos à apatia dos pensadores da filosofia eurocêntrica em criar e reconhecer um princípio teórico que possa orientar um novo caminho hermenêutico e metodológico para a construção de uma filosofia intercultural, a partir de lugares concretos e memórias culturais libertadoras reposicionando a análise filosófica de seus universos históricos em prol da premência de intercâmbio entre eles.

Para pensar um *novo humanismo* em um universo de diferentes culturas, com suas respectivas assimetrias, critérios, juízos e princípios; é imperativo considerar um logos a partir do qual as cosmovisões possam evitar o conflito que lhes pode ser próprio, aproximando-se do

¹ Doutora em Filosofia – Pesquisadora UFMA-GEPFIT. Tradutora, Membro da EIFI. E-mail: irisf.uribe@gmail.com

outro, cuja apreciação axiológica seja o genuíno ponto de encontro para que as culturas se transformem de maneira coexistencial. Esse argumento permeia o pensamento do filósofo Raúl Fornet-Betancourt sustentando que só assim, as contingências de cada cultura se entrelaçariam às outras culturas fornecendo aspectos imprescindíveis, por meio dos quais, uma cultura poderia influenciar outras culturas sem a necessidade de controle ou repressão. Infere-se, pois, não apenas ir além da transformação do pensamento filosófico reducionista, mas assumir uma reflexão, cujo alcance viria a ser uma prioridade histórica para atender às necessidades de transformação da filosofia. Por sua vez, essa prioridade traz à luz uma abertura dialógica da razão com a alteridade e sua discursividade comunicativa de qualquer diálogo orientado por princípios de tolerância, que possa enxergar o Estado-nação europeu sem negar nossas próprias exigências históricas. Esse olhar permite enxergar que o mundo, não é só o outro lado do Atlântico, evidenciando que o outro não é uma voz a ser silenciada, excluída. Ao admitir que a interculturalidade revele o caráter histórico do nosso estar no mundo e que seja uma prática intrinsecamente histórica, pode-se pensar, um exercício de pensamento que largue o lugar de certezas para adentrar mundos que queiram escutar o outro, sobretudo as vozes silenciadas. Isso ainda é um vislumbre, no entanto é urgente que ultrapassemos o âmbito monocultural, presente em muitas produções filosóficas, em busca de uma polifonia que repercuta nas diversas vozes por meio do contraste com o outro. Ou seja, devemos pensar a reconstrução da história das ideias (filosóficas) em nosso continente a partir de nossas próprias tradições.

Para reassumir o que se perdera ao longo dos séculos é preciso pôr novamente o ser humano no centro de interesse. O presente e o futuro do humanismo impactam o futuro da humanidade; as severas consequências das mudanças globais nos interpelam e exigem reflexão e ações efetivas, decoloniais, desconstruindo o eixo da colonialidade que tenha como garantido a condição de subalternidade e exclusão do

outro. Esse contexto nos conduz a pensar o “novo” humanismo e a retomar a pergunta pela tarefa da filosofia hoje, o difícil diálogo em tempos de permanentes conflitos, guerras e destruições permanentes. Esse cenário estarrecedor desafia à filosofia a desvelar as incompatibilidades existentes entre os contextos humanos, nos quais suas diversas realidades culturais são essenciais para o entendimento das situações históricas que as determinam. As condições existenciais das culturas com todos os seus simbolismos e invisibilidades; assim como, a interação da sociedade com as diversas culturas, exigem a troca entre culturas sem reducionismos e/ou dominação. Para além da articulação da situação histórica de cada cultura entre si e com outras culturas, entendemos que as experiências e esperanças de qualquer comunidade humana pode esfacar-se sem isso. Cabe à filosofia não só priorizar o direito de cada civilização, em suas respectivas unidades culturais, mas também pensar a humanidade do mundo atual com a abrangência que isso implica.

O diálogo filosófico, no contexto das experiências do pensamento e do conhecimento, se origina e se desenvolve em cada cultura por meio da coexistência de culturas, e não por meio dos processos cognitivos disponíveis para organizar racionalmente o mundo e seu ambiente. À vista disso, o diálogo intercultural permite não só compartilhar experiências, encontros, vida e história com o outro; mas, cultivar esse conhecimento prático de forma reflexiva em todas as nossas culturas. Para Fornet-Betancourt a coexistência de culturas não pode ser esquecida em nenhuma reflexão sobre o outro. É sabido, que o desenvolvimento do diálogo entre culturas é marcado por alguns problemas, devido às resistências a um processo efetivo de discussão dialógica entre aqueles que assumem o diálogo como uma forma incondicional de reflexão e pensamento filosófico livre, sem imposição. Diante dessa realidade, entendemos ser imprescindível pensar as consequências da apatia dos pensadores eurocentrados em criar e reconhecer um princípio teórico orientador do novo caminho hermenêutico e metodológico

voltado para a construção de uma filosofia intercultural, a partir de lugares concretos e memória culturais libertadoras reposicionando a reflexão filosófica de seus universos históricos em prol da premência de intercâmbio entre eles (Fornet-Betancourt, 2001, p. 17).

Estamos falando de um universo de diferentes culturas, com suas respectivas assimetrias, critérios, juízos e princípios em um *logos* a partir do qual as cosmovisões possam evitar o conflito que lhes pode ser próprio, aproximando-se do outro, do genuíno ponto de encontro transformador de culturas coexistencialmente. Só desta forma, as contingências de cada cultura se entrelaçariam às outras culturas fornecendo aspectos complementares, por meio dos quais as culturas influenciariam umas as outras sem a necessidade de controle ou repressão.

2 O cerne do *Novo Humanismo*

Para se repensar e retomar o que se perdera ao longo dos séculos e devolver ao ser humano o centro de interesse que lhe pertence, os diálogos humanistas não podem prescindir do humanismo intercultural, tampouco renunciar as novas formas de reflexão sobre a diversidade da vida na qual ele se encontra. Isso nos permite pensar que a pluralidade de opiniões abre-se à questionamentos e à revisão dos seus preceitos. Raúl Fornet-Betancourt atribui aos fundamentos antropocêntricos à tarefa de restituir à humanidade o compromisso de pensar os problemas da atualidade; assumindo uma reflexão que considere a diversidade cultural e permita pensar um humanismo possível, intercultural, um diálogo entre as diversas formas de compreensão do sentido e do fim do *humano*. Explorar novas veredas requer compreender o sentido e o fim do *humano* e alcançar fazer uma renovação vital do humanismo, em outras palavras, pensar o humanismo no plural.

A razão pela qual se deve falar de humanismo no plural, transcorre no processo das ramificações ou da diferenciação do humanismo nos modelos que refletem ao mesmo tempo, diferentes formas de

compreensão do que é ou do que deva ser a *humanidade* (*humanitas*) do ser humano (Fornet-Betancourt, 2019, p. 14). Ao dizer que “*Não existe humanismo sem humanidade*”, Fornet-Betancourt chama atenção para o fato que o humanismo implica a conjectura da afirmação da *humanidade* do ser humano na sua nobreza, reforçando que nas diferenças entre os humanismos, essencialmente se expressa as divergências da forma de entender o que define a *humanidade* do ser humano e suas consequências para o próprio humano. É nesse sentido, que a história do humanismo ocidental precisa ser uma história plural e expressar a diversidade entre as diferentes formas de humanismo (Fornet-Betancourt, 2019, p. 15).

