

Perspectivas Contemporâneas: Filosofia da Libertação e Filosofia Africana



**Eduardo David de Oliveira
Leonor Franco de Araújo
Luis Carlos Ferreira dos Santos
Rejane Souza Costa Matos
(organizadores)**

**Eduardo David de Oliveira
Leonor Franco de Araújo
Luiz Carlos Ferreira dos Santos
Rejane Souza Costa Matos
(organizadores)**

**PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS:
FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E FILOSOFIA
AFRICANA**



© Eduardo David de Oliveira, Leonor Franco de Araújo, Luiz Carlos Ferreira dos Santos, Rejane Souza Costa Matos 2019.

Editora da obra: Mical de Melo Marcelino.

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguesez.

Diagramação: Anderson Ferreira de Azevedo Filho

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 68066 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Àse Babá Olorigin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial da Editora Barlavento

Mical de Melo Marcelino (Editora-chefe)

Pareceristas:

Dr. Anderson Pereira Portuguesez

Dr. Antonio de Oliveira Jr.

Dra. Luciane Dias Gonçalves Ribeiro

Dra. Maria Aparecida Augusto Satto Vilela

Maria Izabel de Carvalho Pereira

Perspectivas contemporâneas: filosofia da libertação e filosofia africana. Eduardo David de Oliveira, Leonor Franco de Araújo, Luiz Carlos Ferreira dos Santos, Rejane Souza Costa Matos (org). Ituiutaba: Barlavento, 2019, 507 p.

ISBN: 978-85-68066-92-8

1.Filosofia. **2.** Filosofia da Libertação. **3.** Filosofia Africana.

I. OLIVEIRA, Eduardo David de. **II.** ARAÚJO, Leonor Franco de. **III.** SANTOS, Luiz Carlos Ferreira dos. **IV.** MATOS, Rejane Souza Costa.

Todos os direitos desta edição reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

SUMÁRIO

Apresentação	09
FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO	
El gran relato o el sujeto, su acción y retorica <i>Carlos Francisco Bauer</i>	19
A Filosofía de la Liberación y los desafíos actuales: una contrucción interlógica de la inteligibilidad y racionalidad <i>Dina V. Picotti C.</i>	55
Atreverse a pensar como filosofo latinoamericano: notas introductorias a los problemas de la filosofia latinoamericana <i>Hander Andrés Henao</i>	65
Por filosofias insurgentes <i>Hugo Allan Matos</i>	83
Para uma filosofia da tecnologia: as contribuições de Enrique Dussel <i>Lucas Barbosa da Paz</i> <i>Angela Luzia Miranda</i>	107
A compostagem como prática de transformação social <i>Pedro Henrique Oliveira Zanette</i>	129
Redes de colaboração solidária: prolegômenos para uma economia da libertação <i>Rejane Matos</i> <i>Eduardo Oliveira</i>	153
Violas e congadas: aprender para a vida <i>Vivian Parreira da Silva</i> <i>Aida Victória Garcia Montrone</i>	197

FILOSOFIA AFRICANA

Filosofia africana tecida pelos saberes ancestrais femininos: poéticas de encantamento <i>Adilbênia Freire Machado</i>	223
África o la posibilidad de uma antropología filosofico-económica de la liberación <i>Carlos Francisco Bauer</i>	243
La presencia negro africana en nuestra identidad <i>Dina V. Picotti C.</i>	269
A concepção de raça e a razão negra em Achilles Mbembe <i>Eliseu Amaro de Melo Pessanha</i>	303
Rodolfo Kusch e Lélia Gonzalez na descolonização do pensamento: América profunda, amefricanidade e a perspectiva feminina de Lélia <i>Ineildes Calheiro</i> <i>Eduardo David Oliveira</i>	319
A ausência imposta a Beatriz Nascimento na construção e utilização do conceito de quilombo <i>Leonor Franco de Araújo</i> <i>Eduardo David de Oliveira</i>	341
Estética da Liberdade: deriva, travessia e outros itinerários <i>Luiz Carlos Ferreira</i> <i>Eduardo Oliveira</i>	355
Arte afro-brasileira: um traço decolonial? <i>Nelm Cristina Silva Barbosa de Mattos</i>	377
A capoeira na ginga com a modernidade <i>Paulo Andrade Magalhães Filho</i>	395
Tradições, mudanças e permanências na festa de São Francisco das Chagas <i>Renata Araújo dos Reis</i>	417

Cada dança é uma mulher, cada dança é uma avó, criança! <i>Sílvia Monique Rodrigues Ferreira</i> <i>Lara Rodrigues Machado</i>	433
---	-----

ANEXOS

Resumos – Filosofia da Libertação.....	457
Resumos – Filosofia Africana.....	481
Programação do V CBFL e II EIFA.....	503
SOBRE OS ORGANIZADORES	505

APRESENTAÇÃO

Nos Congressos Brasileiros de Filosofia da Libertação tem desfilado os temas inaugurais da Filosofia da Libertação como também os temas atuais. A partir de Salvador, os Congressos passaram a acontecer concomitantemente com os Encontros Internacional de Filosofia Africana, colocando em diálogo essas duas vertentes do pensamento contemporâneo, em estreito diálogo com o Pensamento Social Brasileiro e em intercâmbio com outros movimentos organizados do pensamento como são a decolonialidade, a interculturalidade, o afrocentrismo, o pensamento da subalternidade, dos estudos culturais, do feminismo negro, do mulherismo, do orientalismo, do hibridismo, da criolização, do corredor das ideias... Enfim, temos sido um mosaico das principais discussões filosóficas no eixo Sul-Sul e, quiçá, no mundo.

Perspectivas Contemporâneas: Filosofia da Libertação e Filosofia Africana reúne, sob o signo da diferença, uma multiplicidade de artigos que exploram o diálogo seja interno da filosofia da libertação e da filosofia africana, seja entre elas e delas com as vertentes contemporâneas em

perspectiva de libertação, num intercâmbio crítico e criativo. Este livro é, em síntese, uma mostra da produção contemporânea da filosofia latino-americana da libertação e da filosofia africana seja no continente ou na diáspora. É um acontecimento de renovação e continuidade da tradição dessas clivagens filosóficas, que lançam abordagens teóricas e metodológicas muito atuais juntamente com abordagens históricas e interpretativas da sua história. O encontro de gerações, bem como o diálogo entre os continentes, nos coloca diante da mesma necessidade: produzir e manter processos de libertação.

Vivemos tempos difíceis no Brasil. Os atores e atrizes que construíram o V CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO e II ENCONTRO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA AFRICANA: Movimentos Sociais Populares e Libertação, no povoado do Bonfim, no Kilombo Tenondé, BA, nos dias 19, 20 e 21 de setembro de 2017, são um dos alvos que o Estado brasileiro elegeu como inimigo: a academia, o movimento social e os artistas.

O evento foi realizado na conjuntura do Golpe contra o governo Dilma. O espaço construído no *kilombo Tenondé* foi de muita provocação ao tempo que vivemos e possibilidades de atravessá-lo. O encontro possibilitou que moçambicanos, argentinos e brasileiros se encontrassem com o objetivo de apresentar perspectivas para se pensar uma filosofia latino-americana e africana a partir do eixo de libertação.

Na seção da filosofia libertação, o trabalho intitulado *Educação Filosófica e Resistência Cultural em Dussel* de Altair

Gabardo Percicotty e Geraldo Balduino Horn problematizam a filosofia da libertação em Dussel, com intuito defender uma perspectiva de filosofar como educação filosófica e formação cultural crítica. No trabalho *Como a monitoria indígena passa a ser um lugar de trocas interculturais dentro do curso de Pedagogia da UFRGS?* Ana Isabel Melo dos Santos; Ana Lúcia Castro Brum; Magali Mendes de Menezes oferta para o debate a urgência de se pensar o acesso e permanência dos discentes nas universidades estaduais e federais advindos das comunidades indígenas. O trabalho aponta para a importância de construir conhecimentos a partir das experiências dos sujeitos, para isso a chave de leitura da interculturalidade é trabalhada. O trabalho de Ana Lúcia Castro Brum, intitulado *A Educação escolar indígena: um diálogo intercultural*, provoca o debate acerca do diálogo da educação escolar indígena com a formação continuada de professores indígenas buscando promover um espaço intercultural de libertação. Neste itinerário de libertação, o resumo de Daniel Pansarelli, Suze Piza e Hugo Allan Matos, *A tarefa da Filosofia da libertação no Brasil: por uma filosofia da insurgência*, tem como objetivo provocar uma elaboração coletiva de ações insurgentes contra o atual estado de coisas, para isso traz a seguinte questão: Qual a tarefa da Filosofia da libertação no Brasil? Na trilha do solo latino americano, o resumo, de Dorvalino Rafej Cardoso e Magali Mendes de Menezes, *Notas de um diálogo intercultural: as (des)orientações entre um indígena e um não indígena*, oferece uma reflexão instigante da relação de orientação entre uma professora não indígena e um estudante indígena. Ainda na virada decolonial, de se pensar a partir de outras perspectivas, o resumo *Decolonialidade no cinema brasileiro contemporâneo: o caso de Que hora ela volta?* de Fagner de Lima Delazari e Maria Lyvia Pinheiro Barros problematiza o tema da

decolonialidade no longa-metragem *Que horas ela volta?* O filme, além de outras questões, problematiza o espaço de poder disputado por grupos sociais distintos. A filha da empregada doméstica acessa a uma universidade pública. Os grupos de trabalhadores problematizam os privilégios no Brasil. O artigo de Hugo Mattos, *por filosofias insurgentes*, desafia-nos a abertura para outros paradigmas da reflexão filosófica na América Latina. O resumo de Lucas Gois Pereira e Antonio Enrique Fonseca Romero, *O trabalho como fonte de direitos*, debate a relação entre o trabalho e os demais direitos, sob uma ótica sócio-histórica. O trabalho caminha para a libertação. No resumo, *Para uma filosofia da tecnologia: as contribuições de Enrique Dussel*, de Lucas Barbosa da Paz e Angela Luzia Miranda, os autores questionam que papel cumpre a tecnologia nos processos de exclusão e dominação social? E, em contraposição, pode a tecnologia exercer e significar um processo de libertação? No trabalho de Pedro Henrique de Oliveira Zanette, *A compostagem como prática de transformação social*, busca compreender a compostagem dos Resíduos Orgânicos do Restaurante Universitário do Campus 2 da USP São Carlos - Balanço do funcionamento inicial e propostas de melhorias. Rejane Matos e Eduardo Oliveira apresentam as Redes de Colaboração Solidária, na formulação de Euclides Mance, como os prolegômenos de uma Economia da Libertação no artigo *Redes de Colaboração Solidária: prolegômenos para uma economia da libertação*. O resumo de Vívian Parreira da Silva, *Violas e Congadas: aprender para a vida*, apresenta a experiência de uma inserção realizada junto ao grupo de violeiros da cidade de São Carlos denominado Rancho do Abacateiro.

O trabalho de Carlos Francisco Bauer, *El gran relato o el sujeto, su acción y retórica*, problematiza se a “macro” história está morta ou ainda está viva? Ele defende que esta “grande” história não morreu, mas algo foi fragmentado, e o que foi que morreu desta grande história? É o que o texto persistir em responder. O trabalho de Dina Picotti, *La filosofía de la liberación y los desafíos actuales-una construcción interlógica de la inteligibilidad y racionalidade*, problematiza a filosofia da libertação. Picotti chama atenção para a periodicidade do momento em que emergiu a filosofia da libertação como movimento filosófico e qualifica dois aspectos em que esta filosofia reivindica, o primeiro é a perspectiva histórico-geocultural e segundo, o método analético. Na discussão da filosofia latino-americana, o texto: *Atreverse a pensar como filósofo latinoamericano: «Notas Introdutorias a los Problemas de Filosofía Latinoamericana»* de Hander Andrés Henao, problematiza as condições históricas e biográficas dos pensadores latino-americanos da nova geração, pois, de acorod com Henao, já tem um vasto avanço para pensar de uma maneira situada e crítica sobre sua própria realidade mundial.

Na seção da filosofia africana tem o trabalho, de Adilbênia Freire Machado, *Filosofia africana tecida pelos saberes ancestrais femininos: poéticas de encantamento*, buscando o diálogo com a filosofia africana contemporânea desde os saberes ancestrais femininos. A perspectiva de libertação alinhada com a educação é uma chave que a perspectiva do movimento social negro encontra sua unidade. O resumo de Eduardo Oliveira Miranda, *Formação docente em geografia: mitologia africana na prática intercultural*, busca problematizar a práxis docente em geografia alinhando na formação de docentes o olhar intercultural e a educação das

relações étnico raciais, com isso, propondo a epistemologia do sul com a sociopoética na disputa de sentidos. No trabalho de Eliseu Amaro de Melo Pessanha, *A concepção de raça e a razão negra em Achille Mbembe*, ele apresenta uma leitura de que a ideia que a humanidade subalternizada irá se tornar o negro do mundo. Na trilha de um pensamento negro, Ineildes Calheiro e Eduardo Oliveira, apresenta uma leitura inovadora do diálogo entre Lélia Gonzalez com Rodolfo Kusch, *Descolonização do pensamento com Rodolfo Kusch nos anos 40-70 e Lélia Gonzalez nos anos 80: pensando “amefricanidade” no feminismo hoje*. A categoria do espaço, tanto a amefricanidade como o pensamento seminal, Gonzalez e Kusch, mobilizam uma libertação do pensamento. Leonor Araújo e Eduardo Oliveira, no *ausência imposta a Beatriz Nascimento na construção e utilização de Quilombo*, faz jus a pensadora negra que, apesar de sua profícua produção, foi invisibilizadas no pensamento social brasileiro, valendo-se ainda do filme Ori de Raquel Geber sobre Beatriz, para a vitalidade dos argumentos que, em tempo, traz a mulher atlântica novamente para o cenário da produção do conhecimento. No percurso de provocar uma estética da libertação, Luís Carlos Ferreira e Eduardo Oliveira problematizam a filosofia africana como estética de libertação: *Estética da libertação: deriva, travessia e outros itinerários*, discutindo, tal perspectiva, desde as categorias: deriva, travessia e arquipélagos. O resumo de Luís Thiago Freire Dantas, intitulado, *Travessias epistemológicas: narrativas filosóficas de África*, busca apresentar um diálogo com a filosofia africana de maneira que permite problematizar a história da filosofia como uma atividade contínua de descolonização. Na dimensão do debate negro com a perspectiva decolonial, Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos, apresenta em seu trabalho *Arte afro-brasileira: um traço decolonial?* que a produção plástica de

experiência negra pode ser compreendida como uma consciente ferramenta decolonial do sujeito negro no Brasil. no caminho de provocar a poética com os discentes, Paula Viviane Cordeiro pretende, em *Oralidade: A Literatura Africana e Afro-Brasileira* e a voz negra na formação de declamadores/leitores na escola, contar histórias através do declamar poesias afro-brasileiras e africanas na busca de potencializar nos discentes uma relação entre a fantasia e a realidade para o desenvolvimento de um mundo encantado. O trabalho de Paulo Andrade Magalhães Filho, *A capoeira na ginga com a modernidade*, busca entender como a capoeira se relaciona com a Modernidade. No trabalho de Renata Araújo dos Reis, *Tradições, mudanças e permanências na festa de São Francisco das Chagas*, Reis apresenta a provocação de como as tradições atuam de forma a legitimar o presente, considerando as constantes transformações a que estão sujeitas, para isso estabelece uma análise sobre a Festa em Louvor a São Francisco das Chagas, festa anual que possui uma centralidade no fortalecimento dos valores identitários e simbólicos do Remanso - comunidade remanescente de quilombos localizada em Lençóis/Bahia.

O trabalho de *Carlos Francisco Bauer, África o la posibilidad de una Antropología filosófico-económica de la liberación, problematiza a antropologia filosófico-econômica da libertação a partir da África. O trabalho La presencia negro africana en nuestra identidad* de Dina V. Picotti C., problematiza o apagamento do pensamento africano, e este pensamento existe mesmo que não o conheçamos ou ignoremos, pois poucos pesquisadores ocidentais estão interessados nessa filosofia, apesar de sua importância, afirma Picotti.

O texto de Sílvia Monique Rodrigues Ferreira e Lara Rodrigues Machado, *Cada dança é uma mulher, cada dança é uma avó, criança!* Mobiliza uma memória criativa e engajada. É um texto que traz a força do gesto e a poética das palavras. É um gesto que carrega consigo uma contra-violência. Cada dança é uma mulher, cada dança é uma avó, é poética e violento.

Escolhemos publicar nesta coletânea os artigos dos(as) participantes que nos enviaram o texto, bem como os resumos (em anexo), a fim de dar um panorama da produção contemporânea da filosofia da libertação e da filosofia africana, assim como a programação do evento, para que os leitores que não estiveram presentes no V CBFL e II EIFA possam ter uma ideia da riqueza e da alegria que nos reuniu naqueles dias (19 a 21) de setembro de 2017, no Kilombo Tenondé, justo um território de liberdade, valendo-nos de linguagens acadêmicas, artísticas e ativistas na horizontalidade das práxis de libertação. Feito o convite, desejamos o comprometimento!

Axé/Nguzo!

Eduardo Oliveira

Coordenador Geral do V CBFL e II EIFA
Coordenador do Grupo de Pesquisa Rede-Africanidades
Coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e
Cultura do Doutorado em Difusão do Conhecimento – DMMDC
Professor Adjunto da FACED-UFBA

FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

EL GRAN RELATO O EL SUJETO, SU ACCIÓN Y RETÓRICA

Carlos Francisco Bauer¹
UNILA-ILAESP-PTI

“Yo soy el dueño de todo,
pero nunca tengo nada.
El día que yo me canse,
¡van arder las llamaradas!
Yo soy el dueño de todo (Canción popular-Milonga)
Jorge Cafrune

Introducción

¿El gran relato ha muerto o aún vive? Quiero partir de esta pregunta que me formulé en el momento en que comenzaba a preparar las clases para el dictado de un seminario de formación docente en la Facultad de Ciencias Económicas en Córdoba-Argentina. Como se trataba de un tema estructural, en la medida que avanzaba me iba respondiendo provisional y progresivamente. Ese gran relato no murió del todo, lo podemos

¹ Profesor de historia y filosofía a cargo de las disciplinas de Filosofía Latinoamericana, Introducción a la Problemática de la Filosofía Latinoamericana, Filosofía de la Economía, Introducción al Pensamiento Científico, Ética y Ciencia, Seminario de Filosofía Latinoamericana, Filosofía de los Pueblos Indígena, en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana.
carlos.bauer@unila.edu.br,
carlosfrancisco120@yahoo.com.ar

ver en muchos campos diseminado y todavía más afirmado en su fragmentación. Entonces, ¿qué murió de este gran relato? ¿Qué es lo que vive de él y cómo vive? Deberé irlo investigando en el desarrollo de estos surcos, que no pretenden acabar el tema, sino tal vez, algo más interesante, dejarlo abierto para otras contribuciones, replanteos y reformulaciones.

Mucho se ha hablado de la muerte de los grandes relatos, de la muerte del sujeto como de la muerte de Dios, y detrás de ello hay muchos y muchas intelectuales conocidos y conocidas por todos y todas. De alguna forma trataré de retomar esta discusión. Los grandes relatos ¿para quienes han muerto y para quienes siguen vivos? ¿Qué parte de los grandes relatos siguen vivos para unos y para otros? ¿Qué parte de los grandes relatos están muertos para unos y para otros? Es evidente que no se trata de ensayar respuestas formalistas y universalistas en este sentido, sino, apuntar a una geografía de la razón, a una geología de la razón y a una genealogía de la razón que en ellas opera y, que se reconfiguran conjuntamente en el despliegue de una historia particular.

América, con su posición y realidad, cuenta, en primer lugar, con una historia de interregionalidad propia, previa a la conquista, con cualidades y notas particulares, raíces que hoy se encuentran fortalecidas; en segundo lugar, América como oprimida es fundante del nuevo sistema entre-regional de carácter empírico mundial; en tercer lugar, en la misma medida, es directa y proporcionalmente dominada, excluida, victimada; en cuarto lugar, la escisión del norte de América erigiéndose como una geo-razón pragmática de dominio, con el Americano-centrismo, como no ha existido hasta ahora en la historia humana; y en quinto lugar, con su diversidad propulsiva de

regenerar una nueva historia de amor y justicia para la humanidad.

América bajo este geo-contexto debe y puede pensar todos los temas que enriquecen los pliegues de sus sensoraciones, e incluso una diversidad de realidades que no han sido aún ni siquiera sospechadas. La geología y geografía de la razón americana o de *Alas* posee cualidades únicas en el mundo actual en el que vivimos. Es un gran pulmón natural y espiritual de la humanidad. Las claves son nuevas ¿quiénes se animan a emplearlas y a armonizar con ellas? ¿La genealogía de la muerte de los grandes relatos es la misma que la que se percibe en América Latina? Diseñado nuestro tiempo-espacio de trabajo, así como las tejedoras diseñan un telar, trataremos de establecer directrices que nos guíen en la construcción de nuestra tela y en el tratamiento de las problemáticas propuestas para nuestro abordaje de dicho tema.

El gran sujeto o la muerte de su genealogía ontológica

Lo que murió del gran relato es la visión ontológica del sujeto absoluto que lo formuló, muriendo dicha absolutización epistemológica de tal sujeto. Pero posibilitando en cambio la emergencia de una diversidad de epistemologías de “lo mismo” (*tò autó*) que el capital. Terminando el proceso en una narrativa y una comedia trágica para la humanidad. Matar los fundamentos propios y los de la diversidad para autodestruirse, es esencialmente tragicómico. Mientras existió dicho relato permanecemos dominados, alienados, obnubilados por el brillo del gran sujeto, incluso queriéndolo imitar, cuestión que todavía persiste en muchas regiones e incluso en sus partes orgánicas más retrógradas como son las élites. Cuando muere la visión

impositiva de la otología del gran sujeto, dicha acta de defunción, funeral y entierro dispersó la mirada crítica, universalizando el problema y desamparando a la diversidad subjetiva de sus sujetos vivientes sometidos a tal proceso, que de ninguna manera debían morir o caer en esta rodada.

Se trataba, al contrario, de sujetos colectivos que deben poder vivir, que deben poder re-existir, resucitar de la muerte política, ética, económica, social, cultural, sexual, estética a la que fueron sometidos por la genealogía histórica del sujeto absoluto que los dominó. Un sujeto dominador (*ego dominus*) que comenzó como *ego partior*², seguida de un *ego conquiro*, proseguida de un *ego cogito* que se arquitectonizaría, sistematizaría y absolutizaría como una mono-substancia única y totalizadora. Serán los propios *egos dominus* los que se van a encargar de des-absolutizarse entre sí. Tengamos en cuenta que aún no entran del todo las periferias en lo grandes debates artificiales impuestos por ellos, y menos en aquel entonces. Lo que va a quedar de esta genealogía es su voluntad pensante de dominio global. Entonces ¿cuál es el *dabar*, la carnalidad de este absoluto? El *ego*-voluntad, raíz genealógica de todo el proceso en permanente mutación, que hasta por lógica no puede ser de otra manera, así sea que pendule entre la esencia y el relativismo. El “ser” deviene *ego*, el “ser” deviene capital, el “ser” deviene técnica. El ser-*ego* deviene capital y técnica. Su sentido es su armadura. Este absoluto se acrecienta, aunque haya caído una única lógica epistémica que la ha estructurado megalómanamente. Cayó esta fantasía patológica, pero la patología carnal egológica se mantiene y se acrecienta.

² Al concepto lo introduzco en el artículo “Entreculturalidad II”. (<http://www.grupokaweiro.hol.es/index.php/129-art-america-honda-entreculturalidad-2-es>)

La muerte ontológica del sujeto absoluto ocultó al rizomático sujeto absoluto empírico, venal, al sujeto bruto que lejos de disolverse continuó creciendo, llegando a niveles de acumulación insospechados en otros tiempos. Los que luego fueron disueltos por la larga noche neoliberal fue la diversidad de sujetos oprimidos por un sistema subjetivo que siguió incrementándose geométricamente. Los sujetos oprimidos quedaron con sus solos nombres, pero sin historias ni tradiciones que los unan, ni organicen, ni liberen. Este neoliberalismo es el que hoy Joseph Stiglitz llama a su “sepultura civilizada”. Aún el gran relato recomienda como sepultar algunas notas del gran relato que ha sepultado a sociedades y comunidades completas de la forma más cruel de concebir. Se continua des-absolutizando epistemologías discursivas de este gran relato, pero su cuerpo empírico (*ego-capital-técnica*) continúan en la misma dinámica, incrementándose aún, para no decrecer.

El sujeto absoluto o el gran sujeto, no es epistémico-ontológico, esta es apenas una de sus notas históricas y la que ha durado menos en el tiempo. El sujeto absoluto es histórico y su forma es la del *ego-capital-técnica*, las demás son notas características de la producción de su estructura que va mudando según la época y su circunstancia. Son determinantes políticos-económicos-culturales. Este *ego-capital-técnica* no morirá hasta que el sistema, no sea transformado histórica, intersubjetiva, intercultural y entre-culturalmente. Seguimos sometidos bajo este proceso aún de forma más diversificada, cual fuera un *Leviatán* o una *hidra* de dominación invertida, decimos contra la percepción de Hobbes. Se trata de notas pertenecientes a cabezas de dominios imperiales que han ido sucediéndose en el proceso histórico de estos 525 años, conteniendo ya 21 generaciones en el proceso de aculturación

latinoamericano, siendo la primera periferia de esta caverna global. En este 2017 comienza la generación 22 dentro de este proceso de aculturación. Bajo esta visión genalógica de aculturación toda la dominación debe estar en permanente renovación.

Pero avancemos un poco más. Con respecto a las notas históricas del *ego dominus*, debemos agregar que tampoco desaparecen del todo, permanecen con cierta ambigüedad y van siendo subsumidas en el acto de las nuevas arremetidas e incursiones imperiales en el proceso dialéctico de irse sucediendo a sangre y fuego en la carrera imperial, profundizando la diferencia imperial que tiene el fin de determinar el cuadrante absoluto de dominio del mundo. De lo que hay que asegurarse es que sea desde una episteme fáctica, si lo es desde una episteme discursiva científica mejor aún, aunque esta no es la última instancia. El gran sujeto o sujeto absoluto nada desecha absolutamente, subsume a su proyecto de dominio toda experiencia (teórico-práctica) de la que en definitiva depende. Esta nota epistémica es críticamente clara y distinta debido a que el *ego-capital-técnica* no es una esencia o un *a priori* creacionista que anteceda a la órbita del mundo.

Entonces, podemos describirlo internamente con una serie de elementos que están relacionados intrínsecamente entre sí. Pues veremos en lo que sigue notas que se desprenden y a la vez se co-determinan con la empírea de estos sujetos colonizadores. Funciona como un sistema rizomático. La necesidad patológica del organismo del *ego dominus* es la que ordena la asimetría del capital en un mundo devenido técnica, capital y egoísmo. Son las relaciones causa-efecto que persisten mientras se mantenga dicho sistema histórico.

Consecutivamente sería la voluntad, el estómago y el corazón del sistema. La parte rizomática de este sistema se encuentra en todos los demás elementos que se relacionan al modo de un organismo viviente, pero no de manera fija, sino variando según el imaginario de dominio y la funcionalidad que presta al *ego-capital-técnica*. Es una absolutización de la vida que juega con extremos de rigidez y extremos de plasticidad en un horizonte patológico que posee una lógica interna que “todo” lo permite. Es el momento más riesgoso de la historia humana. El pensamiento crítico debe tener una profundidad, mediación y alturas meridianas para no reproducir las lógicas de un ser que devino patología espiralada creciente y que ha envuelto al mundo. O para transformarlas cuando las hemos absorbido, que es lo que común y generalizadamente sucede. El ser deviene voluntad, y la voluntad deviene organismo patológico de dominio contemporáneo en cuadros históricos de este tipo.

Dispositivo estructural de dominio de las conexiones neurocerebrales

Crítica descolonizadora a los dispositivos y sub-dispositivos del gran sujeto

En este punto amplió la temática en referencia directa a mi artículo “Historia para la liberación. Crítica a la voluntad (razón-práctica) global”³. Existe todavía una visión de historia, de civilización, de técnica, de progreso, de filosofía, de ciencia, de época, etc., que dominan al mundo, a la naturaleza y a las

³El artículo puede verse en [file:///C:/Users/Public/Documents/backup/c/Nueva%20carpeta/Mis%20documentos/Brasil/UNILA/UEPG%20\(Publicaci%C3%B3n%20Brasil\)/Historia%20para%20la%20liberaci%C3%B3n.pdf](file:///C:/Users/Public/Documents/backup/c/Nueva%20carpeta/Mis%20documentos/Brasil/UNILA/UEPG%20(Publicaci%C3%B3n%20Brasil)/Historia%20para%20la%20liberaci%C3%B3n.pdf)

conciencias de la gente-en-el-mundo. La conquista y colonización han sido las formas en las que han comenzado los dominios modernos, y una serie de dispositivos las maneras en la que dicho dominio se ha desplegado y mantenido en el tiempo. Intentaré analizar esta matriz a nivel histórico-filosófico y sus sub-dispositivos. Dicha matriz se conceptualiza y explicita fines del Siglo XVII, es decir con la segunda modernidad. Pero de manera implícita ya viene operando dicha visión de forma teórico-práctica en los sujetos hegemónicos, por ejemplo, en un Sepúlveda desde la primera modernidad en el Siglo XV-XVI.

Esto se debe a que la matriz que voy a desarrollar con sus dispositivos y sub-dispositivos, depende de lo que provisoriamente podemos llamar como meta-matriz, debido a que, aún pasa desapercibido y no se capta como núcleo ético-mítico de dominio conformado por el *ego*-capital-técnica. Quiero decir que aún no se lo toma ni como núcleo conjunto, ni como ética negativa, ni como un horizonte mítico, sino como natural, como lo dado, como lo a mano. A este respecto se está en el plano de la conciencia ingenua de Freire.

El sujeto que hegemoniza la historia empírica y la visión de la historia aunque ésta no coincida con el desenvolvimiento de la diversidad cultural, es como el que controla la sal de la vida. Quien domina la historia controla la vida humana y la vida ecológica. Sólo para ordenar lo que he mencionado en este punto. La meta-matriz de la que hablo sería el núcleo ético-mítico conformado por el *ego*-capital-técnica dado como valores absolutos y universales aún vigentes en lo empírico. Por otro lado, la matriz de la que hablo son las tres edades. Aunque si la meta-matriz es visualizada como matriz, las tres edades pasarían a ser dispositivos. Mantengo el término meta-matriz cuando su

contenido no es concientizado críticamente como núcleo-ético mítico, manteniéndose al nivel de la conciencia inauténtica de, por ejemplo, un G. Germani, olvidando a qué clase social pertenece dicho núcleo ético-mítico. De todos modos, lo que voy a denominar como sub-dispositivos de las tres edades, sea que estas se tomen como matriz o como gran dispositivo fáctico y relatorio, una vez subsumidos en ella operarán como una gran red práctica e instrumental que tiende a atrapar a todo tipo de sujeto como si fueran presas.