Além disso, a urgência de se pensar um humanismo intercultural nos conduz à pergunta sobre a convivência da humanidade nesses tempos de penúria. Esses conflitos permanentes reforçam a necessidade de uma resposta *humana*, ante os desafios atuais da humanidade, desafio este, que está longe de ser superado. As culturas da humanidade necessitam compartilhar o “princípio” do que *deve* ser a humanidade do homem (Fornet-Betancourt, 2019, p. 141). Ao intercruzar a indagação pelo humanismo e o diálogo com, e entre, as diversas formas de compreender o sentido e o fim do *humano*. Fornet-Betancourt afirma que essa compreensão não só remete à transformação intercultural das diversas concepções do ser humano, motivadora de novas reflexões. Mas, conduz ao modo como se configuram efetivamente os recursos essenciais de um humanismo intercultural. Nesse âmbito, surge uma questão fundamental: de que maneira essa interculturalidade pode oferecer uma alternativa universalmente compatível ante a grave crise de sentido que faz estremecer as sociedades atuais? Essas e outras reflexões vitais exigem que enfrentemos o desafio que nos apresenta um “humanismo intercultural”. Ou seja, para além de responder ao desafio cultural da globalização em nosso presente, queira, essencialmente mostrar caminhos que tornem possíveis a realização de pertencas culturais concretas, e, além disso, renuncie a qualquer fixação etnocêntrica

na realização do próprio, para tentá-lo justamente no processo de abertura ao Outro.

Para Fornet-Betancourt é, portanto, essa abertura ao outro que nos permite rever a história única imposta por séculos. Pois pensar um *novo humanismo* não significa simplesmente rejeitar o passado, significa, pois, não aceitá-lo acriticamente; tendo em vista que o nosso ser histórico não pode tornar-se estático assumindo imprudentemente o pensamento colonizador, pois a pluralidade do tempo presente requer atenção a outros ângulos de visão. A reflexão filosófica é contextual e, para cumprir com seu sentido, precisa ser contextualizada, e nesta contextualização se encontram tanto as tarefas quanto os métodos, ou seja, os desafios que a filosofia enfrenta porque os contextos de vida situam a atividade filosófica em uma tessitura de realidade que possibilita pensar, ao mesmo tempo, em tradições de saber ou sabedoria que, enquanto formas de realidade, são formas de responder à pergunta de como viver e pensar com sentido (Bonilla e outros, 2021, p. 36-37). É preciso tornar realidade a ideia de que as culturas não sejam apenas toleradas no mundo, mas que sejam culturas de, e com mundos reais.

Fornet-Betancourt nos apresenta uma filosofia essencialmente contextual, fundada nas práticas culturais dos diferentes contextos em que a humanidade se desenvolve (Fornet-Betancourt, 2001, p. 9). Essa transformação contextual-intercultural implica a capacidade real de estar à altura das exigências do próprio tempo e de assumir a tarefa histórica de contribuir para a libertação da humanidade (Fornet-Betancourt, 2001, p. 18). Compreendemos que é tarefa da filosofia criar subterfúgios e caminhos para que o pensamento continue avançando, que a humanidade continue questionando-se e tentando entender o mundo e o seu próprio pensamento de maneira crítica e racional. Não obstante isso, é preciso repensar tanto os sistemas metafísicos clássicos e absolutistas, quanto a capacidade de “se posicionar, interculturalmente, na historicidade do mundo” (Fornet-Betancourt, 2008, p. 9). Esse olhar permite-nos, um novo paradigma de hermenêutica, capaz de captar a

pluralidade cultural-contextual da existência e do operar humano. Sobre esse tema Francesca Caputo recorrendo a Theodor W. Adorno retoma, sobretudo, o ponto no qual o eixo da hermenêutica se desloca do idêntico para o não idêntico, conforme o imperativo que diz: “aprenda a compartilhar as diferenças e a solidarizar-se com elas no cerne cultural e corporal do outro, compartilhar a contextualidade é ser universal” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 35). É possível, então que, um filosofar contextual e sua recuperação das pluralidades e diversidades não significa anulação da universalidade; a contextualidade não se sobrepõe a universalidade para radicalizar uma pluralidade disseminada, esfacelada ou para se transformar em um pós-modernismo como um abandono total de qualquer discurso fundamental ou da busca pela universalização. Caputo analisa contextualidade e universalidade como princípios orientadores entrelaçados e complementares da filosofia intercultural, em outras palavras, a contextualidade teorizada e proposta como um novo paradigma hermenêutico não se fecha nem para a comunicação intercultural nem para a busca da universalidade (Caputo, 2009, p. 83).

O “humanismo intercultural” não se concebe nem como uma nova ideologia, nem como uma visão do mundo, mas como um processo de aprendizagem; Fornet-Betancourt apresenta o desafio do *novo humanismo* a partir das formas contra-hegemônicas de pensar, caracterizantes da filosofia latino-americana, incluindo o diálogo com nossas circunstâncias, sobretudo as filosofias dos povos oprimidos, invisibilizados e silenciados; o que consiste numa tentativa de corrigir os equívocos do pensamento eurocentrado sobre as terras ameríndias e os povos originários e, também, sobre os povos sequestrados, escravizados e trazidos para estas terras, desterrados e submetidos à aculturação. Fornet-Betancourt afirma não ser mais possível excluir a América Latina da história da humanidade, ao contrário, é urgente superarmos a ideia de que o pensamento e as soluções construídas por esses povos invisibilizados, apagados são mitologia, conceito que subjuga essa construção filosófica-cultural em relação à racionalidade europeia.

Essa indagação em suas múltiplas variações cultural tem no centro da questão o ser humano. É justamente o ser humano quem vai provocar o aprendizado para pluralizar os acessos ao que se indaga tanto na questão antropológica quanto na compreensão que a possível interculturalização dessa questão, significaria uma mudança radical de nossa relação com o humano e com suas tradições (Fornet-Betancourt, 2019, p. 24-25). Contudo, para pensar quais são os caminhos de *humanização* é preciso pensar, o porquê e para quê o diálogo sobre a diversidade de formas contextuais no qual o ser humano pergunta por si mesmo; enfatizando a relação com as quais concebe também suas formas de viver.

A premência de respostas no âmbito do diálogo intercultural e das concepções do ser humano reflete não só a incerteza da humanidade ao deparar-se em uma situação de polarização entre um universalismo abstrato e um particularismo incomensurável, mas a busca de um caminho que queira compreender o humano na sua diversidade, sem excluir as diferenças. Pensar o pluralismo como caminho primordial para enxergar “além do muro” e só assim alcançar um pluralismo que clama por novos caminhos de humanização para o nosso planeta (Estermann, 2019, p. 313).

Um humanismo possível, intercultural que dialogue com as diversas formas de compreender o sentido e o fim do *humano* requer um modo de pensar, para além da necessidade colonial de reconhecimento e do desejo pós-colonial de integração. Isto quer dizer, um novo modo de apreciação dos valores das filosofias mundiais, o pluralismo filosófico onde integração e migração nos novos movimentos globais devem ampliar os interesses pela diversidade no atual corpo acadêmico e preceitos curriculares ainda muito eurocentrados, fortalecedores de um encadeamento de problemas estruturais profundos em suas práticas discursivas que limitam um ecoar plural.

Pode ser desafiador pensar um humanismo vivo, comprometido com a situação histórica em que se encontra o homem atual, cuja

tarefa seja despertar no homem a consciência de sua dignidade; ou seja, devolver o compromisso com a fonte originária da liberdade humana. Os esforços para renovar a tradição humanista, para além de exigir uma forma de vida concreta, a vida pessoal de um homem *presente*, contemporâneo. Um esboço de um caminho para a renovação do humanismo diante do esquecimento ou ocultação de memórias que têm fundado o sentido do *humano* na cultura ocidental. É também um aviso da consequência de um viver sem a memória de suas fontes, um conformar-se com habitar o mundo como um objeto, mas em um mundo de objetos. O presente e o futuro do humanismo impactam o futuro da humanidade; as mudanças globais deste século e suas claras consequências, não só evidenciam a urgência de um diálogo com o mundo real; mas, exigem sobretudo que pensemos o “novo” no humanismo. A diferença entre convivência social e *convivência humana* no seu genuíno sentido, o reconhecimento do outro. No âmbito de humanizar a convivência humana, o diálogo intercultural é um caminho, não só para responder ao desafio da “má convivência” no mundo global; mas também para pensar os espaços de convivência como lugares de convivialidade convergente com um diálogo intercultural sobre humanidade e valores da cultura (Estermann, 2019, p. 318, 319).

O *Novo humanismo* funda-se na constatação da experiência da vulnerabilidade humana; é um apelo a outra forma de esperar para além dos humanismos de um mundo pré-existente. O momento histórico atual exige uma definição de novos critérios pelo qual devem ser enxergados os assuntos humanos, ou desumanos, crueis como as guerras, a fome, tráfico de pessoas, de armas e drogas, conflitos intermináveis, invisibilidade e abandono. O controle da existência humana na vida histórica e biológica não tem dado conta de tamanha fragilidade. Pensar a realidade como um todo, não é tarefa fácil. Nem é especificidade só da filosofia, todavia é uma urgência pensar as realidades existentes, ultrapassando a visão idealizada de perspectivas descontextualizadas. Um *novo humanismo* não quer dizer um sistema filosófico para

impor um sentido à existência humana ignorando suas especificidades. Ao contrário, significa ir além da pretensão de conter uma resolução teórica dos problemas humanos e das ilusões de relativismos e pragmatismos pós-modernos em que a adaptação à circunstância prevalece sobre a procura da verdade.

Por fim, um *novo humanismo* é um grito por mudança perante o mundo atual, é uma tarefa essencial da filosofia, é uma compreensão articulada, auto-reflexiva, ou noética, do senso comum. A filosofia pode pensar, com articulação própria, o mesmo que foi previamente articulado nos mitos e símbolos populares e nas leis científicas. Apesar disso, esses valores e interesses são susceptíveis de análise científica empenhada e objetiva simultaneamente, existindo fundamentos racionais e responsáveis para a respectiva avaliação crítica. Não só identificando o problema, mas, pensando a indiferença perante as vulnerabilidades do ser humano.

Cientes de que o *novo humanismo* é um dar-se conta da urgência e ir além de formas contra-hegemônicas de pensamento, e isso não significa só uma inclusão das filosofias de povos oprimidos, excluídos, silenciados e invisibilizados, mas uma reflexão dos conflitos do pensamento eurocentrado; tanto no que concerne aos povos originários quanto aos povos desterrados e submetidos à aculturação. É tarefa da filosofia enfrentar a miséria imposta à humanidade nos últimos tempos; repensar o presente, não só como uma superação do passado; mas, devolvendo ao homem o centro da vida como uma condição necessária de sua existência, ultrapassando a acriticidade. Ir além da teoria política eurocentrada, preocupando-se com as diferenças interculturais e com a legitimidade da preocupação pela humanização do humano; centrando-se no processo contínuo de abertura ao Outro.

3 Humanismo Intercultural

A polissemia do humanismo espelha tanto o período histórico quanto às distintas correntes filosóficas. No Século XV, ao romper com o teocentrismo medieval o humanismo coloca o ser humano no centro do pensamento, alcança características próprias nas artes, nas ciências humanas, na política perpassando o humanismo positivista, cristão, marxista, logosófico dentre outros. Infere-se, pois, que o cerne do *novo humanismo* nada mais é do que pôr novamente o ser humano no seu centro de interesse, retomar o que se perdera ao longo dos séculos. Conscios de que os diálogos humanistas não podem prescindir do humanismo intercultural, tampouco renunciar a algo que já vem sendo retomado, isto é, as novas formas de reflexão sobre a diversidade da vida na qual se encontra o ser humano. Isso nos permite pensar que a pluralidade de opiniões abre-se à questionamentos e à revisão dos seus preceitos. Fornet-Betancourt atribui aos fundamentos antropocêntricos à tarefa de restituir à humanidade o compromisso de pensar os problemas da atualidade; é preciso assumir uma reflexão que considere a diversidade cultural e permita pensar um humanismo possível, intercultural, um diálogo entre as diversas formas de compreensão do sentido e do fim do *humano*. Explorar novas veredas compreendendo o sentido e o fim do *humano*; isso aponta para uma renovação vital do humanismo, e, portanto, evidencia que só se pode pensar o humanismo no plural.

A razão pela qual se deve falar de humanismo no plural, transcorre no processo das ramificações ou da diferenciação do humanismo nos modelos que refletem ao mesmo tempo, diferentes formas de compreensão do que é ou do que deva ser a *humanidade* (*humanitas*) do ser humano (Fornet-Betancourt, 2019, p. 14). Essa expressão, “*Não existe humanismo sem humanidade*”, já dita anteriormente por Fornet-Betancourt evidencia que o humanismo implica a conjectura da afirmação da *humanidade* do ser humano na sua nobreza, reforçando que nas

diferenças entre os humanismos, se expressa essencialmente às divergências da forma de entender o que define a *humanidade* do ser humano e suas consequências para o próprio humano. É nesse sentido, que a história do humanismo ocidental precisa ser uma história plural e expressar a diversidade entre as diferentes formas de humanismo (Fornet-Betancourt, 2019, p. 14). Além disso, a urgência de se pensar um humanismo intercultural nos conduz à pergunta sobre a convivência da humanidade nesses tempos de penúria. Esses conflitos permanentes reforçam a necessidade de uma resposta *humana*, ante os desafios atuais da humanidade, desafio este, que está longe de ser superado. As culturas da humanidade necessitam compartilhar o “princípio” do que *deve* ser a humanidade do homem (Fornet-Betancourt, 2019, p. 141). Ao intercruzar a indagação pelo humanismo e o diálogo com, e entre as diversas formas de compreender o sentido e o fim do *humano*. Fornet-Betancourt afirma que essa compreensão não só remete à transformação intercultural das diversas concepções do ser humano, motivadora de novas reflexões. Mas, conduz ao modo como se configuram efetivamente os recursos essenciais de um humanismo intercultural. Nesse âmbito, surge a questão: de que maneira essa interculturalidade pode oferecer uma alternativa universalmente compatível ante a grave crise de sentido que faz estremecer as sociedades atuais? Diante dessas e de outras reflexões vitais não há como fugir do desafio de um “humanismo intercultural” que para além de responder ao desafio cultural da globalização em nosso presente, queira, essencialmente mostrar caminhos que tornem possíveis a realização de pertencças culturais concretas, e, além disso, renuncie a qualquer fixação etnocêntrica na realização do próprio, para tentá-lo justamente no processo de abertura ao Outro.

É, portanto, essa abertura ao outro a seta para rever a história única imposta por séculos. Pois pensar um *novo humanismo* não significa simplesmente rejeitar o passado, significa, pois, não aceitá-lo acriticamente; tendo em vista que o nosso ser histórico não pode tornar-se

estático assumindo imprudentemente o pensamento colonizador, pois a pluralidade do tempo presente requer atenção a outros ângulos de visão. A reflexão filosófica é contextual e, para cumprir com seu sentido, precisa ser contextualizada, e nesta contextualização se encontram tanto as tarefas quanto os métodos, ou seja, os desafios que a filosofia enfrenta porque os contextos de vida situam a atividade filosófica em uma tessitura de realidade que possibilita pensar, ao mesmo tempo, em tradições de saber ou sabedoria que, enquanto formas de realidade, são formas de responder à pergunta de como viver e pensar com sentido (Bomilla e outros, 2021. P. 36-37). É preciso tornar realidade a ideia de que as culturas não sejam apenas toleradas no mundo, mas que sejam culturas de, e com mundos reais.