Las tres edades de la historia son propuestas por el historiador alemán Cristoph Keller (1638-1707), profesor de retórica e historia en la Universidad de Halle. Estas tres edades surgidas en la segunda modernidad, sean tomadas como matriz o como gran dispositivo, cumplen la función epistémica de dar sentido a toda práctica empírica además de ejercer un poder retórico de conformación subjetiva inexpugnable. Desde el inicio nos queda claro que ni este sujeto absoluto ni su retórica están muertos, sino, solo su fondo substancial ontológico único que imposibilita el despliegue, incluso, de los demás sujetos hegemónicos. Keller en base a un pensamiento de dominio moderno que estaba ya en marcha creó la división de las tres edades, y a este autor se lo conoce sobre todo por conceptualizar y dividir la historia en edad antigua, medieval y moderna. Lo de posmodernidad y contemporaneidad son conceptos que se agregan después y que en gran medida significan profundas críticas a la modernidad, pero con un sentido de mayor profundidad crítica dichos agregados consistieron en seguir desarrollando etapas superiores de dicha modernidad, incluso como llegó a plantear el antropólogo francés Marc Auge con el concepto de sobre-modernidad. Las formulaciones de Keller se encuentran en el *Manual escolar de historia antigua* editado en

1685 y por la gran repercusión que tuvo llevó a que lo formule en *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constaninopolim a Turcis captam deducta* en Jena en 1688. Luego se editaría *Historia Vniversalis. Breviter ac perspicve exposita* en 1753.

¿Hablar de las cuatro edades de la historia y la filosofía es hacer mención a un mero cuadro interpretativo? De ninguna forma, implican incluso una cierta visión teológica y teleológica en cumplimiento de un fin universal totalizador. Aunque se proponga erradicar una edad teológica a manos de una era de revoluciones, en realidad lo que se hizo fue rotarla y suplantarla introyectándola en el sujeto absoluto antropocéntrico en cumplimiento de la realización del capital como fin. Luego con la posmodernidad o contemporaneidad o modernidad tardía, como otros gustan llamarla en las corrientes angloparlantes, se deconstruyó el sujeto absoluto en función de continuar acrecentando el capital como fin, llegando a su máxima expresión con la definición y posibilidad de crecimiento de los EE.UU como máxima potencia de la historia humana. El sujeto absoluto como capital y técnica había quedado camuflado y fortalecido en una lucha subjetiva entre potencias mundiales que sacudieron la vida y conciencias del mundo.

Se trata de marcos totalíticos ante los cuales le antepondremos, como ya se puede observar desde el comienzo, una visión ana-lítica que trascienda constructivamente estas momificaciones o petrificaciones con pretensiones de permanencia en el tiempo. Estas edades históricas propuestas con las que se estudia la historia y el pensamiento en el mundo no son meros esquemas, sino la construcción de un proceso que acompaña la emergencia y realización del capital como fin

último de la historia. El fin de la historia -etapa de etapas, cierre de cierres- no se relacionó sino con esta realización última que no debe ser modificada, ya que ha sido la última finalidad “divina” de la vida para una corriente capitalista, o cósmica de la vida para el “ateísmo” capitalista.

Son cuatro edades que se corresponden con la realidad histórica como tal y que dan cuenta fehaciente de la evolución del desarrollo de la vida, de las culturas, de lo humano hasta llegar a la civilización de civilizaciones en una marcha real y concreta de la humanidad. Ya observaremos críticamente todo esto. De todos modos, debemos decir previo a la crítica, que también se trata de redescubrir dicha propuesta y a la misma Europa. Se trata de un constructo muy complejo y único en la historia humana en la que se ha invertido, a lo largo de los siglos, incalculables presupuestos para ser desarrollados, para ser difundidos en el mundo y para bloquear el desarrollo de opciones críticas explicativas opcionales al interior y en las periferias del mundo. Es un presupuesto tan elevado como los de la guerra, los de los medios de comunicación, los de la pornografía, los del fútbol, los de la droga, etc. De todos modos tal constructo no deja de ser sorprendente, ya que es el primero en la historia humana a escala mundial concreta que busca identificarse con la mundialidad empírica.

Desde una lectura crítica interna y externa de este fenómeno ¿que son estas cuatro edades? Son para este estudio una matriz, o dispositivo complejo, por las conexiones y desconexiones que establece e impone. En sentido general, lo analizo de manera crítica como un dispositivo dominador, falaz, reductor, distorsionante, etc. En sentido específico lo critico como: una falacia desarrollista eurocéntrica; como un dispositivo

arquitectónico y sistemático de dominio sobre la conciencia, la materia, la naturaleza y el espíritu; como forma episódica de la voluntad (razón práctica) global desencajada, desarticulada, dislocada. Si el capital operado por el *ego* es su meta-matriz o primer dispositivo que marca el ritmo del movimiento de la cultura comenzando su escalada a nivel planetario con el comienzo de la modernidad (segundo dispositivo o segunda meta-matriz) siendo su horizonte de sentido.

Entonces, la biografía genealógica des-oculta y oculta de esta marcha, en la geografía del mundo, son estas cuatro edades (tercer dispositivo o matriz) a través de las cuales las generaciones han conocido el desarrollo civilizatorio quedando literalmente presas en él. El primer dispositivo ha sido criticado por Marx; el segundo dispositivo por Marx, Nietzsche, Freud, Levinas, Zubirí, y todas las corrientes liberacionistas latinoamericanas, el movimiento de la sub-alternidad de la India y los procesos descolonizadores revolucionarios del mundo, etc.; y el tercer dispositivo comenzamos a explicitarlo. El primer dispositivo opera sobre el horizonte y la órbita completa de la vida, el segundo dispositivo opera sobre el horizonte ontológico de las demás culturas o civilizaciones y el tercer dispositivo interno a aquellos dos pero internalizándolos a los dos anteriores opera sobre la órbita de la conciencia *ad intra* y *ad extra* de la propia civilización.

Llevar a cabo un estudio crítico a la arqueología de la primera voluntad o razón práctica global eurocéntrica es tener que analizar estos tres elementos como dispositivos dominadores, como voluntad del todo, en sí y para sí. Todo lo quiere para sí, al mundo y a sus fronteras del más allá. Se trata de un universal reducido equivalente a la totalidad de un mundo

empíricamente transitado, teórica e intencionalmente contraído a unas cuantas partes, en la que una se impone a las demás. Comenzar a desarrollar una crítica a este dispositivo orgánico biográfico es empezar a realizar diversas rotaciones, giros históricos, investigativos, desarrollistas, progresivos, etc. Se trata incluso si se quiere de **cumplir** hasta con el precepto propio de la modernidad, pero sobre todo de nuestra exigencia de liberación en el espíritu crítico y constructivo. Los dos primeros dispositivos se hayan contenidos explicativamente en el tercer dispositivo científico que a su vez interioriza a aquellos dos con la fundamental tarea de consolidar el núcleo de la conciencia ético asimétrica mítica de su mito civilizador y desarrollista.

Sub-dispositivos de la estructura de dominio

La historia reflexionada filosóficamente debe integrar lo que, por ejemplo, pretendía Heródoto de Halicarnaso, construyendo una historia con otros y con sus sujetos participantes, o Tucídides de Atenas en cuanto a que la historia debe brindar su utilidad (*prag*) para la vida, esto es, aprendiendo de los errores pasados para no repetirlos, o mejor aun para corregirlos, proyectos aun vigente. O lo que pretendía Cicerón de Arpinum (Arpino) al considerar a la historia como maestra de la vida, algo debe poder enseñarnos y algo debemos poder aprender incluidas las tantas tragedias, o Marx empleando los servicios des-mitologizantes de la historia respecto al capital, a la riqueza, que se reproducen a sí mismos en vez de a la vida a la cual inmolan en su propio beneficio. La historia debe poder transformarse. Nuestra historia no solo debe integrar lo dicho, sino, también criticar los perjuicios de la historia eurocéntrica para la vida como pretendía Nietzsche, conduciendo la trama

hacia una historia de liberación para la ampliación y el cuidado de la vida. La liberación ya no pasa solo por el fundamental hecho de reconocer derechos civiles, sino que se trata del complejo de resguardar la **vida**, última instancia para la elección, proyección y construcción de todo derecho inherente de libertad. La nueva historia debe cuidar la vida entera, más que su horizonte, decimos su órbita completa que todos los días vemos marcharse ante pálidas miradas expectantes de un nuevo tiempo. Debemos favorecer filosofías, historias para el cuidado de la vida.

Para la construcción de institucionalidades futuras es necesario detectar, en el interior de los dispositivos mencionados, una multiplicidad de sub-dispositivos. Ellos son los que a continuación desarrollaré:

1) Griegocentrismo: la historia, la filosofía y todas las filosofías políticas occidentales u occidentalizadas comienzan en Grecia o como si fueran griegas en su expresión más acabada y olvidan, por ejemplo, que nacen entre África y Asia, y que, por ejemplo, *demos* es un término egipcio que significa aldea, como *dike* (justicia) es un término caldeo que proviene del acadio.

2) Occidentalismo: no se advierte la importancia del Imperio romano oriental de Bizancio o Constantinopla. Se olvida que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada por los turcos en 1453. En 1456 comienzan las traducciones de Ficino⁴ en

⁴ Marcillo Ficino nace en Figline Valdarno en 1433 y muere en Careggi en 1499, ambos poblados se encuentran en las cercanías de Florencia. Como sacerdote y filósofo renacentista fue el artífice del renacimiento neoplatónico encabezando la academia platónica florentina.

Florenxia. Posteriormente será el esplendor de Florenxia, a la que Maquiavelo le dará un lugar modelo con respecto a los Estados Modernos que habían comenzado a asomar en la historia desde el mundo bizantino, como sucede con Venecia, Génova y Amalfi. Ambas ciudades son comerciales, culturales y políticamente del Mediterráneo oriental que es parte del mundo bizantino.

3) Eurocentrismo: se omiten los grandes aportes y producciones de la historia, de la filosofía, de la filosofía política de las demás culturas y con ello no se estudia en filosofía y en política las altas culturas de Egipto, Mesopotamia, China, la Indostaní y el Islam. En Latinoamérica no se realiza un abordaje de los Olmecas, Toltecas, Aztecas, Mayas, Incas, Guaraníes, afroamericanos, etc., y a este respecto de la filosofía y la política. En relación a la historia quedan reducidos, muchas veces, a cuestiones arqueológicas o de revueltas. En este aspecto el orientalismo⁵ es eje de la tergiversación y omisión.

4) Periodización lineal: emerge el constructo de la linealidad causa-efecto de la falacia eurocéntrica ideológica desarrollista en historia, filosofía y política estableciendo, cerrada y reductivamente, cuatro segmentos de edades como son la edad Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea bajo una visión romántica surgida explícitamente en el Siglo XVII, fortalecida en el Siglo XVIII, sistematizada en el Siglo XIX y consolidada en el Siglo XX con lo que, por ejemplo, Martín Bernal llamó críticamente el mito radical ario extremando la visión hegeliana sistemática, totalizadora y excluyente. En el Siglo XXI comenzamos explícitamente la destrucción y

⁵ Véase Said, E.: *Orientalismo*. Editorial Debate, Barcelona, 2002.

desconstrucción de este gran relato como falacia histórica desarrollista que aún se enseña en el mundo, conjuntamente con la construcción de marcos explicativos alternativos, provisorios pero con correspondencia con los procesos históricos entre-regionales.

5) Secularismo: se plantea esquemáticamente y de manera distorsionada, ya que se olvida u omite que T. Hobbes hace teología política. La mitad de la obra más importante de este filósofo político, el *Leviatán*, es en su tercera y cuarta parte, una fundamentación de la autoridad del Rey en el poder de Dios y la autoridad de los obispos anglicanos bajo el desarrollo de una explícita hermenéutica bíblica-teológica. Carl Smith ha sabido notarlo. Lo desarrollado aquí es teología política de la cristiandad, como aspecto propio de la Modernidad. Marx, entre otros, ha criticado detenidamente esta política anti-comunitaria (mandar avasallando) que demoniza al pueblo.

6) Colonialismo teórico mental: sobre todo afecta a los países periféricos como el otro rostro antagónico del eurocentrismo. Sus historias, filosofías, filosofías políticas no advierten la lectura metropolitana de los filósofos políticos que incorporan en sus vidas, como son los casos paradigmáticos de H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas que, se mueven en filigranas eclécticas sutiles y complejas, que no son fácilmente detectables. En el fondo poseen una linealidad desarrollista, que van siempre morigerando, pero de la que no se terminan nunca de desdecir. Es lo que también A. Jauretche llamó colonización pedagógica de la población y de la *intelligentzia* local. Son elementos que comprometen la vida colectiva y la estructura del Estado. Pero si las filosofías políticas periféricas parten de una auto-localidad crítica pueden realizar una rotación, giro o viraje

histórico descolonizador que de-construyan lo que el ya mencionado Jauretche nombró como el estatuto legal del coloniaje en cada región. Ver el mundo desde **aquí**⁶ proponía Jauretche como método. Pero su *aquí* incluía un nosotros nacional y popular que tendía a cerrarse en un claro ontologismo propio de la época y acorde al de Abelardo Ramos. El aquí ampliado que planteamos como auto-localizado y pluri-localizado comprende un nosotros interactuando con un vosotros⁷, ambos, a su vez y en su interior pluriculturales, pluriétnicos, plurinacionales, como acción popular inter-desontologizante desde un movimiento interior, y que, a su vez, garantiza no caer en populismos ontológicos.

7) Cristiandad céntrica imperial: se trata de deconstruir el centrismo institucional de la cristiandad imperial, reconociendo a la diversidad religiosa que no respetó, que obliteró y eliminó. Por otro lado, deconstruir la falacia religiosa desarrollista que impone una teología del desarrollo funcional y subsumido a la teleología y teología superior de realización del capital, al cual debe justificar en su misión civilizadora y sacrificadora del mundo, las religiones, la naturaleza, las culturas y las personas. Se debe criticar la linealidad cerrada, distorsionante y falaz entre Dios, Iglesia, Rey, *ego* conquistador, empresas, Estado, alienando, enajenando, oprimiendo, conjunta, arquitectónica y sistemáticamente a los pueblos, obligándolos a subsumirse a este horizonte imperial siguiendo este fin escatológico ontológico. Es necesario distinguir los niveles y subniveles en cada uno de los sujetos mencionados y al interior de cada uno de ellos, realizando una crítica estructural y particular y elaborando

⁶ Véase Jauretche, A.: *F.O.R.J.A y la década infame*. Obras completas Vol. 9. Editorial Corregidor, Buenos Aires, 2008, p. 57 y siguientes.

⁷ Tema analizado en “Punto de partida...” de Bauer, C. 2008.

opciones liberadoras en cada uno de estos sujetos, como se viene haciendo, por ejemplo, desde las distintas teorías y movimientos liberacionistas latinoamericanos.

8) Etnocentrismo: este concepto es precedente del concepto de eurocentrismo y posee un potencial aún no descubierto por la filosofía latinoamericana. Podemos circunscribirlo para este caso a la autocrítica, como misión liberadora, que le compete a la alteridad para no caer en líneas cerradas como, por ejemplo, experimentaron el indigenocentrismo, los movimientos de la negritud, el afro-centrismo, el criollo-centrismo, las izquierdas cerradas, estáticas, opresivas, etc.

9) La exclusión de América en el origen de la modernidad como obstáculo epistemo-histórico de esta primera voluntad global expulsando a América Latina de la constitución de la Modernidad y su gesta, lo que nos lleva a definir a la misma como **co-modernidad**. Este concepto la redefine en relación directa y proporcional con aquello que la ha posibilitado. Esta negación más que negarla hay que superarla reconociendo a América Latina como principal participante de la iniciada historia del primer desconcierto mundial. Su papel es inédito básicamente en dos aspectos. Por un lado, constituyéndose como primera periferia de un otro inédito sistema-mundial, y por otro lado, porque América es lo nuevo, horizontal y verticalmente hablando. En las crónicas europeas previas a la conquista, siempre hay una referencia a oriente, India, África, pero no así con respecto a América. Es lo nuevo que estuvo desconectado de los anteriores sistemas interregionales, de manera estructural durante miles de años y que a partir de 1492, entra, violentamente a iniciar, desde su

puesto de afectada, la primera e inédita historia mundial que comienza Europa desde su posición de dominador en este primer desconcierto mundial.

La plata y el oro de América será el primer dinero moderno de la acumulación originaria del sistema-mundo. La crítica iniciada desde la voz ética o el grito histórico y filosófico de América desde su indigencia originaria (Kusch) será la primera historia, filosofía, política de la modernidad. Este grito de la voz-ética es concientizado en el Siglo XVI por Bartolomé de la Casas. Bartolomé (iniciador del contra-discurso), Sepúlveda (padre de la filosofía moderna, de la filosofía política imperial), F. de Vitoria (fundador del derecho internacional y defensor de los indígenas, pero justificando el régimen después), F. Suárez (culminación y síntesis de la primera modernidad hispánica lusitana) son los primeros filósofos políticos europeos de la modernidad, antes de Descartes, Spinoza, Bodin, Hobbes, Locke, etc. Contra Hegel hay que afirmar al sur de Europa con España como primera modernidad y a América como primera periferia, ya que para el filósofo de *Stuttgart* el sur no era propiamente europeo, sino África, es decir, de los pirineos hacia allá. Es interesante el fenómeno, ya que la negación de Hegel reconoce el mestizaje de lo que estos primeros colonizadores impusieron como lo puro. Es uno de los grandes desafíos para una nueva construcción institucionalista (histórica, filosófica, política, etc.) no desarrollarla con características etnocéntricas, como por ejemplo, sucedió con los movimientos de la negritud, con el indígena-centrismo, con diferentes propuestas de izquierdas opresivas, estáticas, cerradas, etc.

10) Historiografía: mide el mundo de acuerdo a los logros de los procesos europeos y pretende ordenar el mundo de

acuerdo al desarrollo de su historia interna, como si dichos logros y procesos fueran intrínsecamente su única posibilidad de desarrollo. La historiografía europea impone su linealidad cientificista de causa-efecto des-vinculante como forma de dominio del mundo histórico, como si su centralidad se dedujera simplemente de su-yo.

11) Totalidad homogenizante reductiva: se trata de un tipo de universalismo eurocentrista y la postulación de verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar. Se trata de una red omniabarcativa de la que no se puede salir por propios medios, sino solo por la gracia de la ciencia tutelada por Europa, en el desarrollo excelso de sus propios parámetros.

12) Civilización: Europa es la especialmente civilizada por excelencia. En ello consiste su excepcionalidad. Su colonización hace una ecuación con la civilización. Las demás culturas son bárbaras, incivilizadas, salvajes. La colonización, la asimilación, la aculturación les trae civilización, salvación, desarrollo, progreso, etc.

13) Orientalismo: es el reverso del concepto de civilización siendo una caracterización abstracta, prejuiciosa de las civilizaciones no occidentales. Esta distinción posee su origen en la Edad Media, y del binomio cristiano/pagano se pasa al de occidental/oriental, moderno/no moderno.

14) Progreso: presupuesto y explicación subyacente de la historia del mundo. Se trata de la cultura del progreso que va más allá de las culturas míticas, idolátricas, y supersticiosas. Sin notar que se estaba construyendo uno de los mitos más nefasto

de la historia de la humanidad como he mencionado señalando críticamente el núcleo ético-mítico.

15) Derecho: se trata del derecho eurocéntrico, a diferencia del romano y compartiendo el círculo familiar, es autónomo de los dioses y la naturaleza. Tiene una potestad autorreferencial absoluta de actuación que el romano no poseía.

16) Justicia: se imparte justicia sacando a los bárbaros de la dominación de las estructuras míticas, lo que equivale a destruir sus culturas. Este hecho se encuentra muy lejos de provocar una responsabilidad o culpabilidad, al contrario, los redimía internamente. He ahí el “misterio” de la gran tragedia que es la modernidad. Crucificando al otro se redime y se libera. Decece sino se acrecienta haciendo decrecer. Sólo un tipo de deidad actúa de esta forma. El *Moloch*, Satán. Consensuar esto a nivel de red colectiva es un proceso que puede llevar 500 años más.

17) Economía: por eso la economía aunque por un lado contradiga los postulados de la justicia distributiva, en realidad por otro lado cumple con el proceso del metabolismo de este tipo de civilización subjetiva que come a los otros para poder vivir. La economía de la civilización superior tiene este horizonte de justificación en la que se redime destruyendo. Es todo ello una gran falacia de vida colectiva ecológica.

18) Existencia espiritual: aunque el otro es absolutamente negado desde la ontología, sin el otro no había ninguna posibilidad para que la civilización se haya erigido. Aun hoy el otro no puede ser suplantado ni como negación, ni como posibilidad del desarrollo de la civilización. El concepto

de justicia y economía lo comprueba. No hay redimido sin redentor, lazos y caminos de sangre derramada los unen para siempre.

19) Globocentrismo: la explotación del otro no puede ser llevada a cabo de manera separada de la explotación de la naturaleza o este gran otro del que pende la vida humana. El horizonte de la naturaleza ha sido reducido a una presa a cazar. Ello implica una doble faz, a la vez que desnaturaliza el mundo consumiéndolo, naturaliza el mundo capitalista como consumidor.

20) Capitalcentrismo: es resultado lógico del desplazamiento del colectivo humano, de la persona, de la naturaleza, de Dios, y de los Dioses. Es el organismo del *ego*-capital-técnica que hoy reclama todos los sacrificios del mundo y del cosmos.

21) Imaginario eurocéntrico: imaginario de un mundo compacto y homogéneo, el imaginario eurocéntrico totaliza el hemisferio occidental desconectando con lo que está conectado para desviar las raíces de la historia. A-historiza el sistema mundo para vincularlo a su sola fuerza creativa. O también impone el otro extremo de este imaginario, que es la total liquidez de un mundo que así se manifiesta de forma natural y que solo es dominable bajo la tecnología occidental.

22) Falacia desarrollista: significa que lo occidental es igual a lo griego más lo romano y más lo cristiano formando parte de la periodificación lineal, de la esencia de la linealidad del progreso civilizatorio y redimidor como tal. El cristianismo imperial le da la condición de salvación a la propia conquista.

Los procesos son más complejos y en muchos casos lo que muestran como conectado está desconectado y lo que muestran como desconectado está conectado. Es ocultar y producir con la historia un imaginario que puede llevar 1000 años deconstruirlo. La planificación de dicha falacia esta intrínsecamente vinculada a la producción de un imaginario de larga duración que tiende, a su vez, a modificar el contenido de las conexiones cerebrales. Ojalá un día no muy lejano se comprenda este sólo hecho.

23) Sujeto: se trata del *ego* como nuevo eje. Del *ego partior* ya mencionado arriba, al *Ego Rex* y de este al *ego conquiro*, con consecuencia directa sobre el *ego cogito* y su autoconciencia y trascendentalidad subjetiva o comunitaria posterior. El *ego* es un espacio no vacío, sino maleable para ser intercambiado siempre con nuevos significantes.

24) Burgués-burguesía: elijo casi al final introducirla con el objetivo de que no suene a vacío ni a frase hecha, sino teniendo en cuenta todos los elementos ya transitados que son al fin manipulados por el burgués, que es al fin la subjetividad, el sujeto concreto, con nombre, apellido, domicilio, empresas, ejércitos, etc., el agente operador del capital en un mundo por él devenido técnica. Crece el sujeto capitalista y crecen los espacios artificiales decreciendo los espacios naturales y colectivos, como así disminuye la diversidad cultural y espiritual. Aunque parezca irónico pero ilustrativo y lógico, crece un tipo de animal como es la vaca, el chanco y el pollo, así como algunos tipos vegetales como la soja, el eucalipto y el pino y decrece la biodiversidad. Crece el dinero y decrece en horizonte completo de la vida. Crece geoméricamente un tipo de sujeto ciudadano homogéneo y decrece exponencialmente la diversidad cultural-espiritual ¿Porque? La lógica unívoca

destructora y consumista del **gran sujeto y su retórica** necesitan indefinidamente materia.

25) Salvación como sub-dispositivo relacionado intrínsecamente al progreso: no se trata de una salvación para el destino o *vademécum* del alma después de la muerte, sino en relación directa y proporcional al disfrute, goce y *confort* de los beneficios del mundo objetual y “terreno” a través, por ejemplo, del dinero (como eje) producto de la explotación y uso mercantil. La acumulación significa aquí salvación en la realidad temporo-espacial del *ego*-capital-técnica.

26) Violencia: es concebida como transformación “creativa” de las jerarquías de poder. Se destruyeron las estructuras nobles clericales. Se crearon las relaciones burguesas privativas de vida y producción constituyendo el mundo de hoy como maqueta de lo que acontece, como maqueta acontecimental. La voluntad de violencia de un poder concebido como coerción en la visión de M. Weber es su formulación del monopolio legítimo de dicha violencia. C. von Clausewitz sostuvo que la guerra es la continuación de la política por otros medios, luego Foucault que la política es la continuación de la guerra por otros medios, y antes Lenin, ya había adelantado lo que puede ser una conclusión luego de lo de Foucault, que la paz es la continuación de la guerra por otros medios. El pensamiento liberal se funda en dicha lógica y justifica dicha lógica. El pensamiento religioso conservador subsumido por el estado laico también justifica dicha lógica. El pensamiento religioso crítico como el de la teología de la liberación crítica dicha lógica, y el pensamiento marxista heterodoxo igualmente.

Por otro lado, y en los orígenes de la violencia colonial, la figura de la Malinche es utilizada para erotizar la violencia de la conquista. Además de que se la oculta como mujer que pierde su pueblo por la pasión sexual. La dependencia de estas estructuras de la violencia tiene vigencia aún. La descolonización y liberación a este respecto están pendientes todavía.

27) Género: el género cuando es estático funciona como sistema de opresión, interiorización, control y uso del sistema hegemónico capitalista burgués varonil como la norma concreta, real, verdadera y sin contestación. “El género es la sexualización del poder” (Graciela Hierro, 2001: 9-10). En el sistema capitalista es imperante en el ámbito de la fábrica y de la casa. El dueño de la empresa es opresor en la fábrica y en la casa. El trabajador es oprimido en la fábrica y opresor en la casa. La mujer dueña de la empresa es opresora en la fábrica y puede ser oprimida en la casa por parte de su marido empresario y puede ser opresora ante sus hijos y empleadas domésticas, y demás empleados o incluso ante su marido sea o no empresario. La empleada es oprimida en la empresa y oprimida en la casa y puede ser una opresora de sus hijos.

Hay un primer paso consistente en ir más allá del par macho-hembra (diferencia) de este *corset* conceptual. Un segundo paso es la jerarquización del par conceptual superior inferior (jerarquía) que en J. G. de Sepúlveda podemos ver un comienzo estructural. El aporte de este dispositivo nos hace constar también, que al superponer el par masculino-femenino a los pares jerarquizados mente-cuerpo; universal-particular; abstracto-concreto; racional-emocional; identidad-alteridad; producción-reproducción, estos se sexualizan y se refuerzan en

su ontología las jerarquizaciones existentes entre no solo varones y mujeres, sino entre todos los opuesto adquiriendo una naturalización *ipso facto* y *ad hoc* acompañado de una manipulabilidad asombrosa. Por otro lado, al restar valor cognoscitivo a las cualidades asociadas con lo femenino se aseguran que las mujeres no tengan con que revestir la lógica dicotómica y sólo integren la parte desfavorecida. El *corset* se teje en cuatro pasos simultáneos: 1) elaboración de las dicotomías; 2) jerarquización; 3) sexualización; 4) exclusión del valor cognoscitivo del lado femenino.

28) Racismo: el problema de la segregación étnica, cultural, colonizadora puede remontarse incluso a Egipto, siendo auto-concebida como la cultura civilizada, frente a las culturas blancas del mediterráneo como las incivilizadas. Pero no es objeto de este trabajo tratar este tema aquí. Sólo a los fines de este escrito, integro este dispositivo como parte del fundamental gran relato de la modernidad aún vigente. El racismo también es un fundamento de la conquista moderna, pero no el único, ni al que se subordinan todos los demás, ya que al hacerlo detonaría el riesgo de caer en un ontologismo simplificador, sino, que es también un efecto de los demás fundamentos conjuntamente con muchos otros elementos discriminatorios que podemos ver reflejados en todos estos dispositivos. No será de inicio la cuestión del color de piel y la biología humana el fundamento inicial, había que superar incluso, todo cuerpo. Para el hombre “blanco”, las culturas “negras”, musulmanas, asiáticas, hindúes eran el mundo desarrollado y del cual se debía temer, a fuerza de haber sido conquistados por ellos durante siglos, y habiendo sido clasificados del lado de lo impuro. El *ego* es todavía un espectro plus-corpóreo que utiliza al cuerpo como vehículo. Cualquier cosa externa va a ser inferior, no necesariamente lo

que tenga tal o cual color. Incluso Dios será inferior. No aparece la cuestión del color discriminado en, por ejemplo, J. G. de Sepúlveda quien formuló una cosmovisión jerarquizada para la modernidad. Pero es cierto que la racialidad en la modernidad, pasará luego a ser un fundamento principal conjuntamente con todos los demás fundamentos, incluso antes de su posterior formulación como teoría moderna de la racialidad. El elemento de la racialidad es muy maleable, a la vez que fortalece a los demás fundamento, se fortalece con los mismos, (*ego-capital-técnica-raza superior*). Anteponer este elemento al *corset* conceptual, como también post-ponerlo, fortalece y solidifica corporal, económica y ontológicamente dicho dominio del mundo moderno. Son de raza superior los hombres modernos y de raza inferior los antiguos y medievales. El sintético esfuerzo para este dispositivo, no es minimizarlo, pero tampoco totalizarlo de forma que impida integrarlo a los muchos fundamentos que lo determinaron a redescubrirse después de la opresión experimentada, sino ubicarlo en un marco histórico más amplio y comprensivo que pueda trascender la visión del color ontológico, como artificio. Y poder, en cambio, construir una visión integral como especie *humana* sin tales divisiones que terminan imponiendo un determinismo a la historia en una dinámica de sucesión e inversión de criminales jerarquías del “color” y de la supuesta “biología” superior.