A contextualidade a qual Fornet-Betancourt tanto insiste, nos apresenta uma filosofia fundada nas práticas culturais dos diferentes contextos em que a humanidade se desenvolve (Fornet-Betancourt, 2001, p. 9-10). A interculturalidade dessa transformação contextual-intercultural implica na capacidade real de estar à altura das exigências do próprio tempo e de assumir a tarefa histórica de contribuir para a libertação da humanidade (Fornet-Betancourt, 2001, p. 18). Pressupomos que é tarefa da filosofia criar subterfúgios e caminhos para que o pensamento continue avançando, que a humanidade continue questionando-se e tentando entender o mundo e o seu próprio pensamento de maneira crítica e racional. Para isso, é preciso repensar tanto os sistemas metafísicos clássicos e absolutistas, quanto à capacidade de “se posicionar, interculturalmente, na historicidade do mundo” (Fornet-Betancourt, 2008, p. 9) Esse olhar permite-nos, um novo paradigma de hermenêutica, capaz de captar a pluralidade cultural-contextual da existência e do operar humano. Sobre esse tema Francesca Caputo recorrendo a Theodor W. Adorno retoma, sobretudo, o ponto no qual o eixo da hermenêutica se desloca do idêntico para o não idêntico, conforme o imperativo que diz: “aprenda a compartilhar as diferenças e a solidarizar-se com elas no cerne cultural e corporal do outro,

compartilhar a contextualidade é ser universal” (Fornet-Betancourt, 2008, p. 35). É possível, então que, um filosofar contextual e sua recuperação das pluralidades e diversidades não significa anulação da universalidade; a contextualidade não se sobrepõe a universalidade para radicalizar uma pluralidade disseminada, esfacelada ou para se transformar em um pós-modernismo como um abandono total de qualquer discurso fundamental ou da busca pela universalização. A seu ver, contextualidade e universalidade são princípios orientadores entrelaçados e complementares da filosofia intercultural. A contextualidade teorizada e proposta como um novo paradigma hermenêutico não se fecha nem para a comunicação intercultural nem para a busca da universalidade (Caputo, 2009, p. 83).

O “humanismo intercultural” não se concebe nem como uma nova ideologia, nem como uma visão do mundo, mas como um processo de aprendizagem; Fornet-Betancourt apresenta o desafio do *novo humanismo* a partir das formas contra-hegemônicas de pensar, caracterizantes da filosofia latino-americana, incluindo o diálogo com nossas circunstâncias, sobretudo as filosofias dos povos oprimidos, invisibilizados e silenciados; o que consiste numa tentativa de corrigir os equívocos do pensamento eurocentrado sobre as terras ameríndias e os povos originários e, também, sobre os povos sequestrados, escravizados e trazidos para estas terras, desterrados e submetidos à aculturação. Não é mais possível excluir a América Latina da história da humanidade, ao contrário, é urgente superarmos a ideia de que o pensamento e as soluções construídas por esses povos invisibilizados, apagados são mitologia, conceito que subjuga essa construção filosófica-cultural em relação à racionalidade europeia.

Essa indagação em suas múltiplas variações cultural tem no centro da questão o ser humano. É justamente o ser humano quem vai provocar o aprendizado para pluralizar os acessos ao que se indaga tanto na questão antropológica quanto na compreensão que a possível interculturalização dessa questão, significaria uma mudança radical de

nossa relação com o humano e com suas tradições (Fornet-Betancourt, 2019, p. 25). Contudo, para pensar quais são os caminhos de *humanização* é preciso pensar, o porquê e para quê o diálogo sobre a diversidade de formas contextuais no qual o ser humano pergunta por si mesmo; enfatizando a relação com as quais concebe também suas formas de viver.

A premência de respostas no âmbito do diálogo intercultural e das concepções do ser humano reflete não só a incerteza da humanidade ao deparar-se em uma situação de polarização entre um universalismo abstrato e um particularismo incomensurável, mas a busca de um caminho que queira compreender o humano na sua diversidade, sem excluir as diferenças. Pensar o pluralismo como caminho primordial para enxergar “além do muro” e só assim alcançar um pluralismo que clama por novos caminhos de humanização para o nosso planeta (Estermann, 2019, p. 313-319). Um humanismo possível, intercultural que dialogue com as diversas formas de compreender o sentido e o fim do *humano* requer um modo de pensar, para além da necessidade colonial de reconhecimento e do desejo pós-colonial de integração. Isto quer dizer, um novo modo de apreciação dos valores das filosofias mundiais, o pluralismo filosófico onde integração e migração nos novos movimentos globais devem ampliar os interesses pela diversidade no atual corpo acadêmico e preceitos curriculares ainda muito eurocentrados, fortalecedores de um encadeamento de problemas estruturais profundos em suas práticas discursivas que limitam um ecoar plural.

Pode ser ousado pensar um humanismo vivo, comprometido com a situação espiritual e histórica em que se encontra o homem atual, cuja tarefa seja despertar no homem a consciência de sua dignidade; ou seja, devolver ao homem atual, o compromisso com a fonte originária da liberdade humana. Mas, nesse processo, todo chamado à autenticidade e a responsabilidade será um chamado no vazio. Os esforços para renovar a tradição humanista, para além de exigir uma forma de vida concreta, a vida pessoal de um homem *presente*, contemporâneo. Um

esboço de um caminho para a renovação do humanismo diante do esquecimento ou ocultação de memórias que têm fundado o sentido do *humano* na cultura ocidental. É também um aviso da consequência de um viver sem a memória de suas fontes, um conformar-se com habitar o mundo como um objeto, mas em um mundo de objetos.

Conforme já dissemos, o presente e o futuro do humanismo impactam o futuro da humanidade; as mudanças globais deste século e suas claras consequências, não só evidenciam a urgência de um diálogo com o mundo real; mas, exigem sobretudo que pensemos o “novo” no humanismo. A diferença entre convivência social e *convivência humana* no seu genuíno sentido, o reconhecimento do outro. No âmbito de humanizar a convivência humana, o diálogo intercultural é um caminho, não só para responder ao desafio da “má convivência” no mundo global; mas também para pensar os espaços de convivência como lugares de convivialidade convergente com um diálogo intercultural sobre humanidade e valores da cultura (Fornet-Betancourt, 2019, p. 157-158).

4 Considerações finais

Fornet-Betancourt pensa as condições de possibilidade de uma “filosofia da convivência” no contexto atual de um mundo transcultural destacando a preocupação em desenvolver um humanismo renovado a partir do diálogo intercultural centrado na ideia de uma “filosofia da convivência” – a fim de promover esta cooperação, ou seja, convivência de uma humanidade reconciliada com suas diferenças -, isso só ocorreria no horizonte de um novo humanismo onde o diálogo intercultural decifrasse a *humanidade* de toda a humanidade ampliando o horizonte para a convivência solidária de uma humanidade plural.

O *Novo humanismo* funda-se na constatação da experiência da vulnerabilidade humana; é um apelo a outra forma de esperar para além dos humanismos de um mundo pré-existente. O momento histórico atual exige uma definição de novos critérios pelo qual devem ser

enxergados os assuntos humanos, ou desumanos, cruéis como as guerras, a fome, tráfico de pessoas, de armas e drogas, conflitos intermináveis, invisibilidade e abandono. O controle da existência humana na vida histórica e biológica não tem dado conta de tamanha fragilidade. Pensar a realidade como um todo, não é tarefa fácil. Nem é especificidade só da filosofia, todavia é uma urgência pensar as realidades existentes, ultrapassando a visão idealizada de perspectivas descontextualizadas. Um *novo humanismo* não quer dizer um sistema filosófico para impor um sentido à existência humana ignorando suas especificidades. Ao contrário, significa ir além da pretensão de conter uma resolução teórica dos problemas humanos e de relativismos e pragmatismos pós-modernos em que a adaptação à circunstância prevalece sobre a procura da verdade. Por fim, é um grito por mudança perante o mundo atual, é uma tarefa essencial da filosofia, é uma compreensão articulada, auto-reflexiva, ou noética, do senso comum. A filosofia pode pensar, com articulação própria, o mesmo que foi previamente articulado nos mitos e símbolos populares e nas leis científicas. Apesar disso, esses valores e interesses são susceptíveis de análise científica empenhada e objetiva simultaneamente, existindo fundamentos racionais e responsáveis para a respectiva avaliação crítica. Não só identificando o problema, mas, pensando a indiferença perante as vulnerabilidades humanas. O *novo humanismo* é um dar-se conta da urgência, indo além de formas contra-hegemônicas de pensamento, e isso não significa só uma inclusão das filosofias de povos oprimidos, excluídos, silenciados e invisibilizados, mas uma reflexão dos conflitos do pensamento eurocentrado; tanto no que concerne aos povos originários quanto aos povos desterrados e submetidos à aculturação. É tarefa da filosofia enfrentar a miséria imposta à humanidade nos últimos tempos; repensar o presente, não só como uma superação do passado; mas, devolvendo ao homem o centro da vida como uma condição necessária de sua existência, ultrapassando a acriticidade do pensamento eurocentrado e sua teoria política, preocupando-se com as diferenças interculturais e com a

legitimidade da preocupação pela humanização do humano; centrando-se no contínuo processo de abertura ao Outro. Infere-se, pois, não ser mais possível excluir a América Latina da história da humanidade, a ideia de que o pensamento e as soluções construídas por esses povos invisibilizados, apagados são mitologia, não se sustenta mais, a história única dos colonizadores desmoronou-se, não é mais possível reconstruí-la ignorando suas raízes.

Referências

- BONILLA, Alcira Beatriz, MORALES, José Rafael Rosero, FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Compilador, José Rafael Rosero Morales, UC, Universidad del Cauca, Colombia, 2021, p. 36-37.
- CAPUTO, Francesca. *L'umanità interculturale in Raúl Fornet-Betancourt. Tesi per una ermeneutica della convivenza interculturale*, in *Topologik. Rivista Internazionale de Scienze filosofiche, Pedagogiche e Sociale*, 6, Pellegrini, Cosenza, 2009, p. 83.
- ESTERMANN, Josef. "Das Humanum in interkultureller Perspektive". *Das Warum und Wozu das interkulturellen Dialogs zur "antropologischen Frage"*, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.) 2019.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. "Introduction" en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Con la autoridad de la melancolía los humanos y sus melancolías*. Band 45. Mainz/Aachen: Verlag, 2019.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Con la autoridad de la melancolía los humanos y sus melancolías*. Band 45. Mainz/Aachen: Verlag, 2019
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: DEI. 1994.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Tesi per una filosofia del presente*, in "topologik", n. 4, trad. it. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2008.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée De Brower, Bilbao, 2001.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it. e presentaz. di G. Coccolini, Dehoniana, Bologna 2006.

Ìyá e senioridade em destaque: categorias sociais iorubás em análise a partir de Oyèrónké Oyěwùmí

Yasmin Alcantara Galvão Pereira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.222.09>

1 Introdução

O objetivo deste texto consiste em retomar o que Oyèrónké Oyěwùmí descreve acerca das categorias de senioridade e *ìyá* em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021). A escolha em se deter sobre estas categorias se justifica no apontamento de estabelecer quem é a pessoa mais velha na relação era imprescindível. Oyěwùmí conduz ao entendimento de que a senioridade se trata de uma instituição social por ser um método para definir a hierarquia e consequentemente poder e status, bem como também funciona como um regulador das relações, como fica demonstrado pela própria autora de que o insulto máximo na linhagem é chamar a pessoa de “àgbàyà (de mais idade para nada)”².

¹ Doutoranda na área de Ética e Filosofia Política na Universidade Federal do ABC, sob orientação do professor Dr. Daniel Pansarelli, membra da Associação Nacional de Filosofia e Libertação e membra do Grupo de Trabalho (GT) Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana.

² OYẸWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. tradução wanderson flor do nascimento, Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2021, p. 82.

2 *Ìyá* e senioridade: instituições basilares da Iorubalândia

Em *A invenção das mulheres*, Oyěwùmí contextualiza que a senioridade não figura um status social estático. A operacionalização da senioridade ocorre através da relação entre pessoas, por tanto, uma pessoa é invariavelmente mais velha e mais nova, a depender da relação estabelecida. E para demarcar que os Iorubás não postulavam quem era sênior através da visualização do corpo, Oyěwùmí apresenta a importância da linguagem para a estruturação da senioridade. Através dos pronomes não genderificados utilizados pelos iorubás, a exemplo de *ó*, *wón* e *ẹ*. *Ó* é usado para pessoa mais nova e *wón*, para a mais velha e o *ẹ* é usado nos casos no primeiro encontro de pessoas cuja diferença entre mais velha e mais nova não é óbvia.

Através da apresentação do conceito de senioridade (abordado largamente este tema da não visualização do corpo na cosmologia postulada por Oyěwùmí há o artigo do professor Wanderson intitulado *Oyèrónké Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão*, a dissertação de Aline Matos da Rocha, *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault* e o artigo de Azille Coetzee, que é uma referência pra mim, Wanderson e Aline, em seu artigo *O feminismo é africano e outras implicações de ler Oyèrónké Oyěwùmí como uma pensadora relacional*), o princípio da senioridade não nega que o povo Iorubá percebia e entendia a diferença anatômica. Ao contrário, a senioridade demonstra que na cultura Iorubá, apesar da diferença entre corpos que podem e os que não podem gestar outra vida ser percebida, as leis e os liames sociais eram postulados a partir da relação de senioridade.

Além de denotar que o sistema reprodutivo não estava na base do ordenamento social, a senioridade postulava a não hierarquia fixa, ou seja, uma pessoa é concomitantemente mais velha e mais nova a depender da relação estabelecida. Sendo através dos pronomes já supracitados, que se definia quem era a pessoa mais velha e por conseguinte

a pessoa mais nova. Com a relacionalidade da senioridade, é justo afirmar que nas instituições sociais Iorubá o poder não é um status fixo. Contudo, embora esta conclusão esteja de acordo com o princípio da senioridade, ao afirmar que até mesmo *baálẹ̀* a pessoa de maior autoridade na linhagem, ainda está em posição hierárquica inferior à sua *ìyá*, Oyěwùmí nos chama a atenção para um possível limite na relacionalidade da senioridade, que é a *ìyá*

Seguindo com o que apresenta a autora acerca da relação entre *baálẹ̀* e *ìyá*, pode-se inferir que a senioridade entre *ìyá* e prole não é relacional. Em outras palavras, em relação a prole a *ìyá* sempre terá maior poder, mas em relação entre outras *ìyá* da linhagem, o poder é maior àquela que primeiro chegou na linhagem.

Esta inferência, acerca do status de senioridade ser fixo entre *ìyá* e prole, mas relacional com outras *ìyá's*, ainda que esteja alinhada ao que nos apresenta Oyěwùmí, suscita o questionamento acerca da distinção hierárquica entre *ìyá* e *bàbá*, pois a autora destaca que não há binaridade generificada entre estes dois graus de parentalidade, mas ao afirmar que mesmo a pessoa mais velha da linhagem terá sempre sua *ìyá* como pessoa de maior autoridade e senioridade, a autora abre margem para pensar que existe uma centralidade na figura da *ìyá*.

Em *A invenção das mulheres*, Oyěwùmí fala de alguns aspectos sociais que denotam a importância da *ìyá*. Um deles é as *àwọn ìyá-mãe* da linhagem, figura sênior de *baálẹ̀*-pessoa mais velha da linhagem. Além da autoridade sobre seus descendentes, e ao que é possível entender por descendentes estão inclusas também as pessoas *aya-ilé*, nenhuma decisão importante poderia ser tomada sem sua participação, dada sua senioridade que abarcava também ter maior memória da linhagem e sendo um povo de tradição oral, ter a maior memória, significa ter mais conhecimento.