29) Subjetividad: El *ego partior* desde la ruptura occaniana con la relación razón-fe preparó el terreno ontológico y el horizonte de sentido que llevarían al Siglo XV y XVI en el que realizarían la práctica ultramarina el *Ego Rex* y el *ego conquiro*. El *ego cogito* vendría a coronar esta experiencia sofisticando la concepción del *ego*, funcional ya no para un colonialismo, sino más bien preparando el terreno para el

neocolonialismo que encontrará consolidarse en su versión de *ego* trascendental, arquitectónico y sistemático autoconsciente. Este *ego* sofisticado posee un **sub-dispositivo** interno que es el **androcentrismo** consistente en percibir el mundo desde la óptica exclusiva de los hombres, de forma paternalista, protectora, misógina. **Sub-dispositivos** internos al **antropocentrismo**. Luego de la implosión posmoderna del sujeto absoluto dicho *ego* se fragmentó en su ontología, pero lejos de desaparecer se etnocentrizó aún más, por ejemplo, como comunidad ideal de habla. Comunidad trascendental ideal egótica en Apel-Habermas. El etnocentrismo norteamericano comunitarista de EEUU y multiculturalista Canadiense son un paradigma. Digo implosión porque la explosión subjetiva ya había acontecido con los noventa millones de muertos del proceso de conquista americano. No cae el gran relato fáctico con la posmodernidad. Lo fáctico disolvente es una evolución mutacionista de sí mismo. Su lógica al fin (*telos*) sigue incrementándose y la contradicción, en vez de diluir al gran sujeto de la económica (Capital) lo hace más grande y peligroso. La subjetividad hegemónica disuelve su discurso esencialista pero cambia de absolutismo por uno aun más objetual incrementando su poder. Y las subjetividades populares-culturales absorben toda la disolución subjetiva quedando desorientadas porque se les importa dicha muerte. Se perjudica su organización que además deben absorber las agudas crisis neoliberales casi sin capacidad de reacción colectiva. La vida artificial del capital incrementada a través de la acumulación intensifica las contradicciones llevando el riesgo de la existencia a un paroxismo que hace peligrar el horizonte completo de la vida. De todos modos el eurocentrismo en este nivel subjetivo ni se sospechaba, hace solo algunas décadas era el ideal concreto a seguir no a suplantar.

30) Vida cotidiana: la cotidianeidad ha perdido su desenvolvimiento ritual a manos del proceso de secularización del modo de producción capitalista burgués. La cotidianeidad ha sido robada y puesta a trabajar para el capital como si fuera un conjunto conformado por la ecología y la colectividad de subjetividades dominadas y puestas a trabajar para dicho capital. La cotidianeidad produce exclusivamente capital, siendo un subsistema del capital. La cotidianeidad deviene esclava, deviene *ego-capital*- técnica.

31) Diversidad cultural: lo que de ella queda ha sido sometida a criminales procesos de subjetivación perdiendo o debilitando sus redes colectivas. Han sido transformadas en colonias y las colonias en mercados. Y la población colonial en una clientela que compra y ya no que porta principios. Si el cliente es el que tiene la razón, dentro de este perímetro y lógica, en realidad esta razón son los criterios, principios como esferas orbitales. Los “clientes” son en realidad personas colectivas profundas.

32) Evolución: el spencerianismo no admite dogmatismos, y afirma la necesidad de la duda metódica en una meditación científica. Aprender a dudar es ya una evolución histórica. El hombre es naturalmente dogmático, le cuesta mucho no serlo. Acepta la metafísica y la religión al lado de las verdades científicas. Es la fragmentación conservadora de un Comte y su ley de los tres estados. Para realizar una síntesis del universo y esta síntesis como campo de batalla en la vida social que conquistará sus derechos. Ilustrados son los indios, los afros, la diversidad, etc. Está justificada en la síntesis su dominación, no su articulación ya que no hay elementos significativos que haya que articular. Con todos estos dispositivos actuantes por

grados, hay lógica lineal, unívoca, de una equivocidad que solo el dominio sintetiza y que atraviesan las épocas y las circunstancias. La duda y la ciencia spenceriana atacan los criterios y principios de todos estos sujetos milenaristas oprimidos.

33) Racionalidad: no se puede negar dicho elemento, pero debemos observar un fondo irracional. Se trata de una propedéutica racional de base irracional-racional que abre todas sus posibilidades intentando eliminar *a priori* todo posible condicionante. El paradigma irracional-racional también se fija con Sepúlveda y sus clasificaciones posibilitantes de concebir un sistema cerrado futuro, y con Descartes al dividir la *res pensante* de la *res extensa* meramente cuantitativa desprovista de cualidades. No es sólo desde Schelling como sostiene G. Lukács. Pero termina siendo un predominio de lo irracional ya que se auto-desfundamenta, es decir, perfora el piso en donde está parado. La disolución ontológica del sujeto absoluto lo ha solidificado como sujeto empírico lejos de hacerlo desaparecer. Dicha ontología del sujeto terminaba siendo un obstáculo al desarrollo del capital en otras regiones y culturas del planeta. Dicha disolución ha ramificado y expandido al sujeto capitalista. Algunos dispositivos entran en crisis pero luego re-emergen y se re-establecen, a veces con más fuerza y peligro.

El estilo de este trabajo, si tuviese que proponer un concepto que lo represente, mencionaría el de la acupuntura. No pretendí abarcar la totalidad, sino, puntos que consideré fundamentales dentro de un cuerpo histórico. Desde donde, a su vez, dicho cuerpo histórico o totalidad provisoria puede desarticularse. El sistema-moderno tiene su heurística de recomposición. La esencia del capitalismo no ha muerto, ni

subjetiva, ni epistemológica, ni científica, ni religiosa, ni retóricamente para la época, para el sistema, para la opinión pública mundial. Sí declaro, que la esencia del capitalismo y del capital han muerto en mí corazón, en mi inteligencia, en mi cuerpo, en mi espíritu. Es mi subjetiva y pequeña contribución en esta tarea. Esto se corresponde con una de mis mayores felicidades de liberación en medio del desierto de la modernidad que aún anuncia sus peores tormentas (léase Trump). Se trata de ser ateo de la estructura del sistema y del organismo del sistema del capital también. Una cosa es ser ateo del capital como estructura, y otra cosa es matar al capital como organismo patológico en uno mismo y declararlo muerto dando paso a la vida constructiva. Ambos puntos están relacionados. El primer aspecto, en general, antecede a los dos que siguen. Ser ateo del capital lo desarrollo en *La analéctica (Tomo I)*⁸ y en relación a otros aspectos en *Anápolis (Tomo II)* sobre todo en su segunda y tercera parte. Sobre la muerte del capital en mí, es una declaración que la llevo a cabo en el extenso artículo “Historia para la liberación. Crítica a la voluntad (razón-práctica) global”. La parte constructiva frente a la declaración de este enunciado la represento por ahora en el poliedro pluri-histórico y pluri-trascendental que significa *Anápolis*. De forma similar declaro en este artículo la muerte de la modernidad y de su *ego* en mi

⁸ Este es el tomo I que en realidad hoy lo re-titularía como *Mi propuesta analéctica en correspondencia con la historia latinoamericana y en diálogo con lo elaborado por E. Dussel*. Tomo el tema 32-33 años después de que fuera planteado (1973-1974) y 10 años antes de que Dussel lo retomara nuevamente (2016). Cuando comencé a trabajar el tema lo hice a contracorriente incluso de los círculos más allegados, debido a que se consideró que fue postulado en el 73-74 y el autor no lo tocó más. En el tomo I demuestro que no es así. En el tomo II desarrollo cabalmente las diferentes dimensiones. La justificación de mi trabajo es más extensa y sutil, pero no es el espacio para desarrollarla, salgo del paso remitiendo estas obras.

corazón racional. Debo también declarar la muerte de la necesidad de élites en mi razón filial. No es posible la necesaria transformación de la subjetividad, para un presente de vida, sin **dar de baja** a estos elementos. Es preciso **desapegarse** y dejarlos partir para que la nueva vida pueda gestarse, para que la nueva subjetividad pueda nacer, ya que todos esos elementos han sido incrustados en nosotros y vosotros. No solo necesitamos una nueva persona no egótica ni consumista, o un nuevo sistema, sino una nueva vida filial y cordial en todos los sentidos y dimensiones.

La retórica fragmentaria del sujeto hegemónico cual *hidra ctónica* de dominación se continúa multiplicando, pero uniendo sus partes bajo los hilos finos y fuertes del *ego-capital-técnica* como una gran episteme de poder-saber-sentir-imaginar que se ejerce. No hay que ver la fragmentación como el fin de la absolutización, sino tal vez, solo como una de sus fases y formas, fragmentación que así como la *hidra* también es una puerta de entrada al inframundo que mantiene unida sus partes, por más que éstas provisoriamente se fragmenten y se muestren aparentemente inconexas.

Veritas filia temporis
(La verdad es hija del tiempo)

Forsan et haec olim meminisse juvabit
(Tal vez, algún día, aún a esto lo avivará el recuerdo)

Referencias

ARCEO, Enrique: “*El fracaso de la reestructuración neoliberal en América Latina. Estrategias de los sectores dominantes y alternativas populares*”, en *Deuda externa e integración*

económica internacional de la Argentina 1990-2004. FLACSO sede Argentina y SECYT.

ARDILES, O.: “*Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación*”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.

ARENDT, H.: *La condición Humana*. Paidós, Barcelona, 1993.

BAUER, Carlos: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. U.N.C., Córdoba, 2008.

_____. *La caverna global o el sistema-mundo colonial. Conquista y Quironización de ¿Australia?* UNC, Córdoba, 2012.

_____. *Historia para la liberación. Crítica a la voluntad (razón-práctica) global*. Universidade Estadual de Ponta Grossa. RIF, Ponta Grossa/ PR Volume 13, Número29,p.0930,setembro,2015.

_____. *Anápolis. Comunidad inclusiva, ecológica, pluricultural. Un proyecto ético-político para la construcción de una institucionalidad analéctica o un modelo factible de integración social y preservación de la vida*. UNC, Córdoba, 2016

COLLINGWOOD, R. G.: *Idea de la Historia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

LANDER, E.: *La colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, 2005.

DAVID, M.: *Los Holocaustos de la era victoriana tardía. El niño, las hambrunas y la formación del tercer mundo*. Universidad de Valencia, España, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: *Rizoma. (Introducción) Fragmento del libro Mil Mesetas*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004.

DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*. Editorial Andrómeda, Buenos Aires, 2003.

DUSSEL, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Volumen 1. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

FREUD, S.: *El Malestar de la Cultura*. Editorial Alianza, Madrid, 2004.

GADAMER, H. G.: *Verdad y Método II*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1992.

GALEANO, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Editorial Siglo XXI. Edición 48ª, corregida y aumentada, Buenos Aires, 1986.

GARCÍA Linera, A.; Tapia Mealla, L.; Prada Alcoreza, R.: *La transformación pluralista del Estado*. Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia, 2007.

HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Editorial Taurus, Buenos Aires, 1990.

HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*. FCE, Buenos Aires, 1966.

HINKELAMMERT, F.: *Crítica de la razón utópica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969.

_____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Editorial Crítica, 1991.

LEVINAS, E.: *Totalidad e Infinito*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1977.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.

LUKÁCS, G.: *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Editorial Grijalbo, México, 1983.

LYOTARD, Jean François: *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1994.

MARX, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. VIII Tomos, Editorial Siglo XXI, 9º Edición, México, 1980.

NIETZSCHE, F.: *Así Hablo Zarathustra*. Planeta Agostini, Buenos Aires, 1992.

NKRUMAH, K.: *Neocolonialismo: La última etapa del imperialismo*. Editorial Siglo XXI, 1966.

NOVACK, G.: *La ley de desarrollo desigual y combinado de la sociedad*. En “clásicos del marxismo revolucionario”, en CD-ROM, Editorial Klement, Argentina, 2003.

SCHMITT, C.; CARL, J. E.: *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

SEPULVEDAE CORDUBENSIS, J. Genesi: *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de M. Menéndez y Pelayo.

TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. T. II*. Emece Editoriales, Buenos Aires, s/d.

WEBER, M.: *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.

ZUBIRI, X.: *Sobre la Esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

**A FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y LOS DESAFÍOS
ACTUALES:
Una construcción interlógica de la inteligibilidad y
racionalidad**

**Dina V. Picotti C.
UNGS - Univ.Nac.de
Gral.Sarmiento, Argentina**

La así llamada ‘Filosofía latinoamericana de la liberación’, que surge como movimiento filosófico en Argentina en la década de 1970, se presenta públicamente en el Congreso de Filosofía realizado en Córdoba en 1972 y es formulada por varios autores en la obra *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*⁹ en 1973, se ha caracterizado desde sus inicios por reivindicar dos aspectos: 1) la función mediadora de las ciencias humanas, en tanto se imponía la necesidad de realizar una tarea de discernimiento y análisis crítico que permitiera situar los conocimientos histórico-geoculturalmente, 2) Un método que denomina ‘analéctico’ por su intento de relacionar la universalidad y la particularidad del conocimiento y la

1 Ardiles, Osvaldo A.; Casalla, Mario; Cerruti Guldberg, Horacio; Cullen, Carlos; Dussel, Enrique; Kusch, Rodolfo; Roig, Arturo Andrés; De Zan, Julio (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, Buenos Aires, 1973.,

práctica con una mirada universal situada y analógica del hombre, de modo que "los aportes regionales de las ciencias 'encarnen', sitúen y concreten la universalidad y la radicalidad filosóficas sin reducir las a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural", trascendiendo las particularidades, pero sin diluir las abstracciones universales que puedan considerarse superiores¹⁰.

E. Dussel alude a la singularidad del movimiento en su libro *Filosofía de la liberación*¹¹, puesto que la situación de estar y nacer en la periferia ofrece una posición privilegiada con respecto al tipo de filosofía que se puede practicar en los centros hegemónicos de poder. Mientras que en Europa la filosofía se convierte pronto en un instrumento al servicio de la dominación del centro, en la periferia se trueca en instrumento de liberación, es necesariamente una filosofía de la liberación, cuando en los centros de poder es una ontología que enuncia una mismidad: "El ser es, el no-ser no es", lo cual significa que todo lo que esté fuera de las fronteras del ser, carece del mismo. Y esta frontera coincide con las fronteras imperiales. "El ser llega hasta las fronteras de la helenidad. Más allá de este horizonte está el no-ser, el bárbaro."

Al delimitar el ser, la ontología delimita lo humano en aquello que se circunscribe a las fronteras de un grupo en particular: el grupo de los conquistadores. Quién está más allá de esas fronteras es visto como un bárbaro, como alguien que carece de ser y puede, por ello, ser esclavizado y asesinado. Esto es exactamente lo que ocurrió con la llegada de los conquistadores

¹⁰ Scannone, Juan Carlos (2009). «*La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*». *Teología y Vida*.

¹¹ E.Dussel, *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 1977.

a las Américas. La primera pregunta filosófica que se hicieron estuvo marcada por la ontología: ¿son los indígenas hombres o no lo son? La filosofía está siempre ligada con la geopolítica.

El teólogo J.C. Scannone, uno de sus formuladores y referente del Papa Francisco, señala que la Filosofía de la liberación latinoamericana, que en la década de 1970 se centraba en el concepto de "explotación", debe formularse desde el surgimiento de la globalización tomando como eje el concepto de "exclusión", y que la "opción por los pobres" que caracterizaba a la filosofía de la liberación, "se concretiza hoy en una opción por los excluidos", sean éstos pueblos, grupos sociales o personas, que son la mayoría del mundo global y de América Latina; por esta razón propone que toda contribución académica o política de las ciencias sociales se realice desde la "perspectiva de los excluidos"

El método analéctico

La Filosofía de la Liberación presenta como método la 'analéctica', desarrollado por pensadores como el teólogo Juan Carlos Scannone, el filósofo Enrique Dussel y el antropólogo Rodolfo Kusch. Dussel lo considera en su obra *Filosofía de la liberación*, como método adecuado para realizar la tarea filosófica, en tanto el término *analéctica* - en griego antiguo, ανωλεκτική- formado con la unión de los términos griegos ανω *anó*, que significa "más allá", y λογίζομαι *loguizomai*, que significa "razonar"., alude a que, mientras la dialéctica considera la unidad de los diferentes, de los contrarios en la totalidad del ser, la analéctica significa un ir más allá de la totalidad y encontrarse con 'el otro', que es originalmente 'distinto' y por tanto su *logos* irrumpe

interpelante más allá de la propia comprensión del ser, más allá del propio interés.³ Este método integra, al menos en su base, dos modos de análisis filosóficos ya tratados y utilizados por la tradición filosófica: la analogía -método clásico, bastante utilizado en el tomismo y otras escuelas de la escolástica-, y la dialéctica -ya se la entienda en su vertiente platónica o en su vertiente hegeliana/marxista-. En la obra *Método para una Filosofía de la Liberación* (1974), Dussel analiza la dialéctica, desde Aristóteles hasta la superación de lo que denomina la “ontología dialéctica hegeliana” por parte de la analéctica como método de un filosofar meta-físico, así como en *Filosofía de la Liberación* (1977) expone de manera detallada lo que podría considerarse un resumen de su “primera ética”.

Con el desarrollo del método analéctico, “se trata de dar el paso metódico esencial”, que significará la superación de la ontología dialéctica hasta Hegel, puesto que el método dialéctico sólo llegaría hasta el horizonte del mundo, y allí englobaría al otro anulándolo en su alteridad. Empero, más allá de la identidad divina del saber y del fin de la historia hegeliana, y aún más allá de la dialéctica ontológica de Heidegger, existiría un momento antropológico incomprensible “di-stinto”, que afirma un nuevo horizonte del filosofar, así como las condiciones que hacen posible una ética antropológica y una meta-física, que abre el camino de la historia. Para Dussel, los antecedentes de la analéctica se dan con los post-hegelianos y, sobre todo, con Lévinas, no, por lo tanto, con los filósofos modernos, ni con Heidegger, porque éstos incluirían todo en su concepción del ser, si bien consideramos que en el caso de Heidegger hay que advertir que su concepción del ser como acaecer y del ‘otro comienzo del pensar’ con respecto a la filosofía, supera a ésta en el sentido de que requiere construir un

pensar pasando por las diferencias, pensar a partir de lo abierto de la historia.. Al respecto, sostiene que los verdaderos críticos del pensar dialéctico dominador son los movimientos de liberación del Tercer Mundo, porque éstos escuchan al otro no-europeo que ha sido oprimido. Dussel entiende que el rostro del otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara, reconocido por la filosofía de Lévinas, está más allá del pensar; es primeramente un hombre y no puramente “manifestación de los entes en el mundo como para Heidegger. Desde Lévinas, Dussel allana el camino del método analéctico, el mismo “viene de un nivel más alto (aná) que el del mero método dialéctico”, que sería el camino que la totalidad realiza en ella misma, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes, mientras de lo que se trata es partir del otro como libre, de su palabra, de su revelación. “El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para “servir-le” creativamente. Como afirmaba Feuerbach “la verdadera dialéctica” parte del diá-logo con el otro y no del “pensar solitario consigo mismo”. De este modo, la verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico, es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la dialéctica falsa, dominadora e inmoral es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico.” Sólo la analéctica es capaz, entonces, de comprometerse con el proceso de liberación del otro, que se aproxima desde más allá de nuestro sistema reclamando justicia. A partir de ello, la analéctica se entiende como una económica, una erótica, una pedagógica y una política, que trabaja por la realización de la alteridad humana, que nunca es solitaria, sino “la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una generación, de un sexo, de una época de la humanidad y de

la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto.”¹²

De allí que lo propio de este método, según Dussel, es que sea intrínsecamente ético y no meramente teórico, como lo sería el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica; en otras palabras, si no hubiere praxis no habría analéctica, porque la práctica -la relación hombre-hombre-, es la condición para comprender al otro. El momento clave del método analéctico es, antes que leer, interpretar o ver, el saber-oír; esto es, el saber ser discípulo del otro, para poder interpretarlo y comprometerse por su liberación. Ello implica que “el filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo -ana-, desde la exterioridad de la dominación.”

Dussel afirma al respecto que la misma noción de analogía es analógica: la analogía del ser y el ente no es la analogía del ser mismo. De allí en más si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y a esta diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta, la denomina “dis-tinción meta-física”.

Tanto la Filosofía de la Liberación como el método analéctico, nacen después de la modernidad, son transmodernos, como un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, no en sentido unívoco, sino en el de una humanidad analógica, “dónde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura puede expresar

¹² Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana* I. Bs. As. Siglo XXI, 1973.

lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta (...) ni la universalidad concreta.” Por lo que se entiende que sin tener en cuenta el método analéctico todo método se reduciría sólo al científico, a lo fáctico natural y ello comportaría el riesgo de reducirse únicamente a lo lógico-matemático, donde, según lo advierte el autor, “se refugia el más ingenuo pero gigantesco peligroso científicismo”. Por el contrario, el campo de la analéctica es la exterioridad metafísica, su punto de partida es la epifanía de la proximidad del otro, su principio es la lógica de lo di-stinto y su categoría propia es la alteridad¹³.

Una vez explicado el método analéctico como superación de la modernidad y, sobre todo, de la dialéctica, pasa a caracterizar y a ubicar los métodos científico-naturales, formales, prácticos, poiéticos, científico-humanos, ideológicos y críticos. La dialéctica en su sentido positivo, esto es la “ana-dialéctica” nos permite abrirnos a métodos científicos, a los que no sólo no son científicos, y a los que, según el autor, ni siquiera son teóricos. Esto es posible gracias a que la analéctica, “es un método cuyo punto de partida es una opción ética y una praxis histórica concreta” Por lo mismo, la tarea que se nos impone es “saber avanzar por el camino (metà-ódos) de la teoría, de la práctica, de la poíesis” y ver cómo el método o momento analéctico, imprime en los mismos una nueva significación y nuevos alcances.

Entre los diversos comentarios que ha suscitado este método con respecto a su continuidad y dificultades

¹³ Dussel, E. *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.

epistemológicas, R. Fonet Betancourt¹⁴ registra una redefinición en el tránsito de Lévinas, al cual Dussel remonta la categoría de exterioridad, a Marx, en quien descubre una dialéctica positiva, en tanto integra la exterioridad y por lo tanto ya no es impulsada por una negación de la negación, que tiene por último horizonte la totalidad y por lo tanto cae en tautología, sino por una afirmación de la exterioridad, que da paso a lo nuevo, diferente.

Una propuesta interlógica

A nuestro parecer resulta evidente que la categoría de exterioridad, que permite avanzar hacia la novedad y alcanzar el conocimiento y la actitud ética imprescindible de respeto por el otro, lleva a tener que construir permanentemente la inteligibilidad y la racionalidad en la medida en que se pasa por las diferencias. De algún modo lo entiende así el planteo de un ‘pensar intercultural’, que no logra ser consecuente consigo mismo sino construyendo una nueva lógica al pasar por las diferencias. Entonces se continuará hablando de ser, pero en el sentido de una noción abarcadora que surja de aquí; no será necesario distinguir entre ontología y meta-física, sino dejarle el sentido que tienen en la filosofía. Adquiere importancia fundamental el horizonte simbólico del que se parte y la capacidad humana de ir asumiendo diferentes horizontes, como de hecho se dan en la misma historia humana. La pluralidad de paradigmas ya adoptada en el terreno científico debiera ser aleccionadora. La exterioridad del otro sólo puede ser asumida

¹⁴ Fonet-Betancourt, Raúl, *Transformación del Marxismo*. Plaza y Valdés, México, 2001

en tanto pertenece a otro horizonte simbólico que pasa a ser reunido con el propio.

La situación histórica mestiza latinoamericana resulta ser entonces un lugar privilegiado para un pensar liberador instruyéndose en las diferentes identidades. Significa superar no sólo la dialéctica que incluye las diferencias en lo mismo, sino la exclusión, partiendo de las diferencias y de los excluidos de los sistemas imperantes. De allí que resulte muy significativa la voz de los movimientos sociales reclamando reconocimiento, para no recaer en la tautología de lo mismo sino instruirse en y transformarse con el permanente acontecer de lo humano en sus diferencias.

**ATREVERSE A PENSAR COMO FILOSOFO
LATINOAMERICANO:
notas introductorias a los problemas de filosofía
latinoamericana**

Hander Andrés Henao

Estamos ante una nueva generación de pensadores latinoamericanos, que a diferencia de las anteriores, tiene ya un vasto avance para pensarse de manera situada y crítica su propia realidad mundial. Sin embargo, somos la generación que más cerca está en experimentar la extinción de la especie humana por ella misma. Hoy, más que en ninguna otra época, tenemos que ir más allá de Kant, de la ilustración, ya que no se trata solo de atreverse a pensar la realidad, de tomar las riendas del propio entendimiento; sino que se trata de atreverse a pensar como filósofo latinoamericano, lo cual implica ir más allá de la prehistoria del pensamiento, de abandonar la filosofía europea. No se trata de un mero problema bibliográfico, sino biográfico e histórico: es un asunto de direccionamiento del pensamiento y la acción. Arriesgarse a pensar así, desde un *locus de enunciación* latinoamericano, es arriesgarse a encarar toda la filosofía desde sus comienzos, con el objetivo de que la filosofía se supere a sí misma y venza la parcelación en la que se ha visto envuelta, pues, cuando la filosofía piensa situada y críticamente la realidad de latinoamerica, deja de ser mera filosofía y se convierte en historia, sociología, arqueología, antropología, etc., es decir, se *trasciende* a sí misma para convertirse en

pensamiento y praxis de liberación. Lo anterior nos obliga a realizar un *des-arme* del andamiaje categorial *eurocéntrico* con el que hemos pensado hasta el momento la realidad; realizar un salto cualitativo y *des-mitologizar* la historia atreviéndonos a pensar como verdaderos filósofos latinoamericanos.

La modernidad hechizó el mundo, negó la mitología para construir así el mito de la razón irracional. La modernidad es un problema fundamental para la filosofía latinoamericana, ya que es la construcción de una nueva temporalidad histórica, fundamentada en el *En-cubrimiento* de lo *Otro*, de lo *No-europeo* y de la *auto-afirmación* de Europa sobre las demás culturas.

Para tal afirmación de la cultura Europea sobre las demás culturas, se hace necesario crear un mito alrededor del desenvolvimiento de la historia en el que el centro del desarrollo sea precisamente Europa (del Norte). Este mito es el mito de la *modernidad*. La experiencia temporal de los pueblos es el eje central por medio del cual se da su *experiencia-en-el-mundo*, así como el vehículo de su significatividad; es por ello que para configurar un régimen de dominación, Europa (norte) configuró una experiencia Espacio-Temporal con pretensiones de validez *universal*, por medio del cual impulsó su *particularidad* como única experiencia espaico-temporal y cultural existente en el mundo.

Surgen así tres épocas históricas fundamentales: *antigüedad*, *edad media* y *edad moderna*. Todas diferenciadas entre sí, cada una con sus características propias, pero lo más importante es que cada una es la manifestación de un *espíritu*

(*geist*) que se *desarrolla* a lo largo de la historia y que tiene a Europa como centro de ese proceso.

Hegel será aquella figura de la filosofía eurocéntrica que elevará a máxima suprema este mito de la modernidad, por medio de la colonización del Espacio-tiempo; dirá que el *Todo* será lo verdadero, porque la verdad está su propio *desarrollo*, considerando con ello, que el destino inevitable del espíritu universal humano está en la modernidad. ¡Hegel instauró *la falacia desarrollista!* Hipostasiando el devenir material histórico, impuso una única dirección y forma de devenir histórica para todos los pueblos del mundo. Lo “clásico” griego – y germánico- se impondrá sobre todo lo clásico diverso de todos los demás pueblos del mundo. El desarrollo histórico y cultural de europa es el devenir necesario del *Ser*.

La falacia desarrollista posee una dimensión ontológica (filosófica) fundamental, ya no tanto sociológica y económica, en la medida que manifiesta la existencia de un *sujeto-histórico-cultural-universal*, que se desarrolla a través del tiempo y que tiene su máxima expresión concreta en un espacio geográfico específico: Europa central y del norte (Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos). Se establece la modernidad como aquella fase (momento) del Espíritu como el garante de ese derecho absoluto de Occidente, de Europa de imponer su propio desarrollo histórico cultural, como el verdadero y más racional. El espíritu universal nace en Asia, pero tiene en Europa su fin y centralidad.

Lo anterior, nos lleva a considerar el carácter supremamente *Eurocéntrico* de la filosofía y pensamiento Occidental, entendiendo por este concepto, una realidad

concreta real, interrelacionado con otras realidades concretas reales, en el que se conjugan procesos históricos fundamentales como: la *Colonialidad del Poder, la Modernidad y el desarrollo del capitalismo*; ahora, lo que caracteriza al *Eurocentrismo* es la *falacia desarrollista*, en la que se considera a Europa como centro y fin del proceso histórico cultural universal

Como generación 25 de ese proceso, tenemos que reconocer, luego de los avances críticos en la *desmitologización* de la historia, que estamos más obligados que nunca, a interpretar la historia de manera *dis-tinta*: postulando un nuevo concepto de *periodización* y una *historia plural* (analógica) en lugar de una *univoca* historia universal. Estamos hablando de la necesidad de una filosofía de la historia latinoamericana, como uno de los proyectos inacabados para los pensadores críticos de nuestro continente. El tiempo es tanto objetivo como subjetivo, por ello, el trabajo hermenéutico crítico, pasa por un proceso también fenomenológico: se trata de vincular la historia mundial con los procesos de subjetivación.

La periodización es la división en segmentos, “partes”, etapas de la historia, que permita ordenar el desenvolvimiento de un proceso cultural y social a lo largo del tiempo. La periodización eurocéntrica adscrita a los procesos de colonialidad del poder, construye una periodización que inaugura un mito: la modernidad. Es necesario construir una nueva periodización, como decimos, para *desmitologizar* la modernidad y derribar el hechizo sobre la historia mundial; en otros términos, es necesaria una nueva interpretación de la modernidad; una que permita entender que la historia es un *continuum* incondicional inteligible en el que es imposible

realmente generar una totalización universal a partir de un sujeto-histórico-cultural particular. La modernidad es un sistema totalizador que impone lo mismo (tó autó) del sujeto del capital y de un sujeto cognoscitivo único.

Estamos hablando que una *fenomenología hermenéutica crítica situada*, porque consideramos que un *locus de enunciación crítico latinoamericano* parte de una *intencionalidad situada*, en el que el objeto de la intencionalidad se enmarca en nuestros límites intencionales, que son los de nuestra situación geográfica, cultural, social e histórica. Dussel siempre como pensador crítico de la historia mundial y, como latinoamericano, nos advierte, como lo recuerda el profesor C. Bauer, que los límites del horizonte de la historia es el *Pueblo (Volks)*, una intersubjetividad intra-etnica que se enfrenta a la historia con sus formas significativas singulares. Para desmitologizar la periodización, tenemos que partir de momento (Gestalt) histórico en el que cada pueblo se encuentra en su particularidad, acabando con los particularismos, construyendo un horizonte limítrofe que manifieste nuevas posibilidades de comprensión, centrados en cada una de las particularidades culturales, es decir, de la situacionalidad propia y singular de cada pueblo. Este hecho es lo que permite que se construya una historia, no ya universal, sino mundial, en el que el Otro quede como fundamento de la propia construcción: *una historia analógica*

El proyecto de esta nueva interpretación sobre la historia mundial (analógica) parte, como dijimos más arriba, de una nueva interpretación de la modernidad, una interpretación *fenomenología hermenéutica crítica y situada* que devele la otra

cara ocultada y victimizada de la modernidad eurocéntrica: Latinoamérica.

Latinoamérica no solo pone la modernidad en el escenario de los momentos históricos de la humanidad, sino que también es su primera víctima, llevando dentro de sí la negación del elemento liberador (racional) de la modernidad, al demostrar su lado más irracional. Antes de 1492 Europa había sido una periferia del mundo Asiático y Musulmán; con la conquista y la colonización de América latina, posibilita no solo configurar un *Sistema Mundo*, sino que posicionarse a sí misma como centro de ese sistema y, a Latinoamérica como primera de sus periferias.