A relevância de *ìyá*, sobretudo *àwọn ìyá*, transcende a materialidade, ou seja, transcende o fato de que *ìyá* está em maior status de poder na linhagem. A relevância desta figura se traduz como

transcendente e única em relação a sua prole. Em outras palavras, *àwọn iyá*, é a figura de maior autoridade em toda a linhagem, mas a relação entre *iyá* e sua prole é ainda mais característica, pois o vínculo que ela gera é apresentado por Oyěwùmí como concomitantemente metafísico transcendental, em *What gender is motherhood?: changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity* (2016). O poder metafísico e transcendental de *iyá* consiste no vínculo que antecede e sucede a vida. Na cosmopercepção iorubá, o *ori*³ que é a cabeça metafísica, como diz a autora, se liga ao *ori* da prole antes desta nascer e permanecem ligados até depois da morte de *iyá*. É através do *axé*-poder da palavra- que *iyá* evoca seu próprio *ori*, evoca também as divindades para abençoar sua prole. A importância metafísica transcendental de *iyá* é que ela é co-criadora de sua prole, ou seja, além de parir, a *iyá* nutre física e transcendentemente a prole, através da espiritualidade. Segundo Oyěwùmí, sem esta nutrição material e transcendental, a segurança e a vida da prole não está garantida.

Com a apresentação da importância de *iyá*, é possível perceber que entre as duas obras, *A invenção das mulheres* e *What gender is motherhood?*, que a grafia de *iyá* muda. Na primeira obra está escrito com *i* minúsculo e na segunda obra, respectivamente, com maiúsculo. Esta diferença entre *iyá* e *Iyá* denota dois momentos epistemológicos na obra oyewumiana. O primeiro, em *A invenção das mulheres*, é o exercício em demonstrar que embora a tradução e correlação da figura de *iyá*- ser como a mother ou mãe em português, de modo pragmático *iyá* não está correlata ao papel social que tem a mother ou a mãe. A figura da *iyá*, não é genderificada como a da mãe. Não enfrenta os atravessamentos de gênero e por conseguinte, os atravessamentos patriarcais já apontado pelas teorias feministas. Dando seguimento a este exercício, em *What gender is motherhood?*, Oyěwùmí, aprofunda sua análise sobre *iyá*, agora apontando o que ela é. Em *A invenção das mulheres* a autora se

³ A metafísica de *ori* consiste no fato deste ser considerado e cultuado individualmente.

propôs a postular que *ìyá* não é genderificada como a mãe, nesta segunda obra, o objetivo é demonstrar a importância de *ìyá* e é aqui que a autora afirma que se trata de uma instituição social responsável pela co-criação e manutenção da linhagem e por tanto, é que agora *ìyá* passa a ser grafada com a inicial maiúscula.

Em *A invenção das mulheres*, a autora salienta que a maternidade na Iorubalândia não se assemelha com a maternidade das mulheres ocidentais. Em sua análise, a inexistência de normas que estabelecem o papel de uma pessoa pelo seu gênero, não conferia às anafêneas iorubás uma relação de restrição ao espaço doméstico, cuja importância está relacionada em satisfazer as expectativas do marido e a criação dos filhos, como era a norma relacional das mulheres que se toram mães na cultura ocidental. Por tanto, a iorubana faz a ressalva de que embora *ìyá* tenha sido traduzida como mãe, os papéis sociais destas são diferentes.

Para entender o caráter fundamental de *ìyá* é indispensável entender a relação entre esta e a senioridade. Retomando *A invenção das mulheres*, a elucidação da importância social do casamento para a procriação, é compreendido que a procriação é a razão de ser da existência humana⁴, porque é desta forma que se mantém a linhagem. E em se tratando das relações dentro da linhagem- *ìdílé*- a senioridade, a autora apresenta que a estrutura de hierarquia se estabelecia entre *ọmọ-ilé* e *aya-ilé*. De modo que *ọmọ-ilé* são as pessoas que nasceram na linhagem e *aya-ilé* as pessoas que chegaram na linhagem pelo casamento. Quem nasceu e quem chegou primeiro tem maior senioridade do que quem nasce e quem chega depois (Oyěwùmí, 2021, p. 86).

Do aspecto linguístico é importante notar que *ọmọ* significa prole, *ilé*- habitação e quem é membro(a) e tem direito a propriedade e herança na linhagem é nomeado como *ọkọ* e quem chega pelo casamento é chamado de *aya* e *ìdílé*-linhagem. O termo *ọmọ-ilé* é utilizado

⁴ Ibid, p. 82.

para dizer a pessoa ou pessoas nascidas na linhagem, cujo status é maior do que aya *ilé*, mas há a forma de dizer se a pessoa é membra, que é o caso de utilizar o termo *ọkọ*. Tratando destes termos que são utilizados para definir quem nasceu ou não em uma linhagem, é interessante retomar o que defende Oyěwùmí, sobre aya não ser generificada. Tanto machos anatômicos quanto fêmeas anatômicas eram advindos pelo casamento, contudo também é importante ressaltar o traço cultural da patrilinearidade. Na patrilinearidade era comum que *obìnrin*-fêmeas anatômicas- se mudassem para a linhagem de seus maridos, contudo, isto não era a regra. Nas palavras da autora:

A patrilinearidade concentra-se apenas no papel das anafêmeas como aya (que, na realidade, era apenas um papel entre muitos que elas cumpriam na antiga sociedade Oyó), ignorando seus papéis como *ọmọ-ile* (membros da linhagem). Como o casamento não levou à filiação, devemos prestar muita atenção à linhagem de nascimento, que permaneceu como a principal fonte vitalícia de identidade social, acesso e apoio material e outros. [...]. Embora uma anafêmea fosse uma aya (residente por casamento) e, geralmente, também uma *iyá* (mãe) em sua linhagem conjugal, ela era, antes de tudo, uma *ọmọ* (prole/membro da linhagem) e uma *ọkọ* (proprietária/membra) em sua casa natal, o que lhe deu acesso aos seus meios de produção. (Oyěwùmí, 2021, p. 94).

Esta citação trata dois pontos interessantes, o primeiro é sobre o fato de que culturalmente a patrilinearidade não anulava a importância e a centralidade de *iyá* e seu vínculo infinito e único com a prole. Aqui, cabe a interpretação de que nenhuma relação é mais importante ou superior àquela estabelecida pela vida. Esta citação também exemplifica o exercício da autora em demonstrar que uma leitura generificada acerca da patrilinearidade, em que aya é traduzida como a esposa deslocada de sua linhagem de nascimento, ignora a importância social dada ao vínculo socio-espiritual entre prole e *iyá* bem como se trata de uma interpretação equivocada dos costumes iorubás. Nenhuma instituição social destitui, desmembra ou anula a relação entre *iyá* e prole, por

tanto, mesmo o casamento sendo crucial por significar a continuidade da linhagem através da reprodução, uma *aya obìnrin* não deixa de também ser *omọ-ilé* em sua linhagem materna. Ao tratar da diferença entre a cosmovisão ocidental e cosmopercepção iorubá, Oyěwùmí defende que os iorubás não pressupunham binaridades dicotômicas tal qual os ocidentais e ao afirmar que uma pessoa exerce múltiplos papéis e que nenhum deles anula o outro, é também uma forma de corroborar a afirmação da não dicotomia da cultura iorubá.

Ser todos os papéis sociais, *okọ*, *aya*, *ìyá* é um exemplo da complexidade e importância das instituições de senioridade e de *Ìyá*. Nenhuma outra instituição e relação é capaz de destituir a metafísica que há na relação do *ori* da *ìyá* com sua prole. Notadamente, o aspecto religioso é um fator cultural importante dentre as sociedades, mas ao utilizar esta palavra, de relevância crucial nos estudos em Filosofia, Oyěwùmí parece⁵ fazer um movimento de pinçar o termo e o utilizar como ferramenta epistemológica para denotar que em sua cultura, a influência do aspecto sagrado nos costumes sociais transpõe o corpo. As pessoas não estão subjugadas ao sagrado, ao contrário disto, sagrado está nas relações interpessoais, como é o caso supracitado da relação da *ìyá* com seu *ori* e com o *ori* de sua prole.

O *orí*, têm duas acepções, a primeira que é propriamente cabeça, e a segunda de caráter metafísico que é o destino, em que ambas acepções estão entrelaçadas. (Oyěwùmí, 2021, p. 78). Cabe dizer que nesta cultura, acredita-se que antes de nascer uma pessoa escolhe o seu *orí* e

⁵ O termo metafísica aparece em outras partes em *A invenção das mulheres*, em que está associado a linhagem; a mães metafísicas- *ìyá mi* Oxorongá. Dentre estes usos não fica evidente a relação ou justificativa quanto a utilização do termo e a tradição filosófica ocidental, sendo a partir desta não relação ou justificativa estabelecida, que é tencionada, no presente texto, de que Oyěwùmí pinça o termo da Filosofia ocidental, o utilizando como compreensão do que extrapola a física, a exemplo da utilização do termo em relação a *orí* e *Ìyá*, mesmo não explicitando diálogo com a tradição filosófica. Bem como é levantada a interpretação de que o sentido de metafísica relacionado a *orí* diz sobre o sagrado não ser externo ao ser humano.

por tanto, o seu destino. É esta segunda acepção, a metafísica, que estabelece intersecção com *Ìyá* e prole. Embora a autora não nomeie o *orí* como sagrado no sentido de ser também um Orixá em sua cultura, o termo sagrado está utilizado no presente texto não está associado a concepções religiosas, mas sim a compreensão de que é sagrado o que é sumamente importante, pois como recupera a própria autora sobre o discurso de Ifá⁶, a escolha de um *orí* defeituoso acarreta em complicações na vida, tanto quanto:

É significativo que, na cosmologia iorubá, quando uma parte do corpo é destacada, é o *orí* (cabeça), que é entendida como a sede do destino individual (*orí*). A palavra *orí* tem, assim, dois significados intimamente entrelaçados – destino e cabeça. *Orí* não tem gênero. A preocupação com a escolha de um *orí* (destino, sina) antes de alguém nascer no mundo é para escolher um bom *orí* (Oyèwùmí, 2021, p. 78).

Embora em *A invenção* não seja tratada largamente a relação metafísica⁷, entre o *orí* da *Ìyá* e sua prole, é possível o entendimento de que ao que a autora atribui como metafísico é um traço cultural em que a materialidade do corpo não contém em si a totalidade dos traços culturais, ao que ela denomina como socio-espiritual, em que não se trata apenas de aspecto religioso fulcral, mas sim como um aspecto social que garante a manutenção da comunidade. É através da afirmação deste caráter metafísico que se justifica dizer que a relação com a *Ìyá* é única, assim como justifica a afirmação de que a espiritualidade que há na díade *Ìyá*-prole⁸, estabelecida pelo vínculo entre os *orís* de ambos, é sagrada.

⁶ Ver *A invenção das mulheres*, p. 78.

⁷ Em *What gender motherhood?*, especificamente no capítulo terceiro, Oyèwùmí reafirma que a relação entre *Ìyá* e prole, especificamente entre seus *orís* se trata de uma relação que transpõe a vida, pois a vínculo entre estes *orí's* cria uma relação que antecede a concepção e segue até depois da morte de *Ìyá*.

⁸ Em conformidade com a grafia utilizada por Oyèwùmí em colocar letra maiúscula ao referir a díade *Iyá*-prole, reproduzimos o mesmo padrão.

Se em *A invenção das mulheres* a autora postula a importância de *ìyá*, é em *What gender motherhood?*, é que esta relação metafísica socio-espiritual entre *orís* é amplamente tratada. Por este fator, é nesta segunda obra a qual entraremos agora, é afirmado que prole é fundamentalmente de *Ìyá*. O caráter de fundamentalidade que Oyěwùní atribui à maternidade está associado ao que há na maternidade. No argumento oyewumiano, *bàbá*- pai- e a linhagem são indispensáveis, contudo compõem categorias materiais da relação com a prole, diferentemente da *Ìyá* é que estabelece a relação prévia ao nascimento, uma relação espiritual. Para defender a diferença de relações entre *ìyá* e *bàbá* com a prole negando a possibilidade de justificativas que recaiam na bio-lógica, a partir da interpretação cultural, dado os *Orikís* iorubás, a autora afirma que a díade *Ìyá*-prole é “pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade”⁹.

Na explicação da díade *Ìyá*-prole, a pensadora iorubá diz que, no período da gestação, *ìyá* e criança são gestados reciprocamente. É no nascimento que advém as duas entidades. “*ìkúnlẹ̀ abiyamọ̀* refere-se ao ajoelhar-se de uma *Ìyá* no trabalho de parto”¹⁰ *abiyamọ̀* (nascimento de *Ìyá*). A autora trás que há uma associação cultural sinonímia entre o *ìkúnlẹ̀ abiyamọ̀* quanto o *àkúnlẹ̀yàn* (ajoelhar para escolher seu *orí*-destino), de modo que a interpretação obtida de tal associação é que são representações da criação humana. *Ìyá* é uma co-criadora da vida, de modo que é também transcendental, pois o nascimento é o momento que materializa o vínculo já estabelecido entre si e a prole, por isso considerada uma instituição social. É através do vínculo entre essa díade que as demais relações sociais são constituídas.

⁹ Oyěwùní, Oyèrónkẹ. *What gender is motherhood? changing yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. p. 6.

¹⁰ Oyěwùní, Oyèrónkẹ. *What gender is motherhood? changing yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. p. 6.

O caráter transcendental não se define tão somente por conta do aspecto espiritual¹¹ presente na díade referida. O caráter transcendental, assim como o metafísico, parte da materialidade mas extrapola a materialidade da vida, em outras palavras, a vida de uma *Ìyá* garante a manutenção da comunidade, ao passo que a morte desta acentua o risco de destruição da mesma. Nas palavras da autora “como escrevi em outro lugar, *Ìyá* não é apenas um corpo, pois a compreensão espiritual de sua identidade é primordial na construção iorubá”¹². Portanto, os aspectos metafísico e transcendental juntos, demonstram a unicidade que é a figura de *ìyá*.

Ao que apresenta Oyěwùmí, existem três vínculos importantes especificamente no processo de gestação e de enfrentamento de dificuldades. O primeiro é com a *Ìyá àgbà- Ìyá* mais velha- pois ela e seu *orí* são suporte indispensável para a *Ìyá* durante a gestação e primordialmente durante o parto. Em segundo lugar, é o vínculo consigo, pois é para seu próprio *orí* que *Ìyá* recorrerá para ajudá-la durante sua gestação, parto e posteriormente, para rezar por sua prole. E em terceiro lugar, a relação com sua prole, este vínculo é estabelecido de forma permanente, ou seja, antes de nascer e após a morte os *orís* de *Ìyá* e prole estarão ligados. Neste momento, retomo a atribuição de sagrada para a relação de *orí*s entre *Ìyá-prole*. Atribuir a característica de sagrado ao *orí*, é ainda mais condizente com o aspecto de divindade que a autora aborda.

Em *A invenção das mulheres* já ficou entendido o papel da linguagem para este povo, em que a linguagem, assim como a senioridade faz parte do constructo ético, em *Whats gender motherhood?* a linguagem tem ainda mais notoriedade. As rezas feitas têm papel fundamental para a evocação das divindades. O *axé*- poder da palavra- é funda-

¹¹ Aqui é interessante notar que que a espiritualidade refere aos orixás e a proteção de *ìyá* sobre sua prole, através de rezas para que seu *ori* proteja sua prole. É neste sentido que os iorubás acreditavam que nasciam as duas entidades.