El sistema mundo es un sistema inter-regional, en el que se establece todo un conjunto de procesos (políticos, económicos, culturales) que interrelacionan todos los espacios geográficos entre sí a nivel mundial. La conquista y la colonización de América (latina) es el centro de todos esos procesos, ya que nunca antes de ese *evento* histórico, se había configurado un sistema tal¹⁵.

Un historiador tradicional enmarcaría los orígenes de la modernidad en el siglo XVIII, con los eventos de la revolución industrial, la revolución francesa, la ilustración y la reforma luterana fundamentalmente. Sin embargo, el momento de origen, la conquista de América, es un momento (Gelstalt) de

¹⁵ El profesor Carlos Bauer en una de sus clases introductorias a los problemas de la filosofía latinoamericana, nos recuerda que el sistema inter-regional mundial en su desenvolvimiento histórico presenta cuatro momentos (Gelstalt): I): Egipto-Mesopotamia; II): Indu-Europeo; III):Asiatico-Afo-Mediterraneo y, IV): Sistema Mundo. Notas de clase.

constitucionalidad, ya que es el inicio del Sistema Mundo. Es por ello que Hegel se encargó de dejar por fuera del desenvolvimiento del espíritu a la periferia Europea: España y Portugal.

La pregunta para los tradicionalistas en filosofía sería: ¿Cuándo inicia la filosofía moderna? La filosofía moderna comienza cuando inicia el Sistema Mundo, cuando, por primera vez en la historia, Europa se conforma como centro del mundo, al *autodefinirse* a partir del *ocultamiento del Otro*: el indio, el negro, el pobre, el mestizo, la mujer. El *Ego Conquiro* es más primigenio que el *ego cogito* cartesiano, por ello lo determina en sus fundamentos más internos. No es posible concebir la filosofía moderna, sin concebirla en relación al proceso de colonialidad (de la naturaleza, del saber, del poder, de la economía, de la subjetividad, del Otro, etc.). La filosofía moderna inicia con la conquista y exterminio de lo Otro no-europeo, de lo *dis-tinto* a lo Europeo. La filosofía moderna inicia con la construcción del *mito irracional de la modernidad*, cuando se establece una *retórica* de la Razón y la civilización, que justifica y sustenta una *lógica* de la barbarie y la destrucción y una *gramática* de la colonialidad, parafraseando a W. Mignolo.

Ahora, también existe un discurso crítico, analógico, en los albores de la filosofía modernidad temprana: el primer *antidiscurso* de la modernidad. Bartolome de las Casas era consciente, nos recuerda E. Dussel, de que la imposición de un ideal de humanidad por medio de la fuerza, era la imposición de *lo mismo (To autó)* por medio de *lo mismo*. Bartolome de las Casas inicia la indicación de los efectos negativos de la modernidad, de la civilización euro centrada.

De un lado tenemos el discurso mitologizante de J. G. de Sepúlveda, que sostenía que la modernidad es emancipación, liberación de las cadenas y entrada en el reino de la libertad por medio de la razón. Desde su perspectiva se trata de entender el estatuto ontológico de los indios (de lo No-europeo), desde la lógica de su falta de humanidad por medio de la cultura, esto es, son considerados humanos, en la medida que creados por Dios, pero inhumanos, en razón a sus hábitos y formas culturales (inmadurez culpable ontológica dirá Kant más tarde). Se parte de la superioridad de la propia cultura para encontrar lo ya considerado inicialmente: la inferioridad cultura de los demás pueblos. Queda justificada entonces la barbarie “civilizadora” de Europa frente a los pueblos latinoamericanos originarios.

Diametralmente opuesto a J. G. de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, crítica la pretendida superior etnicidad y eticidad europea, en tres pasos:

1. Refutando la pretendida superioridad de la cultura europea y con la cual sustenta la contraria barbarie de las otras culturas latinoamericanas. Para ello, se encarga de mostrar la irracionalidad de los procesos de racionalización y evangelización occidentales, a la par que deja claro la riqueza cultural del indio. Entender como verdadero, dice B. de las Casas, lo que el Otro nos dice. Eso es reconocer al Otro como Otro, como un horizonte de responsabilidad.
2. Crítica la pretensión de universalidad para el indígena, a la vez que se otorga validez única de universalización para la cultura occidental Europea. Ello, lo hace manifestando las contradicciones

internar en el argumento evangelizador, en el que se presenta al indio como creación divina pero a la vez que como su negación absoluta. Reconocer que el otro es universal porque Dis-tinto, porque absolutamente Otro.

3. Refuta rotundamente la falsedad de que la última causa posible de la violencia sería salvar a las víctimas de los sacrificios humanos por ser contrario al derecho natural. Para B. de las Casa es necesario que el otro sea Libre, entenderlo en sus lógicas propias particulares como pueblo, pues la sede del poder no reside en el rey, sino en el pueblo, por ello, es irse contra la ley natural el acto irracional de imponer la violencia y la barbarie al indio.

En 1550 inicio entonces le primer debate de la modernidad en el que se enfrentan estos dos discursos contrapuestos: el uno encubridor de la irracionalidad del mito moderno; el otro *des-cubridor*, liberador y analógico. Hoy, atrevernos a pensar como filósofos latinoamericanos, significa recuperar las bases críticas del ese antidiscurso filosófico de la modernidad, lanzándonos en una interpretación situada de nuestra realidad mundial como latinoamericanos.

Lo dicho anteriormente nos abre el horizonte de los problemas de la filosofía latinoamericana más allá del aspecto de la modernidad, el eurocentrismo y la colonialidad. Uno de esos problemas fundamentales es el *indigenismo* y, junto con él, el problema por la *integración* y la *autonomía* de los pueblos indígenas y demás pueblos latinoamericanos.

La idea de indigenismo es entendida por lo general desde el sentido y consciencia común, como la apelación positiva de los valores, prácticas y símbolos de las culturas indígenas. Ahora, esta categoría, debemos entenderla, como bien lo refiere Hector Diaz- Polano en un pequeño ensayo dedicado al tema, como una categoría *teórica socio-política*, en donde el indigenismo es entendido como una política de Estado en defensa de la vida indígena, sin real participación de las comunidades indígenas en esos procesos. El problema de América latina desde sus orígenes ha sido un problema étnico, relacionado con su *ethos*, en la medida que con la configuración del sistema mundo eurocéntrico colonial se configura la negación de la autonomía de desarrollo de tal eticidad. Entonces el indigenismo, lejos de permitir un desarrollo de esa autonomía, ha permitido la configuración de estrategias de gobiernos anti-democráticos. El carácter *teórica socio-político* del indigenismo se manifiesta en que deja por fuera de la verdadera óptica del problema, siendo realmente parte del mismo.

Surgen entonces dos posiciones desde la óptica de Hector Diaz- Polano, aquella vinculada a los *etnopolulismos* y aquella vinculada con los verdaderos y reales procesos emancipatorios de los pueblos víctimas de los procesos de colonización y exterminio de la razón occidental. El primero se sustenta en un *indigenismo etnicista* pone énfasis en la diversidad cultural y social en contraposición a la idea de nación (que hasta el momento había sido la característica de los discursos de identidad cultural), pero manteniendo con ello el rechazo a las demás formas de cultura nacional (mestiza) como una forma de cultura occidental; mantiene también una idea de esencia indígena primigenia, configurando una especie de etnocentrismo invertido. El indigenismo mantiene entonces una

doble cualidad: por una parte son inorgánicos y por otra, son homogeneizadores no analógicos.

Los discursos más críticos, con ello decimos, analógicos, son aquellos vinculados a los proyecto *étnico-nacional*, posicionados, según Hector Diaz- Polano, desde los años 80's. Estos discursos y prácticas defienden la construcción de proyectos autónomos y de integración entre los diferentes pueblos latinoamericanos, negando los indigenismos y, configurando con ello, verdaderos proyectos democráticos de sociedad. Se plantean desde una lectura crítica del proyecto de modernidad, pues encuentran dos tipos de desigualdades: la *sociocultural* y la *socio-económica*, como dos caras de una misma contradicción histórico-social. Si bien ambas dimensiones mantienen lógicas y procesos propios, se presentan de manera simultánea y, la lucha se realiza desde los dos frentes, el socio cultural y el socioeconómico, desde el indio y desde el no-indio (el mestizo) planteando con ello, el problema de la construcción del *sujeto de la revolución* (El proletariado, el indio, el negro, la mujer, el gay?). La autonomía y la autodeterminación son entendidos por Hector Diaz- Polano, como el proceso por medio del cual los pueblos oprimidos, sean estos indígenas o no, configuran un a construcción de una sociedad justa en relación a los procesos de igualdad socioeconómica y sociocultural. Así, no se puede interpretar la realidad indígena sin considerar la realidad nacional, así como no se puede considerar la realidad nacional, sin considerar la realidad indígena. Los principios de autonomía se centran en relación a la:

- a). unidad nacional
- b) igualdad cultural y económica

- c) igualdad de los grupos sociales, solidaridad y fraternidad
- d) empoderamiento, potenciando el fundamento de lo político

Tenemos que aclarar que esta crítica a los indigenismos no nos imposibilita para rescatar la matriz de pensamiento filosófico indígena; todo lo contrario, nos abre vías para su recuperación crítica y situada en el horizonte histórico actual. Si pensamos por ejemplo en la filosofía guaraní, vemos que este se configura como un sistema de pensamiento que nunca fue rescatado por los pensadores paraguayos, como lo reseña Bartolomé Melià. Es necesario por ejemplo hoy, rescatar esta matriz de pensamiento al margen de caer en cualquier indigenismo.

La forma de vida del indígena guaraní, se extendió por el territorio que va desde Paraguay, noreste de Argentina hasta el suroeste del Brasil (rio grande do sul, Santa Catarina, Paranáy Mato Grosso do Sur), siendo sociedades fundamentalmente agrarias que ponían en práctica técnicas y procesos de redistribución de los medios de producción, logrando configurar una especie de *comunismo anárquico*, en la medida que eran una sociedad contra el Estado, teniendo una formación más ecológico-cultural que imperial, como lo reseña Bartolomé Melià. Para ellos la *palabra lo es todo*, siendo esta el propio guaraní hecho carne; así, la palabra dicha mitológicamente, nos dice Bartolomé Melià, es lo cotidiano mismo, su religión, siendo la palabra el hombre de pie. La filosofía Guaraní es una muestra de cómo el pensamiento indígena, lejos de ser etnocentrista, como imponen los indigenismos, es *analógico*, revela la

búsqueda de hacer a parecer la *alteridad* por medio de la palabra.

Lo dicho hasta el momento, nos abre el camino para intentar formular un *camino para la construcción de la utopía factible*. De la mano del profesor Carlos Fernando Bauer en su seminario y con la lectura de su texto “*Analectica...*” hemos logrado comprender un poco el proceso destructivo-deconstructivo que debe realizar quien tarta de pensar como filósofo latinoamericano, como lo hace Enrique Dussel.

Estamos hablando de atreverse a pensar no solamente problemas complejos, sino también y en la misma medida, problemas difíciles. Lo difícil, guarda en relación a lo complejo, la necesidad de perspectivas transdisciplinares, pero va más allá de este, en la medida que presenta el ocultamiento de las lógicas más internas de los fenómenos, situaciones y procesos considerados en los problemas tratados. Lo complejo abre hacia la constelación de dimensiones posibles del problema, lo difícil, enuncia la necesidad de su *re-formulación* para generar una síntesis de lo complejo.

Como decíamos al inicio, el *ego conquiro*, el yo conquisto, que dominó y negó lo Otro para afirmarse, precede al *ego cogito*, al yo pienso cognoscitivo filosófico y racional, configurando su estructura interna y sus lógicas de aprensión del mundo. La ontología del sujeto, la revolución copernicana, no es sino una hipostasis de lo subjetivo en búsqueda de la aniquilación de *lo no-identico* al sujeto. La modernidad *Totaliza* al sujeto posicionándolo como nuevo Dios sobre la naturaleza. *Todo* es lo *Uno*, porque el uno es Europa y Todo son los pueblos originarios latinoamericanos que deben ser ocultados, negados y

subsumidos a una lógica de exterminio y de barbarie. La modernidad necesita operar como una ontologización de la subjetividad como totalidad, para de ese manera encarar la conquista de los entes (lo Otro).

El concepto de sujeto, que desde siempre se ha caracterizado por su matriz epistemológica, guarda dentro de sí el proceso de dominio y de configuración de un mito: La modernidad Eurocéntrica. El Ser, el saber cómo totalidad absoluta, enmarcaba el tránsito del *desarrollo* de la consciencia individual y social (del pueblo), dentro de una línea en la que el fin último era imitar el desarrollo occidental. El yo conozco (Ich Danke) desde Descartes hasta Hegel, pasando por Kant y Fichte, revela una supervaloración de los elementos racionales conceptuales por sobre los sensitivos y emotivos, llevando a una subsunción del sujeto carnal real por el ideal. Lo real no ya la experiencia viva del sujeto, lo real son las operaciones lógicas que este realiza para su propio engaño.

Descartes había postulado el carácter ontológico del sujeto cognoscente cuando afirmó que para que la realidad concreta existiese clara y distintamente, era necesario antes instituir una racionalidad abstracta que la viniese hacer aparecer y contuviera en últimas su verdad; en el pensamiento cartesiano la *Res cogitans* siempre es superior a la *res extensa*. I. Kant y su proyecto crítico, hará lo suyo, afirmando la superioridad de un *sujeto formal abstracto trascendental* como la condición de posibilidad de todas mis experiencias y con ellas del mundo como objetividad. El *sujeto* en su relación con el *objeto*, lo domina, lo devora para aniquilar cualquier indicio de real existencia concreta. Ahora es Hegel quien corona este proceso de ontologización del sujeto centrismo. Para Hegel la

reconciliación entre sujeto y objeto, se realiza por una expansión, ampliación del sujeto en la figura de un espíritu universal, que deviene en el tiempo y que deja tras de sí la marca de la construcción de la realidad natural e histórica. Lo Otro, aparece como algo aniquilado al lado de la autonomización de un sujeto colectivo abstraído de su propia realidad material.

Cuando más se reivindica y resalta la superioridad del sujeto, nunca más este estuvo más reprimido y subsumido a su propia aniquilación. La construcción de ese sujeto abstracto totalizado por la modernidad y sus representantes filosóficos, se encargó de enajenar, extrañar y cosificar la realidad corporal carnal viva de la experiencia de los sujetos. Lo abstracto reemplaza lo concreto; la *adecuación* aniquila lo diferente y distinto para asimilarlo a la *identidad*; el *trabajo vivo* se convierte en trabajo abstracto, que solo muerto produce el desenvolvimiento del capital.

Pero la modernidad lleva dentro de sí su propia negación. Nosotros hijos de América Latina y producto de esa destrucción y barbarie, estamos destinados a consolidar lo absolutamente Otro como auténtico principio filosófico frente a la supremacía del sujeto. Se trata de la construcción de una *metafísica de la Alteridad*; como diría Dussel, una ética instituida como filosofía primera que establezca un horizonte *trascendental trans-ontológico*. Lo trascendental siempre ha sido para la filosofía aquello que está más allá de la experiencia de la conciencia; para la Ontología tradicional sería el Ser. Nosotros, siguiendo a Dussel, decimos que la trascendencia es el Otro, que nos desborda y supera en todas sus líneas por su libertad. El Otro y su libertad instituyen una *trascendencia ética*,

un universo no solamente ontológico, sino *trans-ontológico*, ya que se trata de lo infinito como pura exterioridad que nos supera.

No se trata entonces de un pensamiento que se piensa así mismo en su pensar el objeto; por el contrario, en lugar de absorber a lo Otro *no-identico* en la *identidad*, se establece un ámbito de lo *dis-tinto*, de lo alternativo. Estamos hablando que atreverse a pensar como latinoamericano es encarar un *desvelamiento (alethein)* de lo Otro de la alteridad oprimida y víctima, responsabilizándose por él. El Otro como Otro, como absolutamente libre, es nuestro punto de partida como filósofos latinoamericanos, si pretendemos, claro está, atrevernos a pensar como tales.

Comprender al otro significa adentrarse en su experiencia vivida, en su mundo de la vida cotidiano. Pero el Otro es un *resto* incomprensible, algo que no podemos descifrar y enclaustrar en el universo de lo *mismo*, si lo queremos absolutamente como Otro, esto es, libre. La perspectiva latinoamericana queda definida éticamente, pues negando al ego (sujeto) y al Sistema (Totalización egótica), se recupera la palabra como revelación de la alteridad. Acá el ente no es el Ser, sino *análogo*, es decir, diverso, lo que lo convierte no en idéntico, sino en *dis-tinto*.

Lo que Dussel entiende por *Voz Ética* es una filosofía del oído (ético-biológico-cultural) que escucha y reconoce al Otro en su hablar. La revelación del Otro como exterioridad única, como indeterminada e indescifrable experiencia singular propia, la comunicación se establece como *ana-logía*. Las semejanzas, de experiencia, de símbolos y de culturas e historias, es lo que

posibilita escuchar la voz del otro, que es una *Voz Ética* ya que se trata de ubicarse más allá de la totalidad unívoca del Yo mismo. El Otro comunica la posibilidad de lo real; expresa la posibilidad de mi libertad con su libertad. El concepto de *Voz Ética* revela la posibilidad de la construcción de una razón hermenéutica, de una racionalidad que aumente las semejanzas, una posibilidad para la construcción de una realidad más humana.

El pensamiento *analéctico* abre el pensamiento hacia la alteridad oprimida, como aquella exterioridad viva que es preciso escuchar y liberar. La construcción de una filosofía de los pueblos pobres justifica la centralidad de la idea de un *ethos vivo*, de un Otro no como resto entre el Yo y el Tú, sino como una unidad entre el *Nosotros* y el *Vosotros*. Se trata de una *Ética* como ana-logía, en donde el punto de partida es el Otro oprimido que construye una ética mundial. El *Ethos* es el carácter y costumbre cultural de un pueblo, su núcleo *ético-mítico* que manifiesta su singularidad cultural. La *Voz Ética* se articula a la idea de *ethos*, pues la palabra que se escucha son las de los pueblos ocultados, oprimidos y aniquilados por la modernidad eurocéntrica.

Referências:

Bauer, Carlos, F. (2008). *Analectica de Enrique Dussel: un Método para la Construcción de una Utopía Factible o Intitución Futura para el Tercer Milenio*. Universidad Nacional de Córdoba.

Dussel, E. (2009). *El Primer Debate Filosófico De la Modernidad*. En: El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del caribe y "latino" 1300-2000. Dussel, et al. Siglo XXI Editores. Mexico

_____. (1995) *Eurocéntrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt)*. Recuperado 20/01/2017
http://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/243.1993.pdf.

_____. (1994). *1492 El Encubrimiento del Otro: "Hacia el Origen del Mito de la Modernidad"*. Plurar Editores. La Paz.

Diaz Polano, H. (2009). *El Indigenismo: De la Integración a la Autonomía*. En: El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del caribe y "latino" 1300-2000. Dussel, et al. Siglo XXI Editores. Mexico.

Meliá, B. (2009). *La Filosofía Guaraní*. En: El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del caribe y "latino" 1300-2000. Dussel, et al. Siglo XXI Editores. Mexico.

POR FILOSOFIAS INSURGENTES¹⁶

Hugo Allan Matos

Filosofia x Movimento social: paradoxo?

Faria sentido iniciar este texto a partir da questão que indaga o que seja filosofia. Sentido maior para quem participou deste congresso no Kilombo Tenondé, experiência marcante e transformadora. A princípio um possível choque entre a cultura acadêmica eurocêntrica da filosofia e o movimento social-popular ali representado e num espaço gerido a partir da permangola – junção de permacultura com capoeira de Angola – poderiam configurar o caldeirão de uma contradição talvez indissolúta, de um paradoxo da oposição de dois mundos contrapostos e não confundíveis.

¹⁶ Texto pensado no contexto do V Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação, Encontro Internacional de Filosofia Africana, com o tema: Movimentos sociais populares e libertação, nos dias 19 a 21 de setembro de 2017, no Kilombo Tenondé, povoado de Bonfim, Bahia. Tive a honra de apresentar uma fala junto a amiga e filósofa querida Suze Piza e junto ao também amigo e filósofo Daniel Pansarelli, contudo que nada responde pelo conteúdo deste texto.

Talvez na impercepção de algumas pessoas presentes e para quem a princípio tenha visto fotos e/ou sabido do evento tenha sido isso que ocorreu. Ou pode ser que o que passarei aqui a relatar seja apenas minha percepção intelectualizada e racionalizada desde outras experiências, inclusive textuais, quais junto aqui para pensar esta importante questão: qual filosofia temos feito e qual filosofia queremos fazer?

Aqui trarei a síntese de outras duas experiências textuais (não publicadas, oficialmente), justamente para mostrar o exercício filosófico frequente, que como no desempenho do jogo de capoeira, o esforço em aperfeiçoar-se, o exercício, o ritmo e o corpo devem estar em constante labor, qual é também atividade necessária para a consolidação de práxis de libertação. O exercício filosófico nos exige labor outro que a atuação direta nos movimentos sociais, na capoeira, inegável. Contudo, são possíveis filosofares que contribuam na construção, inovação, aperfeiçoamento...da atuação nestes movimentos? Minha posição é a de que se a filosofia não permite que quem com ela tome contato seja de alguma forma afetado, esta filosofia está alienada, desprovida de seu ser filosófico. Se faço filosofia é para afetar às pessoas. E este afeto, como qualquer afeto, visa a partir da afeição provocada, transformar a mim mesmo e às pessoas. E esta transformação segue um critério material de toda ética que é a produção, reprodução e melhora da vida em liberdade de cada pessoa e de todas.

Impossível aqui não comentar a tese de Marx sobre Feuerbach, qual frequentemente é mal interpretada como se Marx dissesse que não importara que a filosofia continuasse interpretando o mundo, mas passasse a transformá-lo. Não é função da filosofia transformar o mundo. Marx bem o sabia,

tanto que a escrita de suas obras filosóficas o levara à exaustão, por diversos problemas de saúde, o de ficar muito tempo sentado escrevendo lhe rendera diversos furúnculos, por exemplo, quais eram motivos de frequentes reclamações em suas cartas e para amigos. A questão é sabendo da importância da filosofia, enquanto filosofia, ou seja, em seu papel de problematização, tematização, caracterização e interpretação do mundo, dentre outras possibilidades, apropriando-se de seu inegável caráter teórico, quais as possibilidades de a filosofia auxiliar na transformação do mundo, na práxis?

Assumir a filosofia enquanto instrumento teórico fundamental para uma boa práxis não é, de forma alguma, menosprezar a prática, tampouco negar a importância desta na transformação do mundo. Essa distinção pejorativa de um dos aspectos da práxis -teoria + prática - interessaria a quem? A qual tipo de práxis? A meu ver, apenas ideologias cegas e posições ingênuas poderiam almejar uma prática de transformação sem teorias que possam auxiliar a traçar ações táticas e estratégicas na transformação da realidade.

Quais seriam algumas características de uma concepção filosófica que esteja a serviço da transformação das pessoas e da realidade? As filosofias de libertação, desde a década de 1940 colaborando com todo um movimento anterior de “libertação mental” que ocorreu em nosso continente no séc. XIX, mais notadamente e não por acaso desde 1960, quando aparecem já caracterizadas contra as ditaduras militares, vêm tratando desta temática recorrente. O próprio termo libertação, caracteriza uma retomada do aspecto libertador do fazer filosófico – que é explícito antes da filosofia eurocêntrica - , contra as imposições culturais que visam impedir a liberdade aos povos latino-

americanos, africanos e asiáticos, como a povos periféricos dentro da própria Europa. Com isso, quero retomar que a necessária adjetivação visa lembrar-nos sempre que quem está nesse campo de produção filosófica não participa, geralmente, de privilégios garantidos a certos pretensos filósofos ou profissões de filosofia que só fizeram nestes pouco mais de 300 anos da presença da filosofia na América, perpetuar mecanismos e dispositivos ideológicos de domínio e de perpetuação da ignorância e das culturas subalternas que ora nos assolam e se apresentam como hegemônicas no atual estado social em que nos encontramos. Assim, urge a necessidade de valorizarmos e reconhecermos não só à filosofia da libertação, às filosofias africanas e às filosofias interculturais e descoloniais que já pelo menos há 6 anos congregam neste importante evento que é o Congresso Brasileiro de FdL. Mas chega o momento de compormos, dialogarmos, reconhecermos e valorizarmos tantos outros movimentos teóricos quais reconhecem a necessidade de um maior empoderamento cultural e de um envolvimento e responsabilização histórico-social com a Educação e Cultura de nosso país. Elementar, mas necessário dizer, que a falta de valorização desses aspectos, vale repetir, de empoderamento cultural e educação qualitativa das massas, em muito colaborou com o atual momento de ode à ignorância e real possibilidade de totalitarismos e fascismos se apropriarem de nosso sistema educativo e de nossa cultura, sem resistência à altura. Portanto, reconhecer a importância da Universidade, do sistema de educação, além de iniciativas de educação e empoderamento cultural fora dos espaços formais se faz luta legítima e urgente para qualquer movimento social e popular. Algumas questões que ficam, são: qual o sistema educacional que queremos? Qual modelo de universidade, de educação e cultura? Estas questões estão umbilicalmente ligadas a outras maiores, quais sejam: qual

o projeto de país defendemos? Qual modelo de Estado? Podemos abrir mãos da democracia – mesmo essa frágil que conquistamos?

Diante destas questões, me restrinjo a tentar responder apenas uma delas: quais algumas características de uma filosofia que possa colaborar com a transformação social, uma filosofia que insurja desta realidade que aí está e a partir de todas as contradições às quais está submetida, possa pensar a realidade e ao mesmo tempo, instrumentalizar para transformá-la?

A filosofia como pedagógica

Desde 2003, quando começo a estudar Enrique Dussel, me chamou à atenção seu conceito de pedagógica. Comecei a estudar e a produzir reflexões textuais sobre a temática¹⁷ mas é só em 2010 que estas reflexões tomam um corpo maior quando Daniel Pansarelli e eu escrevemos “Filosofia como pedagógica”¹⁸ que foi possível apropriar-me deste conceito numa compreensão de que a própria filosofia é pedagógica. Dizer isso significa dizer que qualquer fazer filosófico, que se pressupõe seja busca pela sabedoria e disponibilização do resultado desta busca a outras pessoas, já na própria busca pelo

¹⁷ Você tem acesso a eles aqui:

https://www.researchgate.net/profile/Hugo_Allan_Matos, inclui neste corpo minha dissertação de mestrado em educação, na qual penso exatamente o conceito de pedagógica como uma possibilidade educativa para além da opressão da corporalidade a partir do Rap como cultura popular revolucionária.

¹⁸ Acesso aqui:

<http://periodicos.unb.br/ojs248/index.php/resafe/article/view/5317/0>

saber e mais ainda na disponibilização desse saber, há uma dimensão pedagógica, de relação de construção de conhecimento inerente ao fazer filosófico. Permita-me aqui, partilhar alguns resultados recentes nos quais continuo estas reflexões anteriores.

Nosso ponto de partida teórico é bem posterior à obra “La Pedagógica Latinoamericana”. O problema filosófico mais recente que retroalimentou esta discussão sobre a pedagógica é o problema central da “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión”. Permita-me contextualizá-lo:

...Llegamos así al momento crucial de la Ética de la Liberación, donde reactualizamos, después de la caída del muro de Berlín en 1989, debates antiguos (sostenidos ya por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariategui, y tantos otros), para situar desde esta meta-ética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica y táctica, donde se mostrara la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, del «género», étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo xx. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos frentes de liberación», que esta Ética de la Liberación fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando estas son «imposibles». (DUSSEL, 1998, p. 13)

A ética da libertação aponta caminhos para ação factível, no agora. Aponta princípios critérios e princípios éticos, para o exercício da práxis de libertação. Esta práxis de libertação, é o que me interessa aqui, neste texto. Trarei para a realidade concreta alguns princípios apontados pela Ética da libertação, apontando caminhos neste campo da realidade concreta.

Esta tarefa, contudo, exigiu uma fundamentação anterior à esta (meta)ética, que foi justamente uma fundamentação que me permitiu responder às perguntas: por onde começar e como caminhar? Ou seja, precisei de vislumbrar na concretude, caminhos. E já um tempo depois, descobri que a filosofia deve ser pedagógica e para isso, precisa:

...da postura do filósofo, que, por um lado, precisa *empunhar e superar* a filosofia europeia (1986, p. 176), de modo a se apropriar desta tradição filosófica, trazendo-a e fazendo-a presente na construção de um pensamento crítico e pertinente ao nosso continente. Por outro lado, esse mesmo filósofo latino-americano, para ser “futuro mestre, deve começar por ser o discípulo atual de seu futuro discípulo. Disso depende tudo” (p.194). Precisa começar a prática filosófica propriamente dita – não só o estudar e o conhecer filosofia, mas a produção filosófica própria, autoral – por meio da compreensão da realidade em que está inserido. Assim, poderá fazer o adequado uso da tradição, poderá *fazer filosofia*. (PANSARELLI e MATOS, p.41)

Esta possibilidade de fazer filosofia, me deu uma dimensão muito diferente da que milhares de estudantes de filosofia, ainda hoje, em meu país, têm. Pois a grande maioria

começa a estudar filosofia para aprender filosofia. E graduam-se, fazem mestrado e doutorado em filosofia, aprendendo filosofia. E em todo esse trajeto, que dura cerca de 9 anos de estudos, nunca cogitaram a hipótese de fazer filosofia, e ninguém, nenhum de seus professores e professoras dizem para eles, que é possível fazer filosofia, pois a maioria deles também não acreditam nessa possibilidade. Apenas conhecem e reproduzem, professam filosofias. Não a fazem. A diferença fundamental, me parece óbvia, mas sem ser muito redundante, é que para fazer filosofia é necessário apropriar-se da história da filosofia a partir de seu tempo e lugar e pensar sua e a partir de sua realidade. Isso parece natural, mas existe toda uma estrutura que nos mostra o contrário.

Mas o que é a pedagógica? O conceito é muito simples de ser entendido. Pedagógica é a parte da filosofia que estuda as relações assimétricas de construção de conhecimento. Ou seja, a filosofia que estuda a relação entre mãe e filho, médico e paciente, professor e aluno, Estado e cidadão... E por que é importante estudar esta relação? Justamente, porque como Dussel nos diz, na introdução da ética da libertação:

De pronto, la consensualidad de la razon discursiva, que no podía «aplicar» su norma basica porque los participantes afectados siempre empirica e inevitable mente esran en asimetria, puede en cambio ahora «aplicarse» gracias a la intersubjetividad simetrica de las victimas en comunidad solidaria entre ellas mismas (DUSSEL, 1998, p. 13)

Dussel narra aqui que há uma passagem da não possibilidade do consenso porque as vítimas estavam em condição assimétrica discursiva, para uma *intersubjetividade*

simétrica das vítimas em comunidade solidária entre elas. Como há esta passagem? Ela se inicia por uma demarcação do início da reflexão ética: a vítima. O ponto de partida é a vítima. Este é um princípio, no sentido estrito, metafísico. Mas o que ocorreu que permitiu que as vítimas saíssem de uma situação em que não podiam, no sentido de não ter as condições de possibilidade para, participarem da “comunidade discursiva”, para usar um termo popperiano, para tal intersubjetividade simétrica? Lemos em DUSSEL, 1998, p. 411:

Si Rousseau mostro en el Emilio el prototipo de educacion burguesa revolucionaria -solipsista, de un huermano sin familia ni comunidad, metodicamente sin tradicion cultural medieval o de la nobleza monarquica, dentro del paradigma de la conciencia y bajo la orientacion solipsista de un preceptor-, un Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo xx, nos muestra en cambio una comunidad intersubjetiva, de las víctimas de los Emilios en el poder, que alcanza validez crítica dialogicamente, antihegemonica, organizando la emergencia de sujetos históricos (< movimientos sociales de los mas diversos tipos) que luchan por el re-conocimiento de sus nuevos derechos y por la realizacion re-sponsable de nuevas estructuras institucionales de tipo culturales, economicas, politicas, pulsionales, etc. Se trata, entonces, de todo el problema del surgimiento de la «conciencia etico-critica» (monologica y comunitaria, con un SuperYo re-sponsable y creador) como «toma de conciencia» progresiva (la concientiza(-ao), negativamente, acerca de lo que causa la «negacion originaria» como momento estructural del sistema de eticidad (sea el que fuere) que causa las víctimas, que ahora inician ell as mismas el ejercicio de la razon crítico-discursiva; y, positivamente, in el discerniendo desde la imaginacion creadora (liberadora)

alternativas utopico-factibles (posibles) de transformacion, sistemas futuros en los que las víctimas puedan vivir.

Portanto, uma comunidade intersubjetiva das vítimas alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência dos sujeitos históricos... se trata do problema da consciência ético-crítica... De forma mais atual, Dussel vai abordar como ocorre na política, este processo nos movimentos sociais, a configuração das reivindicações particulares e as hegemônicas, etc. Esta reflexão está em sua obra “20 Teses de Política”, qual não vamos adentrar neste texto.

A pergunta ainda não foi respondida integralmente. As vítimas tomaram consciência ético crítica e se organizaram em comunidade intersubjetiva consensual. Mas como ocorreu esta tomada de consciência, de forma dialógica? O que ocorre e Dussel bem percebe na pedagogia do Oprimido de Freire, é que o filósofo brasileiro diferenciou-se de todos os outros pedagogos por uma descoberta genial: “...es imposible la educación sin que el educando se eduque a si mismo en el proceso mismo de liberación” (Ibid. p. 430). Aqui está a chave da passagem da vítima oprimida...para a comunidade intersubjetiva que tomou consciência ético-crítica. Esta passagem é o objetivo da pedagógica dusseliana (e freireana). Por isso que Dussel diz que ela é a passagem entre o âmbito da Erótica à Política. Esta pedagógica vai dando as condições de possibilidade de a pessoa sentir-se pertencente à sua comunidade e sair da abstração metafísica que é a noção de *indivíduo*, na qual o modo de produção capitalista e todas as relações de produção decorrentes dele estão fundamentadas. Portanto, a passagem do indivíduo

para a concretude da *comunidade* é o primeiro passo concreto no qual uma pedagógica da libertação pode trabalhar.

Em termos concretos, em qual espaço isso pode ocorrer? Dado que geralmente a família é a principal instituição que reproduz a ideologia da classe dominante do Estado. A escola, enquanto educação formal é o espaço democrático de luta das ideias, por excelência. Mas como Paulo Freire bem nos alertou, não sejamos ingênuos. Pois a classe dominante do Estado fará de tudo para que este espaço seja mais uma instituição reprodutora de sua ideologia, nisso está consonante com o que nos diz um Althusser em “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado” ou Bordieu e Passaron em “A Reprodução”. Mas é em Paulo Freire que podemos compreender minuciosamente os mecanismos da relação dialética opressor-oprimido, compreensão a partir da qual, podemos vislumbrar caminhos de libertação.

Se é a escola um espaço privilegiado para o conflito de ideias, o ensino de Filosofia e de sociologia, tornam-se estratégicos neste conflito.

A centralidade do Ensino de Filosofia como lugar da filosofia

Neste sentido, partindo da realidade de dominação cultural, sobretudo eurocêntrica, em nossas culturas latino-americanas não há as condições de possibilidade de uma “cultura filosófica”, ou uma cultura de busca do conhecimento.

Há uma reprodução e perpetuação dos valores hegemônicos da classe social que está no poder do Estado, a burguesia.

A obrigatoriedade do ensino de filosofia e de sociologia na escola pública é um valor fundamental para qualquer sociedade democrática. No Brasil, por exemplo, isso é uma grande discussão, mas nas escolas privadas de qualidade, onde estudam a burguesia e a *classe média burocrática* - com este termo me remeto à classe média que cuida dos negócios da burguesia, que vivem do trabalho, mas do trabalho burocrático - é quase um dogma, desde a infância as crianças têm aulas de filosofia. Neste sentido, a filosofia passa a ser um problema apenas para a classe trabalhadora. Então, assegurar a obrigatoriedade do ensino de filosofia e de sociologia é uma tática indispensável para o fazer filosófico de libertação. Mas como isso é possível?

A necessidade da Organização dos professores de filosofia

Só é possível a conquista desse direito democrático, se professores de filosofia (e sociologia) estiverem organizados. Percebemos aqui, uma não separação entre pedagógica e política. A criação de fóruns, observatórios, associações, movimentos filosóficos... é essencial para tal feito. E para esta efetivação, precisamos tratar duas questões pedagógicas concretas. A primeira: professores de filosofia precisam já ter atingido um nível mínimo de consciência intersubjetiva ético-crítica, do qual nos fala Paulo Freire, para querer fazer da filosofia uma causa democrática e efetivar estas organizações. A segunda questão, não menos importante: é só no movimento

para isso, que adquirirão essa consciência, dado que na formação de professores de filosofia, licenciatura, isso não é, em geral, trabalhado.

Cuidado! Este é apenas um falso paradoxo! É absolutamente concebível que esta relação pedagógica se dê dessa forma. A partir da leitura de Paulo Freire e da Pedagogia de Dussel, isso nos fica claro. Precisamos considerar o colonialismo cultural ao qual estamos submetidos, sempre. Portanto de forma *analética* – da qual trataremos em seguida – as organizações de professores de filosofia vão dando as condições de possibilidade para que professores possam ir conscientizando-se em comunidades filosóficas.

Ensinar filosofia? Serviço de Libertação

Um conceito de Dussel, advindo dos estudos que faz da cultura semita e que aqui é essencial entender é o *serviço de libertação*. Este serviço, como dirá Lévinas, em “Totalidade e Infinito”, não é um serviço econômico apenas. Não é a busca de satisfação de uma necessidade material – no sentido amplo, simbólico também -, como geralmente fazem os movimentos sociais. Não é uma luta por mais democracia, por ingresso à universidade, para preparar para o mundo do trabalho ou para a vida, como costumam postular os documentos oficiais sobre educação. É um servir ao Outro. Neste sentido, que Freire, Lévinas e Dussel convergem. É um dar-se pelo desconhecido, pelo infinito, para além da totalidade. É um pegar na mão (pedagogo) e apontar caminhos quais não conhecemos, não podemos ver, que serão trilhados de forma autônoma pelo

Outro. Não se trata de doutrinar, nem para um modelo específico de democracia. Não é uma relação ideológica, no sentido de partir de ideais preestabelecidos e fazer com que o educando os apreenda, como nos alerta Adorno, em sua obra “Educação e Emancipação”, mas é um apontar para o horizonte, criando assim, junto ao outro, condições de possibilidades para que ele caminhe por si. Neste sentido, não ensinamos filosofia, construímos junto aos estudantes, as condições de possibilidades necessárias para que ele/ela filósofe. Isso é Filosofia como pedagógica!

Currículo oficial e a filosofia da libertação

Novamente é preciso alertar que não é tão simples. O currículo é também, disputa de poder. O conteúdo trabalhado faz toda a diferença. Portanto, não é só a luta pela obrigatoriedade de filosofia em todos os níveis de educação, sobretudo na educação básica. Mas é a luta, de forma pedagógica de libertação, por um tipo de filosofia. Novamente, nos vemos frente a um falso paradoxo. Se esta luta não pode ser ideológica, no sentido de defender ideais, como dizemos agora que precisamos defender um tipo de filosofia?

Novamente, é preciso que estejamos com os pés no chão. Na concretude. Em nosso continente, a filosofia institucionalizou-se, hegemonicamente, como *ideologia de dominação*. A filosofia que temos na cultura burguesa é uma ideologia burguesa, que defende valores burgueses, portanto, de opressão às classes trabalhadoras. Mas, a filosofia já foi diferente? Pois quando leio os “atenienses” da “filosofia

clássica” vejo Platão e Aristóteles defendendo modelos e valores muito específicos de uma sociedade ideal, cada um a seu modelo, aristocratas, escravagistas, etc.

Pois é! Falar de libertação é romper com a filosofia enquanto ideologia de dominação. Neste sentido, que a filosofia como pedagógica é fundamental em qualquer época. Pois, os conteúdos trabalhados serão escolhidos a partir de necessidades, saberes, historicidade... locais, onde são educandos que dirão o que precisam aprender. E aqui há uma dificuldade de compreensão recorrente, para compreender o que quer dizer que educandos dirão o que querem aprender. Pois logo vem a questão: mas como estão dominados, colonizados ou alienados culturalmente, não sabem o que querem e precisam aprender. Esta questão é, também, de fundamento. O filósofo, a filósofa, devem estar na comum unidade, pertencer à comunidade, sofrer junto à comunidade, para ter a sensibilidade suficiente de saber junto à comunidade, descobrir o que precisa ser aprendido, analeticamente. Aqui Paulo Freire nos ensina a resistência necessária à educação bancária. É preciso negar uma educação que se pautem em conteúdos e defender uma educação que seja fundada na relação de construção de conhecimento. Este é um ponto fundamental da pedagogia do oprimido e portanto, da Pedagógica de Dussel.

Desta forma, há a necessidade de um currículo oficial, ou parâmetros curriculares, que assegurem minimamente uma unidade identitária à educação, impedindo que localmente os conteúdos sejam utilizados para fins específicos de instituições (políticas, religiosas, econômicas...) e que tenham uma abertura e possuam a autonomia necessária às unidades

escolares que dentro dessas normativas áteras de conteúdo, possam ser trabalhados também conteúdos locais.

A/O Filósofo/a e a Polis

Um dos papeis do filósofo, da filósofa na polis, portanto é garantir o que Dussel (1998, p. 121) chama de *instituições crítico-libertadoras* de Paulo Freire. Aqui teríamos um universo conceitual a explorar, mas é preciso lembrar que estamos apenas apontando os temas que serão ou estão sendo desenvolvidos posteriormente.

Em um seminário de filosofia na Universidade do Atlântico e em um livro que celebrou a comemoração dos 80 anos de Enrique Dussel, trabalhei o tema: *Filosofia como práxis e serviço de libertação*. Esta temática trabalhei a partir de Zea (1952) e busquei mostrar como Zea e Dussel defendem que o filósofo deva ser comprometido com sua época e lugar:

Por conta disso, Zea afirma Sócrates como o primeiro e mais patente filósofo comprometido com sua época. Este compromisso, contudo, não é algo interessado, barganhas políticas, tampouco uma obrigação. Trata-se aqui, de um compromisso que todo ser humano deve assumir com sua época. É a convicção de assumir o passado de seu lugar como seu, o presente como sua responsabilidade pelo futuro. O compromisso “é convicção e não cómodo contrato que se cumpre livremente

segundo convenha ou não a determinados interesses. A única liberdade que cabenesta convicção é a de atitude: vergonha ou desvergonha, valentia ou covardia, responsabilidade ou irresponsabilidade” (MATOS, 2015, p.184 cita Zea, 1952, p. 11)

O compromisso que o filósofo, a filósofa, devem ter não é com um partido, com um projeto político, com um modelo ideal de sociedade. Mas, com a luta por libertação, que é sempre, como Dussel nos mostra com detalhes na “Ética da Libertação”, *anti-hegemônica*. Partindo do princípio de que todo o modelo político gerará vítimas, a filosofia deve, justamente, apontar os mecanismos de dominação e refletir sobre as condições de possibilidade de libertação. Em “Escapar de uma caixa?” (MATOS, 2016) mostrei como que a graduação em filosofia no Brasil, institucionalmente, geralmente, está constituída sob pilares colonizados, que servem como opressão pedagógica, configurando uma caixa e obrigando que qualquer pessoa que queira estudar ou trabalhar com a filosofia, a entrar e ficar preso nela. É necessário, portanto, rasgar a caixa e junto às vítimas do sistema atual, no caso, estudantes de filosofia, devemos nos questionar sobre as possibilidades de instituições crítico-libertadoras, que não sejam caixas, mas que apesar de a burocracia necessária para funcionarem como instituição, assumam para si a condição de serviço ao povo, e a tarefa de libertação. Esta é também uma questão interessante para uma política de libertação trabalhar. É possível que as instituições sejam libertadoras? Estou trabalhando isso com um conceito de *comunidade institucional*. Uma comunidade institucional está organizada, regimentada para que seja antes uma comunidade e só depois, instituição. Portanto, as instituições passam a ter uma flexibilidade comunitária, ético-normativa que as permite, apesar de serem instituições, criar mecanismos que visam o

respeito às alteridades, tendo como parâmetro ético normativo de todas as ações o *bem viver* de cada pessoa e de todas as pessoas que de alguma forma participam daquela comunidade. Mas esse é um tema que desdobra da pedagógica e ganha autonomia, precisa ser tratado de forma específica, em outra oportunidade.

Sopros de esperança

No decorrer deste texto tive a intenção maior de mostrar a importância do debate ético para uma pedagógica que esteja atenta aos problemas do século XXI. A pedagógica adquire esta emergência a ser considerada, sobretudo, porque a opressão da corporalidade e das relações de construção de conhecimento, que permitem bem viver a erótica e a política, estão intensificando-se muito neste início de século. No Brasil, desde as manifestações de 2013 está havendo uma sistemática e violenta repressão às manifestações e aos movimentos sociais de esquerda o que ocorreu das Olimpíadas de 2016 foi um Estado de Exceção que levou presas pessoas que simplesmente protestaram contra o governo golpista de Michel Temer. Presas, simplesmente por segurar uma faixa ou por gritar contra um presidente que usurpou o poder legitimamente conquistado nas urnas, por Dilma Rousseff! Instalou-se na América Latina de forma geral um ataque frontal, por mecanismos mais diversos,

O que estou defendendo, como tarefa filosófica, é justamente que os filósofos e filósofas de nosso continente tomem a educação como seu principal problema e atuem por pedagógicas – aqui apontamos apenas uma possibilidade, dentre

infinitas – que visam a libertação dessas opressões. Ainda sobre a Pedagogia do Oprimido, Dussel diz:

Por ella, el educando no es solo el niño, sino igualmente el adulto, y particularmente el oprimido, culturalmente analfabeto, ya que la *acción pedagógica* se efectúa dentro del horizonte dialógico intersubjetivo comunitario a través de la transformación real de las estructuras que han oprimido al educando. Se le educa en el mismo proceso social, y gracias al hecho de emerger como «sujeto histórico». El proceso transformativo de las estructuras de donde emerge el nuevo «sujeto social» es el procedimiento central de su educación progresiva, libertad que va efectuándose en la praxis liberadora. Por ello, no es la sola inteligencia teórica o moral (esto se supone, pero no es el objetivo principal), ni siquiera el desbloqueo pulsional hacia una normal tensión del orden afectivo (*a la* Freud, que también se supone), sino algo completamente distinto: Freire intenta la educación de la víctima en el proceso mismo histórico, comunitario y real por el que deja de ser víctima.

Este é o processo que Paulo Freire bem soube desenhar. Não se trata apenas de uma *libertação mental*, como queriam muitos filósofos e filósofas latino-americanos do século XIX e escolheram o positivismo para nos libertar, processo que um Leopoldo Zea narra bem em sua obra *América Latina en sus ideas*. Pois a colonização e neocolonização não são apenas mentais. Trata-se de um processo no qual, apesar de permanente e nunca concluído, a vítima se percebe como tal e a partir de suas condições concretas, históricas, se vê como pertencente a uma comunidade que passa pelas mesmas vitimizações e se põe

em caminho de libertação própria e de sua comunidade, deixando por tanto, de ser vítima. Assim, por maior que sejam as opressões, vitimizações de nosso tempo, a marcha por libertação é possível e ajuda-nos a vislumbrar caminhos factíveis – este conceito leva em consideração o conceito de factibilidade que Dussel traz de Franz Hinkelammert – quais nos tiram da condição de vítimas e nos torna protagonistas de nossa própria história.

O Princípio Esperança

Uma questão fundamental mostrada na Ética da Libertação de Dussel é almejar – acrescento e lutar – pela utopia possível desde a intersubjetividade simétrica das vítimas. Utopias possíveis que têm como referência primeira a *corporalidade* expressa em muitas narrativas míticas, em várias culturas e que foram adquirindo racionalidade e multiplicidade hermenêutica. Esta é uma das principais contribuições da tradição filosófica judaico-cristã.

Além disso, a questão da utopia é também fundante ainda hoje de lutas por libertação. Quando alguns discursos pretensos pós-modernos – seja lá o que queiram dizer com isso – criam discursos clamando distopias, ou contra utopias, geralmente não tem consciência do que realmente a utopia, sobretudo se entendida como trazemos aqui, herdeira da tradição judaica cristã, quer dizer. Ernest Bloch, tratou disso com maestria. Mas como aqui não é a intenção desenvolver estes temas, vou apenas citar o que um filósofo brasileiro contemporâneo bem sintetizou:

Em Ernest Bloch está presente uma confiança na ação revolucionária, cumprindo a utopia papel importante; ela faz parte dos instrumentos necessários para a mudança da vida quotidiana, orientada para um futuro melhor. É por essa razão que as idéias “incongruentes”, “irrealizáveis” causam tanto assombro às classes dominantes, que temem que essas idéias se expandam e se concretizem. (VIEIRA, 2010, p. 35)

Vieira nos mostra, portanto, com Bloch, que a utopia – e a Esperança – está muito além do que entendemos no senso comum, como ideia abstrata, impossível de ser alcançada. Muito mais complexa, muito mais importante para os processos revolucionários e lutas por libertação, aquilo que entendemos por sonhos abstrato:

...cede lugar à utopia concreta, ao socialismo. Por isso, conclui que a esperança, embora seja uma constante na historia humana, apenas em nossa época, torna-se concreta. Para Bloch, a utopia concreta é um meio político-social eficaz para organizar o mundo futuro. Se, de um lado, a utopia tem um caráter de desmistificar a realidade, não se confundindo, ao ultrapassá-la como consciência falsa de sua época, por outro lado, deve levar a uma ação concreta visando transformar o hoje, segundo o projeto do que será o amanhã, o ainda-não-ser. (*Ibidem*)

Por fim, o que estou defendendo nessas poucas páginas, não é algo tão original, genial, inédito. Mas é uma visão histórica que identifica uma necessidade e propõe um caminho de atuação para transformação social. Ressaltar a Filosofia como pedagógica, em nosso tempo, ajuda-nos na tarefa de repensar nossos métodos, nossas instituições, nossas culturas, de forma transdisciplinar, com a complexidade necessária, possibilitando

olhares outros, que nos animam nas lutas por libertação. Não poderia deixar de dizer que essa pedagógica necessita de estéticas, que possam transbordar, afetar sensivelmente a partir dos conceitos deste exercício de relação de construção de conhecimento, quais apenas a razão do logos mostra-se insuficiente. Mas este é tema para uma próxima reflexão. Importante ressaltar aqui que nessa perspectiva a Filosofia como pedagógica deve preocupar-se também com a estética.

Referências:

DUSSEL, Enrique. *La Pedagogica Latinoamericana*. Ed. Nueva America. Bogota, 1980. Disponível em: <http://www.ifil.org/dussel/html/11-2.html>.

_____. *Filosofía de la Liberación*. Ed. Nueva America. Bogota, 1996. Disponível em: <http://www.ifil.org/dussel/html/15.html>.

_____. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. 2ª ed. Ed. Trotta. Madrid, 1998.

MATOS, Hugo A. Escapar de uma caixa? In: BRAMBILLA, Beatriz Borges; PIZA, Suze (org). *Subjetividade e Ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da práxis de libertação*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia., 2016, p. 140-165.

_____. Enrique Dussel: Um filósofo comprometido! Reflexões sobre filosofia como compromisso de libertação. In: CARBONARI, . Paulo Cesar; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas. *Filosofia e Libertação: Homenagem aos*

80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: IFIBE, 2015, P. 183-195.

PANSARELLI, Daniel; MATOS, Hugo Allan. A filosofia como pedagógica: Compreensões a partir de Enrique Dussel. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação Americana de Filosofia e Educação*. Número 14, mai-out/2010, p. 36-52. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs248/index.php/resafe/article/view/5317/4431>

VIEIRA, Antonio R. *Marxismo e Libertação: Estudos sobre Ernest Bloch e Enrique Dussel*. Nova Harmonia. São Leopoldo, 2010.

PARA UMA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA: as contribuições de Enrique Dussel

**Lucas Barbosa da Paz¹⁹,
Prof^ª Dr^ª Angela Luzia Miranda²⁰**

Introdução

O projeto iluminista da modernidade, alicerçado na confiança absoluta da razão humana, fundou-se em crenças dentre as quais destaca-se o messianismo científico e tecnológico. Na ciência e na tecnologia, assinalam os críticos da Teoria Crítica (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), depositou-se a crença de que o homem esclarecido e iluminado poderia sair da menoridade da razão e de todas as suas formas de obscurantismos (sobretudo medievais). Vivendo, enfim, em uma sociedade livre, baseada nos ideais da fraternidade, da igualdade e da liberdade (tal como pregava a Revolução Francesa no século XVIII) e nos ideais do progresso científico e tecnológico, tal como pregava o positivismo do século XIX. Assim, a sociedade dita moderna tornou-se profundamente tecnocrática, de maneira que as grandes questões do homem de

¹⁹ Bacharel em Ciências & Tecnologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Graduando em Sistemas de Informação pelo Instituto Federal de Alagoas.

²⁰ Doutora em Filosofia, Professora de Ética em Ciência e Tecnologia na Escola de Ciências e Tecnologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Phrònesis* : Estudos em Filosofia, Ciência, Tecnologia e Sociedade.

hoje, inevitavelmente, são também questões vinculadas à tecnologia.

No entanto, os desastres da metade do século XX, como, o aquecimento global, o lançamento das bombas atômicas no Japão, as desigualdades e injustiças sociais, a divisão do mundo entre Norte e Sul, ou ricos e pobres etc., colocaram em crise tais crenças do projeto iluminista da modernidade, pois, mostraram-se insuficientes para sustentar a fé no progresso. Com isso, surgiram espaços para teorias e pensamentos mais críticos quanto ao papel que ocupa a ciência e a tecnologia na sociedade atual, como é o caso da proposta de Enrique Dussel da Filosofia da Libertação.

A América Latina, em sua condição de historicamente colonizada e dependente das nações europeias, anseia por respostas nessa crise da modernidade. Do ponto de vista científico e tecnológico, este continente é considerado subdesenvolvido, em relação ao Norte. Entretanto, adverte, Dussel, a miséria e a injustiça formam o absurdo no continente latino-americano, que é “[...] o filho da mãe ameríndia dominada e do pai hispânico dominador” (DUSSEL, 1986, p. 210). Seu clamor, porém, é simplesmente “Tenho fome! Não me mates! Tenha compaixão de mim!” (DUSSEL, 1993, p. 142).

A Filosofia da Libertação surge na América Latina no empenho de forjar um pensar filosófico no calor da realidade (e em resposta a ela) de miséria e injustiça da América Latina. Pensadores dessa corrente, como Dussel, um dos seus nomes mais proeminentes, colocaram em xeque a ideia, eurocêntrica, de modernidade e fomentaram a busca por descolonização e libertação em vários âmbitos.

Porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. (DUSSEL, 1993, p. 141)

Dentre os diversos planos de inserção da categoria da libertação, sugeridas por Dussel na citação acima, a tecnologia é pauta desse pensamento quando a ideia da libertação é inserida no plano da *poiésis*, isto é, no contexto da produção material, que diz respeito à relação homem-natureza. A dimensão que a tecnologia ocupa hoje na sociedade e na vida, não somente dos fins objetivos, mas também subjetivos da condição humana (JONAS, 2006), torna inevitável e imprescindível que sua abordagem seja feita a partir da libertação. Daí surge a problemática crucial desta pesquisa científica: Que papel cumpre a tecnologia nos processos de exclusão e dominação social? E, em contraposição, pode a tecnologia exercer e significar um processo de libertação, no mundo da produção material ou na relação homem-natureza? Qual a relação entre tecnologia e libertação? Seriam as tecnologias alternativas e as tecnologias sociais movimentos nesta direção, isto é, em direção a este processo de libertação?

Poiésis

A palavra *poiésis* (que vem do grego, e diz respeito às relações homem-natureza) indica o ato humano que diz respeito à natureza (DUSSEL, 1995, p. 50 e 51). Do mesmo radical de *poiésis*, por exemplo, sai a palavra “poesia” do nosso idioma, que diz respeito a uma parte mais estética dela. Da mesma forma, porém, trabalho, produção, tecnologia estão no conjunto de relações englobadas na *poiésis*. O ser humano (o *Homo sapiens*) se destacou dos outros seres vivos (e dos outros homínídeos) justamente por sua capacidade de olhar com criatividade para a natureza e enxergá-la como uma mediação para suprir suas próprias necessidades. A inteligência teórica foi condicionada pela inteligência poiética; o ser humano antes de ser *Homo sapiens* é *Homo faber*. O avanço poiético, com a invenção da língua e outros instrumentos, permitiram ao homem desenvolver tarefas cada vez mais complexas e tornaram possível (e necessário) o desenvolvimento da inteligência teórica. A *poiésis*, ainda, tem participação fundamental em toda a vida humana:

El hombre, trabajando la naturaleza, comenzó a organizar un sistema instrumental que, lentamente, por acumulación e imbricación sucesiva, fue constituyéndose en cultura — en el sentido alemán de Kultur o cultura material. Este sistema material o cultural que se depositaba transformativamente en la naturaleza, no sólo era el fruto del trabajo sino, al mismo tiempo, el condicionante material de la vida humana en su totalidad. (DUSSEL, 1984, p. 30)

Dussel entende que “es la instancia poético-tecnológica la condicionante estrictamente material de la economía” (DUSSEL, 1984, p. 12), diferente do que alguns marxistas

pensam (ser a economia a condicionante fundamental de todas as outras coisas), para Dussel a *poiésis* é um a priori da economia, que por sua vez é um instante concreto dela.

A filosofia da libertação tem como partes de seu discurso filosófico a histórica, a

metafísica, a prática e a poiética (Figura 1). No discurso poiético, encontra-se a compreensão do lugar que a América Latina tem no cenário global da *poiésis*. Seu papel é fundamental no processo de construção da dinâmica moderna, uma supremacia dos europeus, e, portanto, da contemporânea quanto à *poiésis*.

As grandes quantidades de ouro e a prata que enriqueceram os países europeus e

tornaram possível a Revolução Industrial no século XIX vieram da América Latina, explorada e colonizada a partir do século XVI pelas metrópoles ibéricas (Portugal e Espanha), e, a partir do século XIX, pelas metrópoles anglo-saxãs (Inglaterra e Estados Unidos —neo-colonialismo). Sem a América Latina não seria possível o capitalismo. Segundo Dussel, é neste contexto que a Europa se tornou centro de um grande avanço poiético-tecnológico. Porém, a América Latina:

[...] recibió el impacto de la conquista no sólo al nivel político de dominación, económico de explotación, ideológico de evangelización, sino también poiético-tecnológico. Todo ello inaugurará una larga historia de dependencia, como región dominada por un mercado mundial capitalista al que el fruto del trabajo

latinoamericano se volcó desde 1492 hasta el presente. (DUSSEL, 1984, p. 95).

Também é neste contexto, de opressão geopolítica pela produção material e econômica, que nos faz periferia do mundo, que Dussel propõe analisar e construir uma “filosofia poiética” que possa contribuir para a libertação. Ele mesmo assim explica:

Todo esto producirá una inmensa acumulación de capital en los países industriales, lo que les permitirá extender su poderío político e ideológico sobre los países periféricos, dependientes desde todo punto de vista. En especial, y como veremos más adelante, dependientes en el nivel poiético, nivel condicionante material de todos los otros niveles. Es esta situación la que nos mueve a trabajar una filosofía poiética de la liberación en la periferia. (DUSSEL, 1984, p. 52).

Tecnologia e Libertação em Dussel

Desde a *poiésis*, que designa a relação homem-natureza, avistamos a *techné*, entendida pelos gregos como o mundo da produção material, ou o que vai designar posteriormente os romanos, a *ars factiva*, ou a arte de fazer. Portanto, a técnica está inserida neste espaço, da relação do saber e do fazer, do homem com o mundo. Ela pertence à *poiésis*. No entanto, o saber fazer, próprio da técnica não é uma atitude meramente instrumental, tal como hoje muitos concebem a tecnologia.

Portanto, quando falamos em tecnologia, nos distanciamos de uma ideia neutral sobre ela. No conceito

hegemônico de tecnologia prevalece a ideia de que ela compreende o mero artefato; sem valores, propósitos ou interesses, a não ser o mero fazer. Assim, diz-se que a tecnologia é neutra, e se é boa ou má, depende unicamente do caráter do seu usuário e do uso que se faz dela. Aqui, porém, interpreta-se a tecnologia como um ente que existe em função de um “projeto”, para usar a mesma terminologia que Dussel usa ao abordar, por exemplo, a construção e o uso do relógio como artefato tecnológico:

Estoy en el mundo y me enfrento a entes, cosas. Si más críticamente nos preguntamos “¿Por qué tenemos reloj?”; ya no podemos responder simplemente que porque es un instrumento para dar la hora. Cuando pregunto por el ¿por qué? pido una causa, el fundamento. Sí, es verdad que da la hora, pero más fundamentalmente todavía nos ayuda un dicho que indica que “el tiempo es oro”. De tal manera que me interesa el tiempo, y por ello no quiero perderlo, y no quiero perder tiempo porque en el fondo el tiempo es oro. [...] Es así como tenemos relojes privatizadamente, cada uno en su muñeca, para ahorrar "oro". Con esto quiero decir que en el fondo del reloj está el proyecto de “estar-en-la-riqueza” del hombre moderno europeo, quien ahorra el tiempo porque es oro y así se lo exige su proyecto. (DUSSEL, 1995, p. 90 e 91).