¹² Ibid, p. 17.

mental para a manutenção da humanidade. Não há nenhuma novidade que a linguagem seja importante para um povo, especificamente para a manutenção das relações sociais, mas é importante a atenção para o fato de que a reza ao *orí*, compondo o caráter metafísico-transcendental de *Ìyá* bem como a narração de *orìkì* -louvor a cabeça- sendo um gênero literário que narra a essência de alguém da linhagem, denota a importância da oralidade para a manutenção e nutrição social. Oyèwùmí narra que o costume de narrar o *oriki* para evocar a lembrança da história da linhagem em um momento de dificuldade da prole ou quando a prole está em trabalho de parto, demonstrando como a linguagem, especificamente o *axé* tem um papel fundamental na cultura iorubá. Sobre o papel fundamental de *Ìya* e seu *axé*, tem-se:

Como escrevi em outro lugar, *Ìyá* não é apenas um corpo, pois a compreensão espiritual de sua identidade é primordial na construção iorubá. Não se pode subestimar a noção da *Ìyádade* [*Ìyáhood*] pré-gestacional; o impacto imediato do reconhecimento de um papel pré-terreno para *Ìyá* é aprofundar-se temporalmente e ampliar espacialmente o escopo da instituição. O mundo iorubá é experimentado como consistindo dos não-nascidos, dos vivos e dos mortos, e a instituição *Ìyá* está presente em todos esses domínios. Uma *aboyún* (fêmea grávida) é entendida como existindo vicariamente em dois reinos: o mundo do não-nascido e o dos vivos. Todos os esforços espirituais e medicinais feitos durante os períodos de gestação e parto são projetados para manter as grávidas firmemente plantadas no mundo dos vivos, no final deste processo transformador da vida e, de fato, transformador da comunidade. Consequentemente, porque toda a comunidade está naturalmente investida nela, não há instituição pública maior do que a de *Ìyá*. *Ìyá* é a procriadora da humanidade. (Oyèwùmí, 2016, p. 17)

Esta citação torna mais evidente o que significa a metafísica-transcendente que há em *Ìyá*. *Ìyá* não é importante restritamente porque pode procriar e garantir a continuidade da comunidade. Sua importância metafísica-transcendental está em seu sentido amplo. É o vínculo entre o mundo material com o campo espiritual que compõem a estrutura social Iorubá da *Ìyá*. A metafísica-transcendental presente

nesta instituição é composta da matrigestação da comunidade mais o vínculo espiritual. Em que matrigestar compreende a relação comunitária de linhagem entre o *orí* da *Ìyá* e sua prole e como todas as linhagens provém de uma *Ìyá*, de modo que se estabelece um vínculo espiritual e material com seus descendentes.

No desenvolvimento de seu argumento acerca da relação *Ìyá*-prole, e sua importância enquanto instituição social, Oyěwùmí também recupera a mitologia ancestral de seu povo. Nesta mitologia, todas as Orixás que vieram para a terra são filhos de Oxum, que é descrita como a décima-sétima orixá a vir para a terra, sendo a mãe e por tanto a mais velha de todos os outros Orixás. A partir da interpretação oyewumiana sobre o *odú* Oseeturá, é possível a compreensão de que, sem a bênção de *Ìyá* nada pode ser realizado de forma salutar.

4 Considerações finais

Todas as pessoas vieram de uma *ìyá*, é sob a bênção destas que se tem uma boa vida, ou sob a maldição destas que nada é feito, como lido no *odú* Oseeturá. Por tanto, à guisa de conclusão, na Iorubalândia, *Ìyá* e senioridade são instituições sociais autóctones que permeiam todas as relações sociais e traços culturais. O que apresenta Oyěwùmí, suscita a reflexão de que a instituição social *Ìyá* não se assemelha a nenhuma outra instituição, de modo que ela e a senioridade são as instituições basilares da cultura Iorubá, é uma hipótese que se justifica a partir da análise de que é a senioridade que modula as relações éticas e a *Ìya* tem influência no âmbito ético e também nas relações particulares. A junção destas instituições estrutura uma ética não cunhada no gênero, de modo que a hierarquia social é definida a partir da relação que se estabelece, o que não significa um relativismo. Ao contrário, a relacionalidade da senioridade permite que o poder seja flexível e a *Ìyá* atua como um liame que veta o relativismo, pois o fato da estrutura de *Ìyá* ser sempre mais velha que sua prole e ter a responsabilidade de

nutrir a linhagem, faz com que sua atuação ética esteja balizada para a manutenção da linhagem, e por conseguinte, na manutenção dos primados éticos autóctones.

Referências

- AMADIUME, If. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Zed Books, London, 1987.
- BAKARE-YUSUF, B. *Yoruba's don't do gender: A critical review of Oyeronke Oyewumi's 'The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. *Feminist Africa*, p. 1-12, Nigéria, 2004, Disponível em: https://kipdf.com/yoruba-s-don-t-do-gender-a-critical-review-of-oyeronke-oyewumi-s_5b158d447f8b9aa0638b460e.html. Acesso em: 05-06-2022.
- COETZEE, Azille. *Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker*. Rivera Open, South Africa, 2018, 1:1. Disponível em: <http://riverapublications.com/article/feminism-is-african-and-other-implications-of-reading-oyeronke-oyewumi-as-a-relational-thinker>. Acesso em: 25-06-2022.
- COETZEE, Azille; HALSEMA, Annemie. *Sexual Difference and decolonization: Oyèwùmí and Irigaray in Dialogue about Western Culture*. *Hypatia*, v. 33, n. 2, 2018, p. 178-194. Disponível em: <https://research.vu.nl/en/publications/sexual-difference-and-decolonization-oy%C4%95w%C3%B9m%C3%AD-and-irigaray-in-dial>. Acesso em: 26-06-2022
- LUGONES, Maria. *The coloniality of gender*. In *Worlds & Knowledges Otherwise*, Palgrave, 2008. Disponível em: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf. Acesso em: 01-08-2022.
- MATORY, Lorand J. *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. University of Chicago, 1991.
- NZEGWU, N.; BOCKOVER, M.; FEMENIAS, M. L.; CHAUDHURI, M. How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy? *Journal of World Philosophies*, v. 1, n. 1, 2016. Disponível em: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/article/view/624>. Acesso em: 12-08-2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*; tradução de wanderson flor do nascimento, Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução de Juliana Araújo Lopes. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar: CODESRIA, p. 1-8, 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero_os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acessado em: 10-05-2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Jornada pela academia*. Tradução de Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>. Acessado em: 10-05-2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas*. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Potências filosóficas de uma reflexão. In: *Problemata: Fil.* v. 10. n. 2 (2019), p. 8-28 ISSN 2236-8612 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.4912>. Acesso em: 10-05-2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Whats gender is motherhood?:changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

ROCHA, Aline Matos da. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault* (Dissertação em Filosofia). Faculdade De Filosofia Programa De Pós-Graduação Em Filosofia, Universidade Fderal de Goiás, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 2, 2003, pp. 333-363. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000200006>. Acesso em: 01-08-2022.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O XX Encontro Nacional da ANPOF marcou a terceira participação do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana nos encontros da associação. Foram 32 comunicações inscritas, com representantes das cinco regiões do país. A programação do GT foi dividida em 9 mesas, dispostas em 3 dias, com apresentações nos turnos matutino e vespertino. A programação contou ainda com uma mesa em homenagem a Enrique Dussel, grande expoente da Filosofia da Libertação falecido no ano de 2023. Parte desse conjunto de comunicações está aqui disponibilizada em forma de artigos.