Não pensamos, pois, na tecnologia reduzida ao seu caráter superficial de instrumento, mas como concretização de um projeto, que determina uma visão de mundo, fundado a partir de um lugar e de um sujeito específico — no caso do relógio de pulso, pelo homem moderno europeu. Neste mesmo sentido, Dussel acrescenta, considerando a sua proposta de uma *poiésis* da libertação: “hay proyectos que son capaces de poner

al hombre como mediación de los mismos. Esto nos va a permitir explicar, en su momento, el ser de América latina.” (DUSSEL, 1995, p. 93).

A análise de Dussel da tecnologia se dá a partir do método dialético-histórico que Marx propõe. Assim, ascende da tecnologia em abstrato para um concreto mais geral, e descende do concreto geral para um concreto exemplificado. Quando se fala em abstrato, fala-se do objeto de análise abstraído do seu contexto fundante, entendido, portanto, como totalidade por si só. O momento concreto geral, diz respeito a um olhar mais panorâmico do objeto de análise como mera parte de seu contexto fundante. Por fim, o momento concreto exemplificado é a volta do foco de análise para o objeto, porém com a profundidade da percepção de como o afeta o contexto.

Para exemplificar melhor o dito acima, em seu momento mais abstrato, a tecnologia é mero artefato, possuindo uma certa autonomia, ainda que relativa, pois, é condicionada por outras estruturas também. Assim, Dussel se distancia tanto de uma tecnologismo, que confere à tecnologia uma autonomia absoluta, como também de um economicismo, que entende que a tecnologia é apenas um substrato de como a economia funciona²¹. Assim ele exemplifica:

Como en el caso de un cazador del bosque (independiente, y que busca su alimento) que fungiera como soldado de un ejército invasor en Nicaragua (asumido en un todo que destruye un orden de justicia). El cazador puede usar su arma y el soldado también; pero

²¹ Vale dizer que Marx não coadunava com esse pensamento, tal como explica Dussel (1984, p. 12).

la naturaleza de su acción es esencialmente diferente. La tecnología em cuanto tal, como tecnología, además, ni siquiera es el cazador (todo concreto) sino el arma en cuanto tal, o mejor, los mecanismos de una máquina para disparar plomo a una cierta velocidad (ni "arma" en realidad). (DUSSEL, 1984, p. 137).

Assim, a tecnologia abstraída de seu contexto, de seu projeto fundante, mal se define além de uma ideia, como fica visível nesse exemplo da arma. A arma do caçador, por mais "pura" e isenta que possa parecer em relação a valores, possui também o seu próprio projeto fundante. Uma vez mais, para ilustrar esse raciocínio, Dussel explica o que é a tecnologia em sentido abstrato, quando diz que é...

La tecnología en si: en un nivel tal de abstracción que sería el nivel en el que se sitúa el tecnólogo o el ingeniero, haciendo por ello abstracción de numerosas determinaciones reales (ideológicas, políticas, económicas, etc.) que hacen de la tecnología un objeto real. Sería la consideración de la tecnología como una esencia abstracta (DUSSEL, 1984, p. 134).

Num momento mais concreto, a tecnologia é pensada como instrumento de trabalho, meio para a produção. A tecnologia, dessa maneira, é condicionada pela produção, uma "mediação para" ela. Os instrumentos de trabalho se fazem necessários uma vez que existe uma negatividade no ser (fome, sede, desconforto térmico), e não há, situacionalmente, como negar a negatividade a partir dos recursos à disposição brutos na natureza (para a fome, frutas; para a sede, um córrego de água; etc.). Desse modo, se desperta no ser humano a intenção poiética — a que o distingue essencialmente dos animais — pela

qual olhará para a natureza agora como matéria, objeto de produção. A tecnologia surge como mediação para a produção, como instrumento de trabalho.

A tecnologia como instrumento de trabalho objetiviza, ou materializa, o valor de uso, utilidade — o valor que nega a negatividade — em um bem. Esse valor, em relações econômicas, conferirá ao produto um valor de câmbio e, assim, podemos entender a defesa da tecnologia também como condicionante material da economia. Num próximo passo, afirma-se a tecnologia como capital, no modo de produção capitalista. O capital-dinheiro no processo de produção compra os meios de produção e o trabalhador assalariado. Assim, em dado momento, o capital-dinheiro desaparece, muda de forma quando compra o meio de produção (a máquina) e o trabalho vivo, que passam a ser ambos momentos do capital. A tecnologia, assim, passa a ser materialização do próprio capital e trabalha para atender a demanda do capital: valorizá-lo; nela está essa intenção como principal. O capital é contra o trabalhador e a tecnologia age nessa direção também, tornando o trabalhador mera mediação para o capitalismo.

A máquina torna a produção maior, menos custosa e mais rápida, o que significa um aumento relativo da mais-valia. Isso, entretanto, não se converte em justas vantagens para o trabalhador, posto que o projeto do qual a máquina é mediação não é o de promover a vida dele, mas o capital.

A máquina como capital, porém, não se limita a apenas aumentar a mais-valia relativa (pertinente ao aumento da produção), mas também intensifica o labor do trabalhador:

En efecto, plusvalor absoluto se alcanza por el trabajo subsidiario de la mujer y los niños, por la prolongación de la jornada laboral (en la que el antiguo mayordomo ya no es vencido por el sueño: las máquinas en continua vigilia sostienen su ritmo infernal), por la intensificación del trabajo (ya que el obrero deberá controlar a la máquina en un ritmo siempre creciente, es posible técnicamente para el cumplimiento mecánico de la movilización de las herramientas respectivas). (DUSSEL, 1984, p. 163).

Ademais, a tecnologia participa em todas as fases do ciclo do capital. É parte essencial do momento de meios de produção, porém, em outros momentos, aparece como condicionante, pois a tecnologia pode atuar acelerando o ciclo do capital, o que favorece à valorização desse. Quanto mais rápido o ciclo, mais rápido será a transformação da mais-valia em lucro (capital-dinheiro), objetivo final do ciclo. O trem, o avião, o satélite são apontados por Dussel como exemplos de invenções surgidas nessa lógica de aceleração do ciclo (1984, p. 166). São tecnologias que nos beneficiam em algum sentido, mas o benefício é apenas um efeito colateral pois, desse modo, o efeito focal e objetivo delas é o capital.

Por fim, no contexto do mercado mundial, a tecnologia é um meio de dominação para os países de centro, detentores de mais tecnologia, sobre os países de periferia, que se iniciaram tarde demais para o capitalismo (DUSSEL, 1984, p. 98). A tecnologia garante aos países de centro mais-valia maior relativamente aos de periferia, que sofrem no mercado globalizado para concorrer com os produtos do centro, que podem oferecer o mesmo produto por um preço muito menor.

Para compreender isso, é fundamental lançarmos mão do próprio esquema de Dussel:

Esquema 1 — Países de centro e lucro extraordinário

- | |
|-------------------|
| 1. $pc + p = v M$ |
| 2. $p v > pc$ |
| 3. $p v = pc$ |
| 4. $p v > v M$ |

Fonte: (DUSSEL, 1984, p. 172)

pc — preço de custo; p — plusvalor ou mais-valia; v M — valor da mercadoria; pv — preço de venda.

Os países de centro, em seus próprios mercados, têm os seus produtos negociados por um preço de venda (pv) igual ao valor de mercadoria (vM), que é a soma do custo de produção do produto com a mais-valia — o “salário” do capitalista — (Esquema 1, situação 1). Quando os seus produtos, porém, entram em concorrência em mercados de países periféricos, competem com mercadorias produzidas por uma tecnologia menos eficiente (capital fixo) e, portanto, garantem menor mais-valia (p). Por isso, precisariam ser vendidos a valores mais altos (pv) para terem a mesma rentabilidade (p) que as mercadorias dos países de centro. Essas, porém, conseguem ser competitivas mesmo com um preço de venda maior que o valor de mercadoria (Esquema 1, situação 4), garantindo aos países de centro um lucro extra. Isso se dá à custa, porém, de um lucro muito baixo para os países de periferia, que precisam vender a preços mais baixos para competir, mesmo em seus próprios mercados nacionais, com os produtos de centro (Esquema 1, situação 2), uma vez que produzem a um custo maior, pois não

tem a “tecnologia de ponta”. Assim, os países de periferia assumem uma posição de dependência, pois não lhes é viável concorrer com os produtos dos países de centro. A posição de receptor de mercadorias e tecnologias, e fornecedor de matérias-primas, é muitas vezes para os países periféricos um “mal menor”.

Se este é o processo de como se estabelece a tecnologia enquanto momento de opressão e dominação do ponto de vista geopolítico, segundo Dussel, daí deve partir também a análise para um projeto de libertação no entorno da produção material do mundo da vida. Ou, em outros termos, neste momento do sistema-mundo, podemos inferir que a libertação da tecnologia é uma exigência necessária dentro da Filosofia da Libertação. É aqui que ela surge como necessária, e é desde aqui que podemos pensar e avistar a categoria de “tecnologia da libertação”. Pois, trata-se de uma tecnologia não mais escrava do capital e, portanto, não mais escravizadora do trabalhador.

La tecnología, que como capital se vuelve contra el hombre como un "poder ciego", autónomo, brutal, debería primero ser rescatada de la subsunción que sufre como momento del sistema de valorización del capital, para poder ser un instrumento del trabajo del hombre a su servicio. El proceso de liberación es también liberación de la tecnología para el hombre. (DUSSEL, 1984, p. 178).

Uma tecnologia liberta do capital seria a tecnologia libertadora que se propõe: uma tecnologia a serviço do humano; uma tecnologia que garanta a produção e permite ao humano um trabalho não para o capital, mas um produzir como criação poética de si mesmo, livre das amarras do capital ou do produzir

que gera efeitos para o capitalismo. No afã de construir a utopia da justiça e liberdade é necessário suporte de tecnologias (DUSSEL, 1984, p. 178) que sejam alternativas ante à máquina do capital e que assim legitimem e condicionem uma produção e uma economia alternativa e liberta do capital. É a essa altura que o discurso da libertação parece se harmonizar com o movimento de Tecnologias Apropriadas e Tecnologias Sociais.

Tecnologias Apropriadas e Tecnologias Sociais

Muitas iniciativas se deram a partir do século XX em busca de superar essa tecnologia subsumida pelo capital, que a partir de então chamaremos de Tecnologia Convencional (TC). Várias delas se encontram no eixo das Tecnologias Apropriadas (TA), movimento para o qual se aponta como precursor o próprio Mahatma Gandhi, quando, na década de 20, mobilizou os indianos a tearem seus próprios tecidos, o que mitigava a necessidade de comprar tecido do Reino Unido, que dominava a Índia naquele período. Gandhi resgatou, para isso, o uso de uma tecnologia artesanal chamada *charkha*, uma roda de fiar manual que findou por se tornar símbolo do movimento de emancipação da Índia. A assertiva de Mahatma chega ao espírito da questão: “produção para as massas, e não em massa” (DAGNINO; BRANDÃO; NOVAES, 2004, p. 19).

Anos depois, na década de 70, houve a preocupação no próprio meio acadêmico em pensar em alternativas para a TC que fossem socialmente adequadas. Em geral essa adesão acadêmica se deu por pesquisadores de países de centro, uma das grandes razões de críticas ao movimento. Fora deles, houve

uma grande adesão também entre os acadêmicos da Índia. Na América Latina poucos participaram das discussões, mas pode-se destacar como mais proeminentes dos que participaram Amílcar Herrera (1995) e Renato Dagnino (2004).

O movimento da TA defende a disseminação, especialmente para os países pobres, de tecnologias mais adaptadas, apropriadas, para os seus próprios contextos, como alternativa à TC. O assunto ganhou muita pauta a partir dos anos 70 e, embora a criação de tecnologias mais adaptadas aos contextos dos países mais periféricos tenha sido o objetivo principal do movimento, outras preocupações entraram em pauta, como as questões ambientais e sustentabilidade, que emergiram como desafios para os países de centro desde aquela década.

Podemos destacar como características buscadas para a TA o baixo custo de produção, substituição controlada de mão-de-obra (a fim de evitar o desemprego tecnológico), “simplicidade de implantação e manutenção, respeito à cultura e à capacitação locais” (DAGNINO; BRANDÃO; NOVAES, 2004, p. 23), “participação comunitária no processo de escolha tecnológica, o baixo custo dos produtos ou serviços finais e do investimento necessário para produzi-los, a pequena ou média escala [...]” (DAGNINO; BRANDÃO; NOVAES, 2004, p. 22 e 23), uso de energias renováveis, etc.

Não conseguiu-se, porém, a capilarização que se pretendia à TA para os países pobres. O movimento sofreu duras críticas advindas, principalmente, dos defensores da TC, que associavam à TA o estigma de retrocesso. A incompatibilidade dos valores apreciados pela TA com os valores do emergente

neoliberalismo da década de 80, somada a pressupostos frágeis do movimento fizeram com que o movimento perdesse sua força.

No Brasil, o movimento da TS surge a partir de uma revisita crítica, por pesquisadores brasileiros, à proposta da TA de produzir uma tecnologia alternativa à TC. Uma das grandes contribuições que a TS propõe é pensar na criação de tecnologias alternativas como algo necessário para superar a TC, porém de forma alguma suficiente sozinha. Com isso, apresenta-se uma possibilidade de superação do insucesso do movimento da TA, que teve êxito em produzir vasta quantidade de tecnologias alternativas, porém não em se fazer usada onde tinha como objetivo principal, nos países periféricos. Para isso, a TS se fundamenta em amplo arcabouço teórico.

Do construtivismo vem a ideia de que a tecnologia, assim como tantos outros entes, tem seu significado e formato construído socialmente e não individualmente ou ainda abstratamente. O modo como funciona o artefato é inextricavelmente unido de um significado que é construído da discussão entre interesses de distintos grupos sociais.

Da filosofia da tecnologia de Feenberg (1991; 2010a; 2010b) ou o movimento da Teoria Crítica da tecnologia, vem a compreensão da tecnologia enquanto detentora de valores substantivos (como eficiência e controle), porém como humanamente controlável. A tecnologia é, desse ponto de vista, um espaço de luta social, cujo vencedor consegue legitimar por meio da tecnologia uma visão de mundo, um horizonte cultural.

Do conceito de inovação social, a superação do paradigma oferta-demanda na produção de tecnologias, que entenderia o usuário como mero receptor e o engenheiro como o exclusivamente responsável por pensar nos problemas e soluções para os quais se produziria uma tecnologia. No lugar disso, se pensa nesse conceito uma produção onde o usuário tem participação fundamental, em parceria com o engenheiro, no processo de apontar os problemas e soluções para os quais necessita de desenvolver uma tecnologia.

Dentre outras contribuições teóricas que recebe a TS, assim, ela apresenta como solução não um resultado, mas um processo. A ideia de replicação, característica da TC (e não totalmente estranha à TA), dá lugar a ideia de reaplicação, uma vez que se reconhece que cada contexto é muito particular e pede especificações que tornam muito difícil, ou pouco exitosa, a replicação em massa de uma mesma solução tecnológica. A tecnologia convencional precisa ser enxergada como conformada a valores e interesses de grupos sociais hegemônicos, dominantes, para então produzir-se algo diferente, conformado aos interesses e valores dos grupos não-dominantes e especificamente contextualizados.

Libertação e Tecnologias Alternativas

O pensamento da filosofia da libertação, como apresentado, pretende respostas para questões poiéticas que emergem diante dos seus objetivos: emancipação do Outro, o negado por um ego que existe como uma centralidade. Os movimentos aqui discutidos que buscam a criação de

tecnologias alternativas notavelmente se aproximam desse debate. Entre vários termos usados para se referir à TA, por exemplo, estão: “tecnologia emancipadora”, “tecnologia libertária”, “tecnologia liberatória” (BRANDÃO, 2001, p. 13)

O movimento da TS traz um novo fôlego a essa busca, com uma sólida base teórica e maturidade, ao dar continuidade a todo o processo já realizado pelos pensadores da TA, mas com reflexão e aprendizado das experiências desse movimento. Somado a ampla gama de ações realizadas sob o pensamento da TA, tais como a significativa experiência da emancipação da Índia sob a liderança de Mahatma Gandhi, o movimento da TS está numa posição apreciável e correspondente aos objetivos da filosofia da libertação em seu discurso poético.

Consideramos um diálogo entre os movimentos como promissor, e a TS, especialmente, como um exemplo concreto do que pode ser uma tecnologia da libertação, o que nos leva a considerar como viável pensar e buscar trazer à tona do mais concreto esse conceito. Para isso se faz necessário ainda mais investigação do tema, e da comparação entre a filosofia da libertação e as tecnologias alternativas, que se mostram como um caminho futuro para os objetivos daquela.

Considerações Finais

A *poiésis* tem um lugar de importância fundamental dentro do movimento da filosofia da libertação, compondo junto das partes histórica, metafísica e prática o discurso dessa filosofia. A *poiésis* é, para Dussel, a condicionante material da

economia (DUSSEL, 1984, p. 12) e, por isso, é fundamental para se pensar na libertação. A participação da América Latina na estrutura da *poiésis* nas eras moderna e contemporânea se deu, principalmente, pelo processo histórico de exploração econômica européia. Deste processo exploratório, os europeus obtiveram a grande acumulação de capital, passando a se posicionar numa centralidade econômica, ideológica, política sobre os países periféricos (DUSSEL, 1984, p. 52). Tal como observa Dussel, a América Latina sofreu grande impacto nesse processo, vivendo até hoje uma história de dependência a esses países de centro (1984, p. 95).

Disso decorre que a tecnologia em Dussel não pode ser vista desde uma concepção neutral e instrumental, meramente. Ela é constituída de intenções, ou de “projetos” de intenções para usar sua expressão. Há no seu pensamento o distanciamento tanto de um tecnologicismo quanto de um economicismo. A tecnologia é instrumento de trabalho, “mediação para” a produção pelo qual o homem nega a sua negatividade, materializando no produto final um valor de uso, pelo qual satisfaz as suas necessidades. Porém, o capital aliena a tecnologia desse propósito, passando a escravizá-la sob o projeto de valorizar o capital, colocando-a contra o trabalhador. Por isso que a tecnologia é, em seu contexto mais concreto sob a lógica do capital, um meio de dominação para os países de centro, contra os de periferia.

A libertação da tecnologia se faz necessária para que haja libertação, não somente no mundo da produção material, mas em todas as outras instâncias da vida humana, e do mundo da vida. A tecnologia é liberta, uma vez que passa a não ser mais escrava do projeto do capital, mas passa ter como

propósito promover a vida humana. Essa mudança é o fundamento para a proposta de uma tecnologia da libertação. Alguns movimentos alternativos já começam a aparecer nesta direção, como opções para superar a tecnologia serva do capital. O movimento das Tecnologias Apropriadas (TA) denominou essa tecnologia Tecnologia Convencional (TC) e se lançou a desenvolver dispositivos e processos mais apropriados aos países mais pobres. O movimento das Tecnologias Sociais (TS) surgiu numa revisitação crítica, por pesquisadores brasileiros, às ideias da TA. E, fundamentada numa sólida base teórica (que inclui ideias como a filosofia da tecnologia em Feenberg, o construtivismo e a inovação social), propõe soluções-processos por uma tecnologia mais emancipatória.

Avaliamos a aproximação da filosofia da libertação com a discussão sobre tecnologias alternativas pelos movimentos da TA e, especialmente, da TS como promissora. Consideramos essa aproximação também como necessária, uma vez que é preciso suporte tecnológico para a construção da utopia que se almeja na filosofia da libertação (DUSSEL, 1984, p. 178), e esses movimentos têm se apresentado como exemplos concretos do que pode ser uma tecnologia da libertação.

Referências

BRANDÃO, F. C. *Programa de Apoio às Tecnologias Apropriadas – PTA: avaliação de um programa de desenvolvimento tecnológico induzido pelo CNPq*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) — Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

DAGNINO, R.P.; BRANDÃO, F.C., NOVAES, H.T. Sobre o marco analítico-conceitual da Tecnologia Social. In: PAULO, A. et al. (org.). *Tecnologia Social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004 (15-64).

DIAS, R., NOVAES H.T. Contribuições ao Marco Analítico-Conceitual da Tecnologia

Social. In: DAGNINO, R.P. (org.). *Tecnologia Social: ferramenta para construir outra sociedade*. Brasília: Companhia de Comunicação, 2009.

DUSSEL, E. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editora Nueva América, 1984.

DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, E. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Apel y Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

DUSSEL, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. 5.ed. Bogotá: Nueva América, 1995.

DUSSEL, E. Hacia la liberación científica y tecnológica. *Revista América Latina en*

movimiento . Quito, v.38, n.493, p.3-6, mar, 2014.

FEENBERG, A. *Critical theory of technology*. Nova York: Oxford University Press, 1991.

FEENBERG, A. O que é a filosofia da tecnologia?. In: NEDER, R.T. (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2010a.

FEENBERG, A. Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia. In: NEDER, R.T. (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2010b.

HERRERA, A. Los determinantes sociales de la política científica em América Latina.

Política científica explícita y política científica implícita. *Revista Redes*, v.2, n.5, p.117-131, 1995.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização*

tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

NEDER, R.T. (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina: Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2010.

A COMPOSTAGEM COMO PRÁTICA DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Pedro Henrique de Oliveira Zanette²²

Introdução

Escuta-se muito que a natureza sofre graças ao ser humano, devido a tanto descaso, poluição e destruição. De fato nossa espécie tem causado diversos impactos ambientais, tantos deles difíceis de serem sanados. Tal realidade entretanto é retrato de um período recente na história da espécie humana notado grande avanço a partir do século XVIII junto ao aumento da industrialização, fomentando crescimento da população urbana, maior acesso a bens de consumo e desta forma maior geração de resíduos.

Mais de 80% da população brasileira hoje localiza-se em ambiente urbano, estando assim desconectada da possibilidade de produzir alimentos, remédios e outros produtos a partir do plantio e práticas caseiras. Assim existe maior consumo de manufaturados e alimentos processados contendo diversos tipos de embalagens e/ou sendo composto por materiais de baixa ou nula degradabilidade no ambiente. Por conta disso evidencia-se grande geração de resíduos sólidos que tornou-se grande desafio

²²Engenheiro Ambiental formado na Escola de Engenharia de São Carlos-USP.

à sociedade: lidar com seu acúmulo.

É nesse cenário que em 2010 foi regulamentada a lei 12.305 denominada Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), que dispõe sobre a gestão e o gerenciamento de resíduos sólidos e também das responsabilidades dos geradores e demais atores envolvidos. Em seu artigo 9 destaca, em relação a gestão e gerenciamento, a ordem de prioridade na sequência de não geração, redução, reutilização, reciclagem, tratamento dos resíduos sólidos e disposição final ambientalmente adequada dos rejeitos.

No ano de 2014, a geração total de resíduos sólidos urbanos (RSU) no Brasil foi de aproximadamente 78,6 milhões de toneladas, das quais em média, cada habitante teve a participação de 387,63 kg (ABRELPE, 2014). Essa pesquisa também nos traz a informação de que 41% da geração total teve destinação final inadequada. Dentre os aproximadamente 59% demais, sua maioria foi encaminhada a aterros sanitários.

Desviar resíduos do aterro significa reduzir a produção dos rejeitos e encontrar soluções para fechar o ciclo de vida do máximo de resíduos recicláveis e compostáveis possível.

A solução da qual se trata este trabalho baseia-se principalmente na observação e utilização dos processos naturais, partindo de processos físico-químicos feitos por pequenos seres vivos. Esta é a compostagem, que promovendo a decomposição dos resíduos orgânicos promove o fechamento do ciclo da matéria orgânica proveniente de nosso consumo.

Partindo da informação que em média mais que 50% dos

RSU gerados são resíduos orgânicos, é fato que destiná-los a compostagem e não ao aterro acarretariam em diversos benefícios como aumentar a vida útil de aterros sanitários e evitaria possíveis impactos ambientais negativos provenientes da produção do chorume e de gases estufa.

A compostagem é um procedimento versátil e de baixo custo, podendo ser feita em pequenas ou largas escalas, e pode ocorrer a partir do manejo de diferentes materiais dependendo do que se tem disponível, seja usando serragem, palha seca ou cavacos de madeira.

Tomando como foco a pequena escala, as unidades descentralizadas de compostagem (UDC) podem ser desenvolvidas em escolas, centros comunitários, quintais ou até terrenos baldios promovendo a transformação de espaços urbanos que passam a ter um uso comum na vizinhança e caráter pedagógico que propicia a difusão da prática, conhecimento e fomenta a agricultura urbana e a sensibilização para a coleta seletiva.

Deste modo, este trabalho apresenta como ações de compostagem podem contribuir de diferentes maneiras ao gerenciamento de resíduos sólidos e a educação ambiental.

Objetivo

Reunir informações e apresentar exemplos práticos de como a compostagem pode gerar impactos sociais positivos.

Revisão Bibliográfica

Ciclos

Em nosso mundo vivemos rodeados por matéria, sejam as pessoas, plantas, minerais, o ar e tudo isto segue em movimento, mantendo a dinâmica da vida. A compreensão de que toda matéria se transforma é necessária para entendermos que nada é permanente da maneira como está. Ana Primavezi (2009, pg. 5) nos ajuda a entender melhor quando diz que:

os micróbios (...) decompõem todos animais e homens mortos, para que nosso planeta seja sempre pronto a receber nova vida e não viaje pelo espaço somente com uma enorme carga de cadáveres. Igualmente, porém, decompõem tudo que é deficiente, doente, fraco e velho. A vida não pode degenerar, ela tem de permanecer forte e vigorosa para continuar através dos milênios. O solo é o alfa e omega, o início e o fim de tudo.

A ciência nos ensinou a observar para aprender com o comportamento das coisas e em nosso mundo é possível observar que tudo é cíclico. Desde o Sol ou a Lua, bastante conhecidos e que determinam nosso calendário, os processos do corpo humano como a digestão, a respiração e a menstruação. Toda a vida está repleta de ciclos diversos que seguem transformando as coisas. Ter clareza de que cada coisa segue seu ciclo nos auxilia a entender o complexo funcionamento da natureza.

Esta é prerrogativa para analisarmos a problemática dos resíduos sólidos e de que é necessário fecharmos os ciclos das

diversas matérias para conseguir avançar. Dar função ao resíduo significa torná-lo matéria prima de um processo seguinte , seguindo a dinâmica da vida.

Resíduos Sólidos

No Brasil, as definições a respeito dos resíduos sólidos encontram-se na NBR 10.004²³ de 2004 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT)

resíduos sólidos são resíduos nos estados sólidos e semi-sólidos, que resultam de atividades da comunidade, de origem: industrial, doméstica, de serviços de saúde, comercial, agrícola, de serviços e de varrição. Consideram-se também resíduos sólidos os lodos provenientes de sistemas de tratamento de água, aqueles gerados em equipamentos e instalações de controle de poluição, bem como determinados líquidos, cujas particularidades tornem inviável o seu lançamento na rede pública de esgotos ou corpo d'água, ou exijam para isso soluções técnicas e economicamente inviáveis em face à melhor tecnologia disponível. (ABNT, 1987).

Muitos materiais com diversas origens deixam claro a complexidade de lidar com esta questão. Os resíduos são produtos das atividades humanas e dependendo de sua composição ou origem devem ter destinação diferente para evitar os demais problemas.

Em 2005, foi realizada caracterização dos resíduos sólidos em São Carlos, município no qual este trabalho foca sua

²³ A ABNT NBR 10004 foi elaborada pela Comissão de Estudo Especial Temporária de Resíduos Sólidos

discussão. Em sua dissertação de mestrado, Fresca (2007) registrou o procedimento e trouxe os resultados como podem ser vistos na tabela 1. Também são trazidos os resultados de Gomes (1989) obtidos anteriormente.

Tabela1:Caracterização mássica de resíduos sólidos domiciliares do município de São Carlos, SP

TIPOS DE RESÍDUOS	GOMES, 1989	FRÉSCA, 2007
Matéria Orgânica	56,70%	59,08%
Papel e Papelão	21,30%	6,44%
Plásticos	8,50%	10,47%
Metal e Alumínio	5,40%	1,31%
Vidro	1,40%	1,67%
Tetra Pak	-	0,94%
Rejeitos/Outros	6,70%	20,09%

Fonte: Fresca, 2007, pg.115.

Nota-se que em ambas as caracterizações, mais da metade da massa total de resíduos é composta por matéria orgânica. Isto comprova a importância de garantir uma destinação adequada para esta parcela de resíduos, sendo que esta tipificação é foco deste trabalho.

Esta importante parcela é denominada Fração Orgânica dos Resíduos Sólidos Urbanos (FORSU), composta por resíduos provenientes do preparo e desperdício de refeições, cascas e vegetais estragados, poda de jardins e de vias públicas.

A Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS)

A lei 12.305/2010, a PNRS, tem como principal objetivo eliminar formas inadequadas de destinação e disposição final de resíduos sólidos servindo de guia para que resíduos recicláveis e reutilizáveis sejam encaminhados para uma destinação final ambientalmente adequada e que os rejeitos tenham uma disposição final ambientalmente adequada.

Abreu (2013, p. 28) problematiza a situação e diz que “grande quantidade destes resíduos deixa de ser reciclada e compostada e a perda deste potencial de valorização dos resíduos sólidos urbanos é um fator causador de poluição e desperdício de matérias-primas e energia”. Esta questão reforça o artigo 9º da lei que traz como ordem de prioridade na gestão e gerenciamento de resíduos a não geração, redução, reutilização, reciclagem, tratamento dos resíduos sólidos e disposição final ambientalmente adequada dos rejeitos (BRASIL, 2010).

Seguindo a hierarquia estipulada no artigo 9º para se garantir um melhor gerenciamento dos resíduos já gerados deve-se priorizar a reutilização e a reciclagem antes da disposição final. Estas são definidas também no artigo 3º da PNRS:

XIV - reciclagem: processo de transformação dos resíduos sólidos que envolve a alteração de suas propriedades físicas, físico-químicas ou biológicas, com vistas à transformação em insumos ou novos produtos, observadas as condições e os padrões estabelecidos pelos órgãos competentes do Sisnama e, se couber, do SNVS e do Suasa;

XVIII - reutilização: processo de aproveitamento dos resíduos sólidos sem sua transformação biológica, física ou físico-química, observadas as condições e os padrões estabelecidos

pelos órgãos competentes do Sisnama e, se couber, do SNVS e do Suasa;

Como demonstrado na Tabela 1 aproximadamente 80% dos resíduos sólidos de São Carlos poderiam então ser desviados do aterro sendo reciclados ou reutilizados.

A definição de reciclagem “permite concluir que a parcela orgânica dos resíduos sólidos, transformada em adubo através da compostagem, é passível de reciclagem.” (Oliveira, 2014 pg. 6).

Para o sucesso destes encaminhamentos se faz necessária a correta separação das diferentes tipologias de resíduos sólidos. Sendo assim a coleta seletiva é definida na PNRS como a coleta de resíduos sólidos separados na fonte geradora de acordo com sua composição e constituição e que deve ser implementada por municípios no intuito de aplicar ações destinadas ao atendimento do princípio da hierarquia na gestão de resíduos. (ABRELPE, 2014 pg. 41)

Para Inácio & Miller (2009) a separação na origem da fração orgânica para a coleta seletiva é indispensável, garante que ela não se misture com a fração inerte (vidro, plástico, papel) resultando em um composto de bom aspecto e boa qualidade. Constituindo assim um modelo de tratamento eficiente e de baixo custo.

A Compostagem

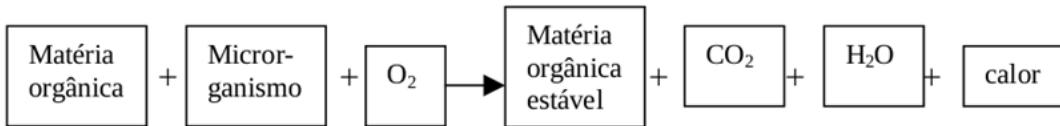
Antes mesmo da existência de nossa espécie a ciclagem da matéria orgânica promovendo a adubação do solo já ocorria.

Bastou o ser humano utilizar da observação para que compreendesse o processo natural de transformação da matéria orgânica em húmus para que conseguisse reproduzi-lo de forma organizada, planejada e controlada para obter adubo. (Manual MMA, 2010)

Assim de acordo com Massukado (2008), a compostagem pode ser definida como um processo controlado de decomposição aeróbia e exotérmica de resíduos orgânicos biodegradável, por meio da ação de microrganismos, com liberação de gás carbônico e vapor de água, produzindo, ao final, um produto estável e rico em matéria orgânica. A compostagem pode ser feita em qualquer local, seja na zona urbana ou rural, em cada localidade com insumos diferentes, dependendo do que se tem em mãos.

Amontoando-se matéria orgânica de forma a garantir algumas condições ambientais, dentre elas especialmente a aeração, acontece a decomposição na presença de oxigênio. Isso ocorre devido ao desenvolvimento de bactérias aeróbias, fungos e actinomicetos (Massukado,2008). “Os componentes orgânicos biodegradáveis passam por etapas sucessivas de transformação (...) resultando num processo bioquímico altamente complexo.” (PROSAB, 1999, cap. 1) De forma resumida o esquema abaixo apresenta o processo da compostagem:

Figura 3: Esquema resumido do processo de compostagem.



Fonte: PROSAB, 1999.

O acúmulo de calor é indicador de que as bactérias, que ao digerirem a matéria orgânica liberam calor no ambiente por reações exotérmicas, então tornando aquele ambiente adequado para a sua multiplicação.

No início há um forte crescimento dos microrganismos mesófilos. Com a elevação gradativa da temperatura, resultante do processo de biodegradação, a população de mesófilos diminui e os microrganismos termófilos proliferam com mais intensidade. A população termófila é extremamente ativa, provocando intensa e rápida degradação da matéria orgânica e maior elevação da temperatura, o que elimina os microrganismos patogênicos.(PROSAB, 1999)

A manutenção deste calor, que pode chegar a faixa de 65-70°C, indica que o processo está termofílico. Enquanto a leira for alimentada, existe o estímulo a manutenção do calor. Quando a temperatura está na faixa de 20 a 40°C, indica que predominam bactérias mesofílicas, o ecossistema da leira vai trocando e sendo ocupado por outros decompositores que gostam desta matéria mais digerida, e seguem o processo até estabilizar em temperatura ambiente.

Ai então ocorre a fase de maturação em que a atividade biológica é pequena, portanto necessita de menor aeração. À temperatura ambiente existe predominância de transformações de ordem química, polimerização de moléculas orgânicas estáveis no processo conhecido como humificação (PROSAB,1999), e também o aumento de artrópodes e minhocas que contribuem no processo.

A compostagem então, consiste em amontoar resíduos orgânicos de restaurantes, residências, provenientes do pré-preparo e do desperdício das refeições misturando com material orgânico seco rico em carbono, como palha seca, folhas ou serragem (maravalha), de forma organizada e bem coberta pela matéria seca.

Visto que pelo menos 50% dos resíduos sólidos domiciliares consistem a fração orgânica, é de extrema importância que a prática de compostagem seja popularizada. Apesar do alto percentual de resíduos orgânicos, as experiências de compostagem da fração orgânica são ainda incipientes. O resíduo orgânico, por não ser coletado em separado, é encaminhado para disposição final junto com os resíduos perigosos e com aqueles que deixaram de ser coletados de maneira seletiva. Caso a matéria orgânica fosse separada na fonte e encaminhada para tratamento, como a compostagem, despesas seriam evitadas pelos municípios por conta do transporte e acondicionamento no aterro (Massukado, 2008). É preciso o surgimento de políticas públicas e financiamento de programas municipais. O estímulo a informação e divulgação para fomentar a separação da matéria orgânica podendo ser destinada a compostagem caseira, pátios de compostagem comunitários, dentro de escolas e centros comunitários, entre

outros empreendimentos.

O tratamento de resíduos orgânicos através da compostagem realiza a ciclagem de nutrientes contribuindo para o retorno do fluxo energético e de fertilidade aos agroecossistemas que produziram os alimentos, através do composto orgânico (ABREU, 2013).

As contribuições são ainda maiores quando compreende-se a esfera educacional, sendo que aquisição destes hábitos favorece que as pessoas valorizem a matéria orgânica, aprendam a respeito desta ciclagem e da vida relacionada a isso, compreendam melhor sobre o solo e estimula hábitos de alimentação mais saudáveis, inclusive fomentando a plantação de ervas, verduras, e os demais vegetais em casa.

Sendo assim é possível listar uma diversidade de vantagens que a implementação da compostagem traz, de acordo com (Massukado, 2008, Oliveira, 2013, Abreu, 2013)

- redução da quantidade de resíduos que é encaminhado ao aterro;
- redução dos impactos ambientais associados a degradação dos resíduos orgânicos em locais inadequados;
- prolongamento da vida útil do aterro;
- aproveitamento agrícola da matéria orgânica;
- melhoria das propriedades físicas do solo;
- reciclagem de nutrientes para o solo;
- economia na aquisição de fertilizantes minerais;
- economia na coleta e transporte dos resíduos sólidos.
- economia de tratamento de efluentes;

- geração de emprego e renda
- formação e educação ambiental

Materiais e Métodos

Este artigo traz elementos compilados a partir da revisão bibliográfica de algumas pesquisas e de visitas a grupos para conhecer experiências ocorridas ao longo da última década, trazendo um breve histórico recente dos projetos de compostagem que foram desenvolvidos até 2015 em São Carlos e traz alguns exemplos que desenvolveram projetos baseados nas ações de unidades descentralizadas de compostagem como ferramentas que cumprem funções socioambiental.

Resultados

Histórico recente da compostagem em São Carlos.

A cidade de São Carlos-SP teve na última década experiências interessantes na prática de compostagem o que de fato possibilitou expandir o número de pessoas locais a terem contato com a prática além da sensibilização para a separação de resíduos orgânicos na fonte e do posterior usufruto do composto orgânico.

Na horta municipal de São Carlos, localizada próxima a UFSCar, durante o período de 2006 a 2012, ocorreu processo de compostagem que envolveu principalmente restaurantes,

inclusive das universidades locais, e outros estabelecimentos. A horta também recebia resíduos de poda da cidade, estes que eram triturados e utilizados como matéria carbônica para montagem das leiras de compostagem.

O composto gerado abastecia a produção de alimentos realizada no local e também era distribuído a qualquer cidadão que fosse buscar. Este não era um procedimento muito controlado, porém foi responsável por aproveitar toneladas de resíduos que deixaram de seguir ao aterro.

Em 2005, o projeto ABC da compostagem, atuou no terreno da Escola Estadual Bento da Silva César, no bairro São Carlos III, promovendo uma unidade descentralizada de compostagem. Em 2006, aproveitando o pátio de compostagem, foi proposto projeto de doutorado de Luciana Massukado para seguir estudos relacionados a gestão e gerenciamento dos resíduos orgânicos envolvendo também a utilização de softwares livres para o gerenciamento municipal dos resíduos domiciliares (MASSUKADO, 2008).

Em 2012, o Grupo de Estudos e Intervenções Socioambientais (GEISA), por meio do projeto de extensão “Educação Ambiental na Horta Municipal”, atuou em visitas escolares, trabalhando a sensibilização ambiental, a agricultura orgânica e a compostagem.

No mesmo ano o grupo também atuou com o público da escola Bento da Silva César a partir do projeto de extensão “Educação ambiental e recursos hídricos na micro-bacia do córrego do Mineirinho” e segue até hoje desenvolvendo atividades abordando também a sensibilização ambiental para

recursos hídricos, a horticultura e gestão de resíduos.

Foi também em 2012 que a Associação Veracidade, junto com diversos parceiros, lançou o projeto GIRO, Gestão Integrada de Resíduos Orgânicos, campanha permanente pela promoção da compostagem em UDC's promovendo a utilização de terrenos baldios como pátios de compostagem a fim de dar função social a espaços em desuso e possibilitar também a difusão da agricultura urbana.

Este projeto teve início em três localidades, sendo um a sede da Associação, onde recebiam resíduos orgânicos da vizinhança, e outros dois eram terrenos baldios que a Associação Veracidade articulou com o proprietário contratos de comodato autorizando a utilização dos terrenos sem ônus de aluguel. No terreno localizado na Vila Prado era feita a compostagem dos resíduos do restaurante Mamãe Natureza por associados e viventes da Veracidade. No outro terreno localizado no bairro Cidade Jardim foi firmada parceria junto ao Grupo de Agroecologia chamado Vida, composto por estudantes da UFSCar, os quais articulam junto a vizinhança a coleta de resíduos.

O projeto GIRO teve grande atuação na divulgação da compostagem, promovendo oficinas em diversos espaços, distribuindo material de divulgação porta-a-porta na Vila Prado, e possibilitando a vivência de todos os visitantes da Associação.

Na luta para que a compostagem viesse a ser construída como política pública no município, em 2013 a Veracidade articulou junto a Câmara dos Vereadores uma audiência pública em que foram convidados alguns atores de projetos em outras

idades que puderam trazer a problemática dos resíduos sólidos à tona e demonstrar as vantagens de promover a coleta seletiva, segregando na fonte os diversos resíduos, possibilitando a reciclagem, uma compostagem de qualidade e uma enorme redução nos gastos com transporte e disposição de resíduos sólidos urbanos (RSU) em aterros sanitários.

Esta audiência teve como encaminhamento uma consulta pública no site da Câmara que trazia ao público o questionamento: “A seu ver, o Município de São Carlos deve regulamentar a compostagem e reaproveitamento de resíduos orgânicos (lixo doméstico) como alternativa ao descarte no aterro sanitário?” (CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO CARLOS, 2013).

Trezentas e trinta e uma pessoas participaram votando e enviando comentários, e destas 98,79% se colocou a favor da regulamentação. Os resultados desta consulta constando todas as contribuições foi publicado em 1000 cópias impressas e pode também ser encontrada no site da câmara pelo link: <http://www.camarasaocarlos.sp.gov.br/portal/index.php/2014-02-07-16-29-13/consulta-publica> .

O ano de 2013 também foi marcado pela mudança de gestão municipal. Infelizmente em relação à gestão de resíduos sólidos cabe dizer que São Carlos retrocedeu. Ao mesmo tempo em que a sociedade civil se organizava para articular junto ao poder público a partir das experiências do município firmar a compostagem na gestão de resíduos, decisões e ações governamentais seguiram em rumos contrários.

A horta municipal deixou de receber os RO e também

fechou as portas ao projeto do GEISA. Junto a este fato ocorria também a tentativa de desarticular a COOPERVIDA, responsável pela coleta seletiva porta-a-porta que chegou a atingir quase 80% da cidade.

Tal situação, demonstrou um retrocesso no caminho de implantar uma gestão integrada de resíduos pública e deixou clara a fragilidade das associações, cooperativa e demais iniciativas perante o poder público, quando este planeja atuar de maneira diferente.

Desta forma, no momento em que seria possível melhorar os serviços, fomentar e desenvolver os trabalhos realizados, preferiu-se desconstruir o processo que levou anos para ser construído e retroceder em relação a gestão de resíduos, voltando a enviar toneladas de resíduos orgânicos ao aterro sanitário.

Unidade descentralizada de compostagem (UDC)

A descentralização da compostagem consiste em criar espaços para tratar os resíduos orgânicos o mais próximo possível do local de sua geração. Pátios de compostagem podem ser criados em áreas institucionais de um bairro, em escolas, parques e até mesmo em terrenos abandonados.

“A diferença de uma UDC e da compostagem caseira é que a primeira trata uma quantidade maior de resíduos, necessita de área e mão de obra, e também de uma logística para a coleta e tratamento dos resíduos.” (Massukado, 2008 pg.45)

Sendo assim, para o surgimento de uma UDC é

necessário criar uma estrutura escolhendo uma localidade, os atores envolvidos e criar estratégias de sensibilização e gerenciamento dos resíduos.

Inicialmente é necessário trabalhar a fonte de geração, garantindo a segregação dos resíduos compostáveis. Como este ainda não é um hábito generalizado, é preciso estabelecer uma estratégia de comunicação com objetivo de sensibilizar os(as) geradores(as), sejam estes equipe da escola, equipe de restaurante ou uma vizinhança.

A definição da localidade do pátio varia dependendo da oferta de espaços próximos a região trabalhada e também de quem esta compostagem tem intenção de atingir. No caso de uma escola esta pode ceder terreno para o pátio, ou pode apenas segregar e enviar os resíduos à UDC de seu bairro. Praças, parques e demais terrenos institucionais tem potencial de acolher uma UDC, pois além da compostagem ter função pedagógica em espaços públicos atraindo o interesse das pessoas, estes espaços também poderão se beneficiar do composto gerado para seus jardins.

O funcionamento depende de que pessoas ou instituições estejam envolvidas e de como será garantida a obtenção de recursos para compra de ferramentas, infraestrutura básica e remuneração do trabalho.

Alguns possíveis atores podem ser listados, como associações de bairro, ONG's, poder público, escolas, e a iniciativa privada. Algumas iniciativas podem ser citadas para exemplificar possíveis casos.

Como citado na sessão 5.1, O **GIRO**, projeto iniciado por membros da Associação Veracidade consiste em promover a formação de UDC's no município, com a finalidade de desviar resíduos orgânicos do aterro e criar estratégias que tragam aspectos educacionais ao gerenciamento de resíduos orgânicos.

O transporte dos resíduos era feito voluntariamente nas UDC's, tendo em suas entradas os pontos de entrega voluntária (PEV's) e também pelo recebimento dos resíduos do restaurante Mamãe Natureza, que os levava até a associação. O manejo dos resíduos nas leiras era feito por membros da associação, misturando os restos de alimentos à serragem que provém de uma serraria próxima. O composto gerado era distribuído gratuitamente e utilizado na horta orgânica da Veracidade, onde verduras são vendidas.

A associação recebe visitas escolares e promove atividades de educação ambiental, cine clube, e todos que visitam podem ter contato com o processo e aprender um pouco. Apesar das tentativas, não houve interesse do poder público em fomentar o programa, que segue apenas com trabalho voluntário.

Outro exemplo, bem mais conhecido no Brasil, é o **Projeto Revolução dos Baldinhos**, localizado em Florianópolis/SC. Este projeto teve surgimento em 2008 a partir da relação do Centro de Estudos e Promoção da Agricultura de Grupo (CEPAGRO) e moradores da comunidade Chico Mendes, quando a comunidade sofria uma infestação de ratos.

Foi proposta a compostagem como alternativa para aproveitamento dos orgânicos ao invés de serem dispostos em sacos na rua para a coleta convencional.

De maneira gradativa e processual, a metodologia de gestão dos resíduos foi sendo construída ao longo de anos de trabalho participativo, envolvendo moradores, associações comunitárias, instituições educacionais, profissionais de saúde e ONG's, com apoio de parceiros públicos e privados e agências de cooperação internacionais.(CEPAGRO, 2013 pg. 32).

Em 2009 a separação começou com 5 famílias que receberam baldinhos para armazenar os resíduos, que eram depositados em seguida nos PEV's, bombonas localizadas em calçadas da comunidade. Em 3 meses o número de famílias participantes aumentou para 30, e seguiu aumentando. Este aumento foi resultado da sensibilização porta-a-porta feito por agentes comunitárias responsáveis pela mobilização. A coleta das bombonas era feita por carrinho de tração humana. A situação dos ratos foi resolvida pelo fato de não haver mais a disposição de restos de alimentos nas ruas.

Hoje já são mais de 200 famílias e diversas instituições participantes, e estima-se que até 2012 a Revolução dos Baldinhos tenha tratado mais de 450 toneladas de resíduos orgânicos na comunidade (CEPAGRO, 2013).

Hoje a COMCAP, empresa municipal de coleta de lixo, disponibiliza um pequeno caminhão e 2 funcionários para auxiliar na coleta das bombonas nos 36 PEV's espalhados pelo bairro. O pátio de compostagem encontra-se na Escola América Dutra onde também é feito plantio de horta.

O composto é distribuído para as famílias que doam seus resíduos orgânicos, e depois de peneirado é ensacado para comercialização, com finalidade de remunerar os grupos de

trabalho do projeto.

Além de resolver a situação dos ratos a comunidade incorporou hábitos de plantar dentro de casa e nas bordas da estrada próxima. Mesmo sendo uma comunidade de baixa renda composta por lotes pequenos, o desenvolvimento de hortas em espaços reduzidos proporciona autonomia de alguns produtos aos moradores.

Encontra-se na internet videos explicativos nos links:

Revolução dos Baldinhos no documentário "A Educação e o Mosca Morta"

<https://www.youtube.com/watch?v=kv0bhlAD9o0>>

Tecnologia social – a Revolução dos Baldinhos

https://www.youtube.com/watch?v=XYhg_PG39j4

Conclusões

A fração orgânica dos resíduos sólidos urbanos é de extrema importância para mudar os rumos da gestão de resíduos no Brasil, tendo o composto como produto, que possibilita a sequência do ciclo da matéria orgânica bem como a redução ou eliminação do uso de insumos químicos na lavoura. A construção de uma UDC consiste em um espaço de aprendizagem em gestão e gerenciamento de resíduos orgânicos, que provoca a mudança de hábitos em relação a separação de

resíduos na fonte.

Portanto, essas experiências são prova de que, mesmo com pouca prática e poucos recursos, é possível tratar a fração orgânica dos resíduos sólidos urbanos. A compostagem de fato é um processo versátil, eficiente e de baixo custo, facilmente replicado até na escala de uma grande comunidade. A vivência do trabalho e as visitas a outros projetos possibilitam acúmulo de experiências, trocas e a ampliação da prática para mais pessoas. A prática possibilita melhor formação de educadores trazendo elementos e proporcionando momentos que possibilitam um aprendizado visual e sensorial. O caráter pedagógico também atinge a todos visitantes dos projetos.

Assim, estes projetos provocam em seu entorno a discussão a respeito do consumo e da destinação de resíduos sólidos. Certamente são peças importantes para a transformação das práticas das comunidades.

Referências

ABREU, M.J. *Gestão comunitária de resíduos orgânicos: o caso do Projeto Revolução dos Baldinhos (PRB), Capital Social e Agricultura Urbana*. Florianópolis, SC. Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EMPRESAS DE LIMPEZA E RESÍDUOS ESPECIAIS (ABRELPE). *Panorama dos resíduos sólidos no Brasil*, 2014. Disponível em: http://www.abrelpe.org.br/panorama_apresentacao.cfm . Acesso

em 10 set. 2015.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, Norma Brasileira. *ABNT NBR 10004*. Rio de Janeiro, RJ, 2004.

BRASIL. Lei n. 12.305, de 2 de agosto de 2010. *Política Nacional de Resíduos Sólidos*. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Diário Oficial da União, 3 de agosto de 2010.

_____. Ministério do Meio Ambiente. *Manual para implantação de compostagem e de coleta seletiva no âmbito de consórcios públicos* - Brasília, 2010.

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO CARLOS. *Consulta pública nova forma de gestão de resíduos orgânicos (Lixo Domestico)*. Apresentação de Resultados. São Carlos, SP. Câmara Municipal de São Carlos, 2013. Disponível em:<<http://www.camarasaocarlos.sp.gov.br/portal/index.php/2014-02-07-16-29-13/consulta-publica>>, Acesso em 05 jun. 2015.

CENTRO DE ESTUDOS E PROMOÇÃO DA AGRICULTURA EM GRUPO (CEPAGRO), *Agricultura Urbana*, hortas e tratamento de resíduos orgânicos, Coleção Saber na Prática agricultura Urbana, volume 3. Florianópolis, SC, 2013.

FRÉSCA, F. R. C. (2007). *Estudo da Geração dos Resíduos Sólidos Domiciliares no Município de São Carlos, SP, a partir da Caracterização Física*. Dissertação de Mestrado. Escola de Engenharia de São Carlos. Universidade de São Paulo. 2007.

GOMES, L. P. (1989). *Estudo da Caracterização Física e da Biodegradabilidade dos Resíduos Sólidos Urbanos em Aterro Sanitário. São Carlos/SP*. Dissertação de Mestrado. Escola de Engenharia de São Carlos. Universidade de São Paulo.

INÁCIO, C. T. & MILLER, P. R. M. *Compostagem: ciência e prática para a gestão de resíduos orgânicos*. Rio de Janeiro: Embrapa Solos, 2009.

MASSUKADO, L. M. *Desenvolvimento do processo de compostagem em unidade descentralizada e proposta de software livre para o gerenciamento municipal dos resíduos sólidos domiciliares*, 2008. 182 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós Graduação em Ciências da Engenharia Ambiental) – Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, SP.

Oliveira, R. A. V. *Análise do processo de implantação de uma Unidade Descentralizada de Compostagem no Campus II da USP São Carlos*. São Carlos: Universidade de São Paulo, 2013

PROSAB. *Manual prático para a compostagem de biossólidos*. UEL - Universidade Estadual de Londrina, 91 p, 1999. Disponível em: <<http://www.finep.gov.br/prosab/livros/Livro20Compostagem.pdf>>. Acesso em 01/10/2015.

REDES DE COLABORAÇÃO SOLIDÁRIA: Prolegômenos para uma Economia da Libertação

Rejane Matos²⁴
Eduardo Oliveira²⁵

Introdução

A filosofia da libertação latino-americana, quicá, tem encontrado seu melhor momento na atualidade, desde que emergiu no final da década de 60, inícios dos 70, ainda diante de uma identidade negativa – o não-ser da América Latina. Se desde o momento emergente os temas eram profícuos, e teciam redes complexas de abordagens e desenvolvimento filosófico, também é verdade que a **ética da libertação**²⁶, primeiro, depois a **política da libertação**²⁷, hegemonizaram o debate da filosofia da libertação, especialmente sob o espectro de uma obra monumental como a de Enrique Dussel. De

²⁴ Especialista em Ciências Sociais e Graduada em Filosofia, Pedagogia e graduanda em Gênero e Diversidade é Educadora Social e membro do Grupo de Pesquisa REDE-AFRICANIDADES.

²⁵ Doutor em Educação, Mestre em Antropologia, Especialista em Cultura Africana e Graduado em Filosofia, é sócio-fundador do IFIL – Instituto de Filosofia Africana e sócio-fundador do IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência e Coordenador do Grupo de Pesquisa REDE-AFRICANIDADES.

²⁶ DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁷ DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação. História Mundial e Crítica*. Trad. Paulo César Carbonari (Coord.). Passo Fundo: IFIBE, 2014.

nossa parte, entretanto, o debate em torno da **cultura** sempre mereceu atenção, sem dicotomizar política e cultura, subjetividade e objetividade, sociedade e indivíduo, estrutura e singularidade, etc. Escapando de abordagens disciplinares: ou historicizantes – da história das ideias na América Latina, ou filosofantes – do ponto de vista da disciplina de Filosofia nas universidades, primamos pela pesquisa de campo – com viés antropológico – para produzir filosofia, recorrendo ao vasto manancial de sua história, mas valendo-se ainda mais das experiências de comunidades tradicionais e de prática também produtoras de conhecimento, valendo-nos da multirreferencialidade, do pensamento complexo e da transdisciplinaridade²⁸.

Atentos a discussões de gênero e raça no desenvolvimento da filosofia da libertação entre nós, recortes, a bem da verdade, pouco praticados pelos filósofos (homens e brancos) mais conhecidos do Movimento (Dussel, Roig, Zea, Bondy, Cerruti, Sidekun, entre tantos outros), enfatizamos o diálogo da filosofia da libertação latino-americana com a filosofia africana do continente e na diáspora, produzindo uma **filosofia da ancestralidade**²⁹, ou uma **filosofia**

²⁸ Categorias que balizam as pesquisas no DMMDC – Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento, onde o professor Eduardo Oliveira tem orientado teses no campo da Filosofia da Libertação, da Filosofia Africana, do Pensamento Social Brasileiro, da Educação das Relações Etnico-raciais e de Gênero.

²⁹ **OLIVEIRA, E.** Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. 1. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007. v. 500. 340p

OLIVEIRA, E. Ancestralidade na Encruzilhada. 1. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007. v. 500. 216p.

OLIVEIRA, E. COSMOVISÃO AFRICANA NO BRASIL: elementos para uma filosofia afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006. v. 500. 188p

africano-brasileira como temos preferido chamar recentemente, por conta da intensificação do diálogo da filosofia da libertação e da filosofia africana tendo no Brasil seu ponto equidistante.

Produto dessa guinada de preocupações que reuniu num só conjunto a geocultura e a geopolítica amalgamadas pela categoria de ancestralidade, combatendo o desencantamento do mundo através da categoria encantamento, produzindo conceitos como *deriva* para engendrar uma epistemologia capaz de conviver com a aventura de negros, indígenas, mulheres em suas múltiplas diásporas, tanto na *Nuestra America* quanto no continente como na diáspora africana, estamos construindo, pouco a pouco, uma **estética da libertação**³⁰.

O presente artigo, no entanto, não se debruçará sobre a ética, a política ou a estética da libertação, mas sobre um tema inédito, protagonizado pelo filósofo brasileiro mais proeminente da filosofia da libertação, Euclides André Mance. Fundador e primeiro presidente do IFIL – Instituto de Filosofia da Libertação, reuniu a maior biblioteca temática sobre Filosofia da Libertação entre nós; não apenas reuniu como socializou seus mais de 3 mil itens para pesquisadores da região e do mundo, sintetizando, ele mesmo, o pensamento latino-americano da libertação em diversos cursos, apostilas, sites e produções bibliográficas³¹, inovando temas, produzindo conceitos, desenvolvendo metodologias revolucionárias

OLIVEIRA, E. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 18, p. 28-47, 2012

³⁰ Texto no prelo resultadoda pesquisa de pós-doutorado realizada na Universidad Tres de Febrero, Caseros, Argentina em 2019 no campo da filosofia africana tendo como foco o solo brasileiro e que se desdobra para um diálogo fecundo com a filosofia andina e com a tradição portenha.

³¹ Euclides A. Mance: <http://euclidesmance.net/wp/index.php/biografia/>

para dentro da tradição da filosofia da libertação. Mas será, provavelmente, sua contribuição mui significativa para as **Redes de Colaboração Solidária** sua assinatura mais original.

Com a produção conceitual acompanhada de uma práxis intensa com/na Economia Solidária, Euclides lança as bases filosóficas de uma **economia da libertação**, ainda em construção, mas que já preenche uma lacuna histórica entre nós filósofos(as) de *Nuestra América*.

O que apresentamos a seguir são os primeiros desenvolvimentos conceituais de Mance, resultado de um trabalho monográfico de Rejane Matos, formada como Educadora Social de um Projeto de Formação em Redes de Colaboração Solidária junto a EPESS³², filósofa da libertação com ênfase em gênero e diversidade, que, no entanto, sistematizou as principais contribuições de Euclides Mance rumo a fundamentação filosófica das Redes de Colaboração Solidária que, sem dúvida, constituem os prolegômenos da Economia da Libertação que o autor desenvolve nos dias de

³² Projeto Escola Permanente de Educadores Sociais de Salvador (EPESS), uma parceria entre Universidade Federal da Bahia - UFBA, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia FAPESB e outras iniciativas de fomento inclusive internacionais. A EPESS constituiu-se a partir da experiência prática no Projeto Educadores Sociais de Salvador (PESS). A partir de 2006 realizou ações de caráter formativo com grupos ligados aos movimentos sociais, agentes sociais das comunidades de Salvador e região metropolitana. Com metodologia baseada na educação popular o antigo PESS, agora EPESS, tem estratégia central de afirmação do bem-viver de todos e de todas e pretende contribuir para afirmação de estratégias de desenvolvimento local através da formação humana, técnica e política. Articula o crescimento de redes de colaboração solidária e, portanto, visa oferecer subsídios instrumentais aos envolvidos para que possam atuar no desenvolvimento sustentável de suas comunidades.

hoje. Para um segundo artigo, enfatizaremos a redação ainda inédita da economia da libertação; para os objetivos desse artigo, buscamos a obra pública e, de certa maneira já consagrada, da obra desse autor cuja importância, sem dúvida, escapa do Brasil e da Região latino-americana e internacionaliza-se mundo afora, pois Euclides mantém um diálogo intenso, crítico e criativo no mundo inteiro, tendo sua obra sobre Economia Solidária e as Redes de Colaboração Solidária traduzidas para vários idiomas³³.

³³ Alguns títulos: *La Révolution des Réseaux*. Les Editions Descartes & Cie, Paris, 2002, 1e. ed., 334 pp; *Redes de Colaboración Solidarias*. Ed. UACM, Mexico DF, 2006, 1a. ed., 524 pp.; *Hambre cero y economía solidaria. El desarrollo sustentable y la transformación estructural de Brasil*. Ed. Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), Mexico DF, 2013, 1a. ed., 390 pp.; *La rivoluzione delle reti – L'economia solidale per un'altra globalizzazione*. Emi, Bologna, 2003, 1a. ed., pp. 222; *Organizzare reti solidali : strategie e strumenti per un altro sviluppo*. Edizioni dell'Università Popolare; *Solidarius Italia*. Roma, 2010, 1a. ed., pp. 314; *Revolución de las Redes*. CO-EDITORES: EcoSol, Delegación Azcapotzalco, Alcona, Acatl, Municipio de Ecatepec, BanMacondo, Gobierno del Estado de Michoacán, Indesol, Uacm, Fondeso, STyFE del GDF, El Colegio de Tlaxcala, Tianguis Tlaloc, Renac, Mexico DF, 2008, 1a. ed., 224 pp

A Revolução das Redes

A revolução através das redes é a transformação para uma sociedade pós-capitalista, nela temos a potência para desencadear outras evoluções. O centro de interesse é o pleno desenvolvimento humano, já que seus desdobramentos extrapolam a dimensão econômica. Avança com base na ética operando sobre valores cotidianos e corriqueiros de comportamento e atitude solidária e a partir da compreensão da complexidade das relações sociais consideram os modos possíveis de promover as liberdades públicas e privadas e tornar abundantes os bens e serviços.

A solidariedade é o fundamento para a constituição destas relações. É o vínculo entre os indivíduos com interesses voltado para a responsabilidade com o outro. É a sustentação da rede e faz com que os elementos organizativos funcionem e resultem em êxito real.

Neste propósito, Euclides problematiza o conceito de economia clássica e suas contradições a partir de uma análise dos fluxos de valor. A lógica que rege o mercado, não condiz com a satisfação da necessidade de todos, visto que opera pela ideia de escassez. Ele demonstra os mecanismos e meandros de constituição da rede desde a descrição da sua menor unidade, a célula, até suas características e funcionamento em estrutura de rede a partir dos seus fluxos que permeiam as dimensões econômica, cultural e política.

Em entrevista concedida ao programa América Latina Viva³⁴, o professor Mance explicita que a colaboração solidária é a tese chave explicitada no livro *A Revolução das Redes* (MANCE,1999). Na obra, o autor, apresenta minuciosa descrição sobre a forma de organização dessa revolução, através da potência contida entre as conexões de pessoas, grupos, movimentos, todos em rede em torno de eixos de luta. Com esta perspectiva aponta uma estratégia, na dimensão econômica, a qual concomitantemente operam transformações em cadeia. Iniciativa que supera fracassos do conjunto de organizações e atividades solidárias quando atuam isoladamente sem respaldo necessário para a subsistência e permanecem no isolamento, ilhados pelo capitalismo. Assim, o autor propõe a superação dessa deficiência, a partir de um conceito central, colaboração solidária que atua como elemento inovador para a sustentabilidade em rede.

A tese resultante destas apropriações conceituais deu origem a uma posição inovadora acerca da Economia Solidária que possui característica diferenciada, em função da concepção de estratégia de reorganização de fluxos econômicos, criando laços de retroalimentação de consumo e produção, com caráter ecológico e solidário, e possibilitando a expansão de processos democráticos, autogestionários de construção de alternativas. Este é o ponto chave, do livro *Revolução das Redes*. Na medida em que atores econômicos, sociais, políticos constroem redes colaborativas e retroalimentam esses fluxos de organização de

MANCE, André Euclides. Entrevista concedida ao Programa América Latina Viva em 07/06/11. UFPR TV - Curitiba/PR - Entrevistador: Prof.º Dimas Floriani. 30m duração do vídeo.
<http://ufprtv.wordpress.com/2011/06/08/america-latina-viva-070611/>

poder, de consumo, de conhecimento, de informação, há capacidade de gestar um processo de transformação estrutural.

Colaboração solidária é termo de origem latina. A primeira expressão, colaboração, deriva do verbo *collaborare* e significa trabalhar junto. A segunda, solidário, deriva de *solidu* e significa algo forte. No dicionário ambos atribuem sentido moral aos termos e agrega sentido de responsabilidade, de interesse comum entre os indivíduos (MANCE, 1999:17). Para Euclides (1999, p. 17) colaboração solidária significa: “(...) um trabalho e consumo compartilhados cujo vínculo recíproco entre as pessoas advém, primeiramente, de um sentido moral de corresponsabilidade pelo bem-viver de todos e de cada um em particular”.

O conceito de colaboração solidária está implicado em uma outra categoria mais ampla chamada de bem-viver. Este, por sua vez, é o exercício humano de dispor das mediações materiais, políticas, educativas, informacionais e todas as necessidades que garantam eticamente a liberdade para satisfazer e realizar os desejos pessoais, respeitando, na mesma medida, o desejo público. O comportamento ético deve pautar as ações dos indivíduos na medida em que se colocam na rede de colaboração, no intuito de garantir e usufruir das mediações materiais e não-materiais. O compartilhamento destas mediações promovem o objetivo maior da existência humana, o bem-viver. Reflexos desses comportamentos provocam transformações nas diversas dimensões da vida humana.

Na lógica do bem-viver concretizar a satisfação material é o mesmo que garantir as liberdades pessoais voltadas para a colaboração solidária. Sendo, assim Mance define:

A colaboração solidária é, pois, uma atitude ética que orienta a nossa vida e uma posição política frente a sociedade em que estamos inseridos. Eticamente trata-se de promover o bem-viver de cada um em particular e de todos em conjunto, e politicamente de promover transformações na sociedade com esse mesmo fim (MANCE, 1999:19).

O bem-viver é exatamente o oposto do capitalismo, pois esse estimula o consumo alienante ou compulsório (MANCE, 1999, p. 26, 27) promovido pelas imagens e simulacros, o quais são gerados com o objetivo de girar o ciclo produtivo frenético para maior acúmulo de mais-valia. A partir desse fim capitalista, promove a desumanização das necessidades humanas e pessoais, cria-se outras, as quais estimulam a venda de mercadorias.

A colaboração solidária é o resultado de uma outra prática, desenvolvida a partir de pesquisas e vivências entre as atividades de trabalhadores excluídos. É um processo de gestão de novas relações de organização na perspectiva da colaboração, em tese, buscando, a satisfação das necessidades e demandas de todos na rede. O objetivo da elaboração organizativa é a de deslocar o eixo de interesses das sociedades do consumo para a lógica do bem-viver. Em grande medida, é uma tarefa audaciosa, considerando a sua constituição a partir de mecanismos muito simples oriundos de experiências e pesquisas ao longo da trajetória acadêmica e de militância do autor. Nesse sentido, em lugar de individualismo, a solidariedade; em lugar do acúmulo de bens, a distribuição de renda; em lugar da competição, o cooperativismo. Atitudes que promovem transformações não apenas na dimensão econômica, mas, conseqüentemente, na dimensão cultural, social e política, porque, como já sinalizado, utiliza a estratégia denominada rede

de colaboração solidária com potencial organizativo. Para o autor³⁵, o ponto chave dessa posição é o fato de que o exercício da democracia não se verifica na atividade econômica de caráter capitalista, porque o processo de decisão não é compartilhado de maneira universal entre todos os atores.

O bem-viver dá sentido a outro sistema de organização da vida em sociedade. Ele é o resultado das transformações provocadas pelas redes de colaboração solidária que tem como objetivo promover a liberdade pública e privada, ou seja, não apenas o bem-viver de cada um, como também o de todos. É a proposta do novo modelo: a) colaboração solidária; b) a solidariedade; c) a geração de emprego; d) o desenvolvimento ecologicamente sustentável; e) redução da jornada de trabalho e aumento do tempo livre; f) aumento da poupança interna; g) distribuição de riquezas; h) desenvolvimento sustentado e geograficamente distribuído; i) livre iniciativa solidária.

Estamos diante de uma proposta de sociedade pós-capitalista, pensada a partir das ações e iniciativas já existentes. Ademais a elaboração de Euclides Mance parte exatamente das experiências. A exemplo das muitas atividades de cunho solidário existentes hoje. Como prestações de serviços e auxílios com base no voluntariado, de caráter peculiar por não ter financiamento governamental, mesmo prestando serviço ao bem público. O financiamento delas é realizado por agências financiadoras ligadas a igrejas, sindicatos e outras organizações sociais. A ação e execução das mesmas, em algumas situações,

³⁵ MANCE, André Euclides. Entrevista concedida ao Programa América Latina Viva em 07/06/11. UFPR TV - Curitiba/PR - Entrevistador: Prof.º Dimas Floriani. 30m duração do vídeo. <http://ufprtv.wordpress.com/2011/06/08/america-latina-viva-070611/>

ficam a cargo do próprio voluntário. As iniciativas são tantas, com ações e projetos de atividades, nessa área social, que as várias possibilidades criaram discussões tanto ao conceito e sua relação com o governo e o mercado. Algumas delas devido à abrangência são conhecidas como Terceiro Setor, Setor sem Fins Lucrativos e Setor Público Não-Estatal. Importa salientar que nem todas as Organizações não-governamentais que praticam ações solidárias são contrárias ao modelo capitalista.

Atua isoladamente a atividade de cunho social e de atendimento das necessidades pessoais, com ou sem preocupações solidárias, considerando o fato de que a articulação destas provocariam um impacto muito maior no atendimento das necessidades e de suporte materiais a quem precisa. A importância da rede faz sentido como estratégia organizativa justamente nos movimentos populares. Embora o termo seja aplicado com vários sentidos, nesta perspectiva, o fato de compreender o seu significado de modelo organizativo implica em não confundir-lo com tipos de mediação que a possibilita. Euclides compreende que as redes de organizações sociais para existirem, não dependem necessariamente de infovias informatizadas, elas constituem apenas recursos que as potencializam (MANCE, 1999, p.24).

O conceito de redes de colaboração solidária foi pensado a partir da problematização filosófica do tema Economia Solidária, e esta tem como finalidade a solução de uma melhor articulação dos elementos operantes e capacidade de sustentabilidade. Por aplicar-se aos complexos fenômenos sociais, as redes não poderiam ter outra característica diferente, porém a sua ideia é bastante simples. Consiste na articulação de trocas de produtos entre unidades fortalecidas reciprocamente,

multiplicando-se em outras unidades e permitindo-se expandir em um equilíbrio sustentável. Imaginar ou visualizar uma rede tecida por uma aranha, por exemplo, permitiria compreender a configuração elementar formada pela conexão das unidades que seriam os nós ou nódulos desta rede. Os fios que os conectam seriam os canais, por onde esses nódulos se comunicariam. A analogia serve apenas para entender a canalização dos fluxos responsáveis pela distribuição e redistribuição de materiais, valores, informações e as relações de produção e consumo garantido entre os integrantes da rede. A configuração efetiva é de ordem muito mais complexa, pois existem várias redes de aranha perpassando umas às outras, sem estarem fundidas, mas interligadas intrinsecamente (MANCE, 2002:45). A analogia fidedigna entre redes de colaboração solidária é dada pela geometria nas figuras fractais. (MANCE, 2002, p.65).

A rede representa a organização estratégica para o desenvolvimento da economia solidária centrada na colaboração. Os chamados nodos ou células são fundamentais, pois estruturam os mecanismos de produção e consumo que oferece existência e sustentabilidade a própria rede. Esta corresponde à articulação do coletivo popular, promovendo serviços e bens de consumo a partir e dentro dela regida por princípios.

Ao partir imediatamente da dimensão econômica de produção e consumo entre as células que a compõem, ao refletir acerca da rede de colaboração solidária, remete-nos aos princípios de funcionamento em meio a complexidade. Um deles é chamado de autopoietico, em função da característica de sistema aberto de auto-reprodução da rede com competência de autogestão e auto organização, ou seja, tem ligação com

diversos grupos sociais diferentes, em um intercâmbio entre eles e ainda garante o fortalecimento dos mesmos, bem como sua ampliação. Isto mediante outros dois princípios: intensividade e de extensividade. O primeiro significa a capacidade da rede de aglutinar cada vez mais membros no local onde a unidade ou célula estiver, ampliando o surgimento de outras unidades que articuladas podem conectar-se à rede em geral. O segundo, também colabora com o surgimento de outras unidades. O segundo princípio, a saber, a extensividade, significa a expansão propriamente dita para outras regiões e territórios.

Nessa medida, os princípios da diversidade, integralidade e realimentação, promovem o crescimento fecundo da rede. Assim, define diversidade como a competência de integrar as diversas ações e movimentos na esfera pública não-estatal, na prática da colaboração solidária, articulando recursos e projetos em prol do fortalecimento de cada nó através do fluxo constante com os demais. A integralidade significa, neste processo de reunião de diferentes, o compartilhamento dos próprios interesses a defender, neste caso, reforçados no respeito e luta pelo interesse do outro. E, por fim, o princípio da realimentação promove o círculo virtuoso. Este consiste na multiplicação das ações de cada nódulo considerando a diversidade dos objetos de atuação. Em cada célula, quanto mais diversos forem os objetos das ações, mais o círculo se fortalece dentro dessa diversidade própria na rede. Então, temos:

O objetivo da colaboração solidária – é garantir a todas as pessoas as melhores condições materiais, políticas, educativas e informacionais para o exercício de sua liberdade, promovendo assim o bem-viver de todos e de cada um. Não se trata apenas de uma proposta econômica para gerar empregos e distribuir renda. Mais do que isso,

trata-se de uma compreensão filosófica da existência humana segundo a qual o exercício da liberdade privada só é legítimo quando deseja a liberdade pública, quando deseja que cada outro possa viver eticamente a sua singularidade dispondo das mediações que lhe sejam necessárias para realizar – nas melhores condições possíveis – a sua humanidade, exercendo a sua própria liberdade. Igualmente, sob essa mesma compreensão, a liberdade pública somente é exercida de modo ético quando promove a ética realização da liberdade privada. (MANCE, 1999, p.179).

Segundo o autor, somente o avanço nas discussões e nas práticas alternativas, possibilita proporcionar a identificação de elemento articulador capaz de elevar a proposta de economia solidária para além da mera geração de renda. Neste propósito, agrega outra condição a ideia de rede de colaboração solidária. O consumo é compreendido, nesse entendimento, como a novidade organizativa da rede. É em função dele que toda a articulação de produção se organiza. Esta só tem finalidade se for para o consumo. Portanto, não há produção sem a real demanda de consumo nas células pertencentes à rede.

Enquanto o sistema capitalista tem característica de uma produção sem demanda real, como a criação do consumo alienante através das semioses desenvolvidas pelas mídias, a qual aproveitam-se da falta de senso crítico dos consumidores e ausência de repertório para decidir a necessidade de comprar ou não. Diferentemente, o consumo na rede de colaboração solidária, busca o consumo como mediação do bem-viver.

Também distinto, como explica Mance³⁶, do consumo compulsório. Neste, o consumidor, por falta de recursos, realiza a satisfação das suas necessidades através de escolhas que defendem o preço e quantidade do produto, sem critérios de qualidade ou atenção para os impactos ambientais provocados pela produção das mercadorias.

O consumo como mediação do bem-viver tem o objetivo de conservar o bem estar das pessoas no coletivo, preservar a saúde e o ecossistema, para isto, depende de uma conduta de seleção responsável do que é consumido. Isto é, cada pessoa precisa compreender acerca dos ciclos produtivos e do impacto que estes provocam no ecossistema e na sociedade em geral. A compreensão do consumo como a última etapa do processo produtivo e as nossas escolhas de consumo individual ou coletivo, produz impacto na manutenção e geração de postos de trabalho, bem como no ecossistema. Deste modo, a disponibilização para reciclagem colabora com o combate à poluição.

O consumo solidário se opõe ao consumo capitalista, às vezes reduzido a imagem midiática do produto (marca) e retóricas de qualidade. No consumo solidário o objetivo é consumir para garantir o trabalho digno de quem produz, bem como a preservação do meio ambiente, a prática do preço justo e dinamizar os mecanismos de manutenção e ampliação das liberdades públicas e privadas. No Brasil e no mundo a prática do consumo solidário já ocorre em diversos níveis. Geralmente

³⁶ Mance, Euclides André. **Economia Solidária e Educação**. Entrevistadora: Rejane Matos. Entrevista gravada em 12.09.2012. - 14:15 até 15:40 – Salvador/Bahia – Brasil.

são grupos de pessoas desempregadas e organizadas, que executam algum tipo de atividade produtiva como fabricação de pães, massas, produtos de limpeza, roupas, móveis, brinquedos, doces, salgados, bordados, artesanatos e muitos outros produtos. Grande parte dessa produção é consumida por pessoas que tem consciência que essas mercadorias foram produzidas sem exploração do trabalhador e do meio ambiente, cientes, portanto, da origem dos produtos e do valor ético a eles agregados, mesmo que não tenham a “excelência” dos produtos do mercado, ou terem preços maiores que a do mercado capitalista, consomem os produtos em vista do seu ciclo produtivo baseado na colaboração solidária.

Mance demonstra que as experiências do consumo solidário dão suportes para sua promoção e difusão. Fundamenta-se no argumento da consciência solidária para que os excluídos, os pobres e todas as pessoas que tem essa consciência, compreendam nas suas escolhas de consumo, ainda que indiretamente, o poder de gerar a distribuição de renda, o desenvolvimento ecologicamente sustentável, a geração de empregos, o combate à exploração, a sustentabilidade das unidades produtivas e sua integração em redes, favorecendo o seu fortalecimento e multiplicação com a incorporação de mais trabalhadores ao processo laboral. O aumento da demanda de consumo garantiu a diversidade e qualidade da produção.

A proposta de redes de colaboração solidária depende do consumo praticado na forma solidária. A rede articula as estruturas de produção e consumo, no entanto, a forma de consumo adequado para sustentabilidade da rede depende do

caráter solidário – um dos tipos de consumo final³⁷. O consumo solidário consiste na prática comum a todos nós, mas o objetivo é garantir o bem-viver não só do consumidor, mas também do produtor. Isto é, a compra coletiva é alternativa de baixo custo, enquanto que o pequeno produtor vende em grande quantidade com condições de manter o empreendimento.

Mance oferece o diferencial político fundamental para a organização coletiva, esta acrescida da novidade organizativa, o próprio consumo em vista de sua influência no nosso dia-a-dia. Devemos entendê-lo aqui a partir do caráter da responsabilidade no consumo e da consideração de articulação existente entre produção e o consumo, pois consumir com responsabilidade é considerar as implicações existentes neste mecanismo, atendendo necessariamente as reais demandas existentes que geram a mediação do bem-viver:

Praticar o consumo como mediação do bem-viver requer o refinamento das sensibilidades e sentidos humanos, bem como o desenvolvimento e critérios avaliativos a partir dos quais selecionam-se os objetos, dentro das possibilidades de consumo que cada um tenha, que venham a contribuir, da melhor maneira, com a singularização de cada pessoa, com o bem-estar social e com a preservação dos ecossistemas. Assim, para que se possa generalizar socialmente o ‘consumo como mediação do bem-viver’ necessário superar tanto as formas de consumo compulsório quanto as formas de consumo alienante (MANCE, 1999, p.28).

³⁷ Jornal Mundo Jovem. Entrevista na edição 320, setembro de 2001. <http://www.pucrs.br/mj/entrevista-09-2001.php>. Acesso em 17.06.12.

O instigante é verificar justamente os fenômenos do desemprego e exclusão, como os responsáveis pela multiplicação das unidades produtivas mantidas graças ao consumo solidário. Estes fenômenos são resultado do processo gradual de mudanças nas relações de produção capitalista, a partir do desenvolvimento das forças produtivas potencializadas pelas inovações científicas e tecnológicas. Enquanto, por um lado, o capitalismo reduz o número de trabalhadores assalariados na produção crescente de mercadorias com custos baixos. Inversamente, os excluídos investem nos processos de gestão de novas relações de produção, centrada na colaboração solidária, com objetivo de satisfazer as próprias necessidades. A solução para ampliação das práticas e o combate ao isolamento que enfraquece a iniciativa, exatamente da organização em direção a integração, tem na rede cujo movimento conecte as cadeias produtivas de consumo e produção, multiplicando novas células. Esse mecanismo pode viabilizar e efetivar um movimento de geração de riqueza em função da inclusão de trabalhadores antes excluídos do processo produtivo, ou seja, segurar o consumo da produção em rede.

As propostas emancipatórias de Mance, geradas a partir da história dos oprimidos, sinalizam uma revolução que pode atingir grandes proporções em nossos tempos. Como já aconteceu, outras vezes, na história da humanidade, a exemplo, da passagem do feudalismo para o capitalismo. Neste contexto, ele afirma que as transformações nas relações sociais de produção desencadearam, concomitantemente, outra revolução na dimensão cultural e política. A revolução cultural subverteu noções vigentes no campo das ciências, dos conceitos filosóficos, artísticos, religiosos e políticos, porque instituiu novas configurações de poder através da representação do

Estado que ao legislar, julgar e executar impõe novas ordens de exploração econômica sobre o conjunto da sociedade.

A nova fase, da globalização capitalista, desdobrada a partir dos anos 70 tem como característica uma revolução tecnológica que proporciona um rápido desenvolvimento produtivo, em função das novas descobertas científicas. Agregando aos produtos qualidade, quantidade, menos tempo de trabalho e de esforço humano. Segundo Mance, estas promovem alterações graduais nas relações sociais de produção, motivadas pelas iniciativas dos excluídos em criar novas relações produtivas, em que o trabalho assalariado vai sendo suprimido. As iniciativas estão no campo da economia denominada informal. Enquanto algumas reproduzem o modelo de exploração ao ponto de se manterem na ilegalidade, outras subvertem as relações de produção capitalista e se expandem em redes. O capital desvaloriza o trabalhador de produção de bens tangíveis imediatos, em função da velocidade de produção atribuída pela aplicação tecnológica. O desenvolvimento científico é convertido na mais importante fonte de riqueza. Os preços das mercadorias caem e a produção fundada no valor de troca se desestrutura. A situação favorece a criação de alternativas, ou seja, o capital elimina progressivamente a relação capital-trabalho assalariado, ao excluir trabalhadores e potencializar o desenvolvimento das forças produtivas.

Tratemos de situações distintas. A primeira diz respeito a dissolução do próprio sistema, pois ao deslocar a medida de riqueza para as inovações científicas e o conhecimento nesta área, aumentam o potencial de produção, reduz em contrapartida o potencial de consumo e gera o desequilíbrio do mercado quando perde a referência de valor, pois “ninguém sabe quanto

custa o conhecimento”” (MANCE, 1999, p.36). Nessa medida que as bolsas de valores têm quedas absurdas a cada novo lançamento de produtos das empresas como a Microsoft ou Netscape.

A criação das bases para expansão e desenvolvimento das redes de colaboração solidária, como único modo de gerar riqueza, é outra situação. Para isso, segundo Mance (1999) depende da autonomia de cada excluído ou pessoa comprometida na construção de uma sociedade pós-capitalista dispostos a praticar o consumo solidário. Somente o fortalecimento da rede pode promover a consolidação de novas relações de produção pós-capitalista centrada na colaboração solidária.

Na expansão da rede de colaboração solidária autônoma há também demanda de apropriação de tecnologia, desde que compatível com o desenvolvimento ecológico sustentável, no intuito de atingir a qualificação dos produtos. Em consequência desta apropriação podemos enumerar algumas situações. Primeiro, a redução da jornada de trabalho que pode estimular outros trabalhadores, na inserção da área de pesquisa científica, tecnológica e com a ampliação da produção, busca reverter o excedente para reinvestimento. Segundo, a multiplicação das células pela incorporação de trabalhadores excluídos. Terceiro, o aumento do poder de consumo na rede se traduz na distribuição de riquezas considerando que não há relação de patrão e empregado ou salários. Todavia, o avanço produtivo alcançado sob essa lógica de colaboração não poderá resultar em saturação nas áreas de produção, pois o consumo é em razão do bem-viver, conforme demanda preexistente.

Euclides (1999) salienta que as tecnologias não determinam a viabilidade ou inviabilidade no processo de expansão da rede. A condição necessária para o surgimento e sua expansão, são duas: o consumo e a produção solidária. Ainda, reconhece o fator potencial da colaboração solidária quando se refere a livre circulação de informações e conhecimento. Destaca o caráter semelhante do projeto software livre³⁸ que é a colaboração solidária, permitindo o compartilhamento desta tecnologia sem ônus pelo uso e viabilizando a apropriação por outras populações dos benefícios deste. Mance³⁹ lembra que o software livre é um eixo de luta como é a economia solidária e destaca a importância da utilização deste no desenvolvimento de atividades inclusive pedagógicas, sem descartar que nem toda e qualquer organização ou iniciativa que utiliza software livre busca em suas ações práticas de alargamento das liberdades. Contudo, entendemos que constitui um grande aliado nos propósitos de internacionalização. Deste modelo inclusive, para os processos formativos nos ambientes virtuais.

Em grande parte, cremos que o uso de tecnologia livre na formação em economia solidária, confere sustentabilidade ao modelo organizativo, considerando a tarefa de preparação técnica e política dos componentes da rede, a fim de assegurar a administração democrática e tecnicamente eficiente do conjunto

³⁸ Maiores informações sobre o software livre podem ser obtidas em www.fsf.org.

³⁹ Mance, Euclides André. **Economia Solidária e Educação**. Entrevistadora: Rejane Matos. Entrevista gravada em 12.09.2012. - 14:15 até 15:40 – Salvador/Bahia – Brasil.

de reinvestimentos que na opinião do autor é o maior desafio (Mance, 1999, p.130).

A concepção apresentada indica que a consolidação da transformação em curso siga o caminho em direção ao novo modelo de sociedade, pós-capitalista, centrado em razão do bem-viver e regido pelo consumo solidário. É muito mais que uma alternativa econômica ao capitalismo, mas a construção de outro modelo de sociedade. A economia solidária é a radicalização da democracia, pois desde o dia-a-dia, das contradições do capitalismo, nasce e se desenvolve dentro de outras contradições inerentes a nós mesmos e a nossas subjetividades.

Se até aqui primamos, sobretudo, pela análise do livro *Revolução das Redes* de Euclides Mance, lembrando sempre que nossa interpretação vem balizada pela participação na EPESS – Escola Permanente de Educadores Sociais de Salvador que, como fruto do curso de formação, dinamizou iniciativas de empreendimentos solidários como a Rede-Moinho. Cremos ter mostrado, ao apresentar a dimensão revolucionária das Redes de Colaboração Solidária, que ela embarca a economia solidária e se diferencia, mas também inclui, as Feiras de Troca, o Cooperativismo, as Incubadoras, etc. Nosso intento, agora, é focar nos fundamentos filosóficos da Rede. Aliás esta é uma idiosincrasia do trabalho de Mance: não apenas descreve o que são e como funciona a Economia Solidária, além de, ele mesmo, ser uma ativista da causa, seja um dos raros intelectuais que a conceitualiza e faz mediações filosóficas demonstrando seu potencial enquanto um novo modelo de sociedade, desta feita, pautada na equidade, na ética que garante as liberdades públicas e privadas, na preservação do meio ambiente, nas operações

econômicas que não visam a exploração do trabalhador e do meio-ambiente, mas à sustentabilidade, à inclusão social, à libertação!

Fundamentos Filosóficos das Redes de Colaboração Solidária

Este trabalho apresenta reflexões sobre aspectos fundamentais do projeto de redes colaborativas solidárias. O conjunto da obra em análise é um diálogo fecundo com a Filosofia da Libertação com desdobramentos das questões econômicas e foco na práxis social da qual é oriundo e para a qual é dedicada esta reflexão. Isto é, as práticas concretas de solidariedade são conteúdos investigativos desta análise filosófica revestida de conhecimentos dos vários campos científicos para apontar alternativa viável à problemática da práxis econômica. A ótica filosófica apurada viabiliza reflexões a partir de categorias estabelecidas com abertura para compreender a complexidade que permeia a realidade e suas relações. A realização da análise acerca desta construção intelectual significa comprometimento com o tema, conceitual e pragmaticamente.

Para nossa melhor compreensão, é necessário atentar para a importância dos estudos desenvolvidos e orientados pela Filosofia da Libertação e sua influência na elaboração da concepção de redes de colaboração solidária defendida pelo autor.

No século XX, a efervescência na América Latina sobre temáticas relacionadas à libertação reflete os movimentos da corrente filosófica em questão. Segundo Mance (2009, p.20) “a filosofia da libertação, como corrente filosófica específica, elabora categorias, métodos e linguagens orientadas à reflexão crítica e realimentação das práxis de libertação, emerge no final dos anos 60 e início dos anos 70, com diferentes abordagens paradigmáticas⁴⁰.” que ressoam no Brasil. A filosofia da libertação submete à reflexão toda crítica sobre a opressão do homem na perspectiva da América Latina. O professor esclarece que:

Com o desenvolvimento do capitalismo nacional, apresentado pelas elites como sinônimo de desenvolvimento do país, emerge a contradição entre o projeto de o Brasil tornar-se uma próspera nação e o fato de que sua modernização ia gerando uma nova classe de despossuídos e explorados – que, em frequentes mobilizações sociais, questionava a organização econômica, política e social do país. No âmbito dos movimentos sociais, o surgimento de uma incipiente classe operária, na transição entre os séculos XIX e XX, com a substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado, coloca em cena – com a chegada de trabalhadores imigrantes – um novo conjunto de ideias e práticas de resistência e luta organizada de anarquistas, anarco-sindicalistas e, posteriormente, de comunistas, posicionando-se diferentemente em relação ao papel do

⁴⁰ MANCE, Euclides André. El pensamiento filosófico brasileño. Publicado em: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, CREFAL / Siglo XXI Editores, 2009, p. 495-517, p.20.

Estado e à superação da exploração do trabalho pelo capital. Soma-se a esse caldo de culturas, as lutas anteriores de quilombolas, comunidades indígenas e as revoluções do século XIX, fomentando um horizonte utópico de libertação popular (Mance, 2009, p.1).

As reflexões partem da práxis, a fim de produzir uma teoria que dialogicamente permita compreender os movimentos e contingências a ela inerentes. Sem a pretensão de garantir um método único e absoluto para interpretar a realidade, estabelece um processo de interlocução dialógica a partir da realidade concreta da própria práxis da libertação. Oferece condição para corrigir, melhorar a teoria e a prática, ampliando o objetivo ético último que é a liberdade. Mance diz que “não há dificuldade em aceitar que seja necessário produzir novas categorias e conceitos para pensar problemas recolocados de uma nova maneira (2000, p.58)”. São as críticas às categorias, conceitos, métodos e estratégias teóricas da tradição filosófica ocidental que sustentaram o enfrentamento dos problemas.

É na filosofia da libertação que o nosso autor encontra a fundamentação e procedimentos para interpretação da práxis e, desde aí argumenta a viabilidade para as redes de colaboração solidária que nos interessa neste trabalho. Parte-se das apropriações conceituais e definição dos pilares teóricos e filosóficos fundamentais do sistema organizativo de redes de colaboração solidária e seus laços de retroalimentação entre produção e consumo dos fluxos econômicos da sociedade. Para tanto, é preciso compreender a importância de princípios e categorias que constituem o cerne filosófico da elaboração em análise.

O primeiro princípio sobre o qual nos debruçaremos é fundamental para o conjunto da obra e encontra sua origem no pensamento de Emmanuel Lévinas, o qual formula a compreensão sobre a **alteridade** atribuindo-lhe o sentido de existência no Desejo do Outro numa relação de proximidade denominada de face-a-face. Lévinas concebe o Desejo sob duas vertentes para a compreensão da alteridade. Um que diz respeito à forma de relacionar-se com as coisas, com a necessidade de satisfazer-se na fruição do desejo em gozo inconcluso que incorpora as necessidades incessantemente. Sobre a outra:

Trata-se do Desejo que nos move em direção às outras pessoas em uma relação de mútuo respeito, de escuta, atenção, acolhimento, ternura, bondade, amor, desejando que a outra pessoa seja livre, seja ela mesma em sua singularidade, em sua distinção – relação esta que pode ser caracterizada em seu conjunto como proximidade (MANCE, 2002, p. 154).

Mance (2002) ao diferenciar necessidades naturais, culturais e desejos que se concluem na fruição de elementos e situações de nosso mundo nos permite perceber que o Desejo em Lévinas – grafado com D maiúsculo – deve nos remeter a uma aproximação das pessoas, em movimento de abertura e acolhimento da existência dos outros desejados em sua liberdade eticamente exercida.

Euclides, a partir de Lévinas, afirma que frente ao movimento de aniquilação da alteridade, reduzida a um conceito nos limites do horizonte ontológico de uma totalidade, é preciso afirmar a proximidade, movida por um desejo do invisível, como o centro do momento ético da vivência de cada pessoa. Entretanto, a categoria da proximidade como responsabilidade

pelo outro não tem garantia de retorno e, deste modo, a exterioridade fenomenológica escapa ao olhar. Seu sentido é mistério, por isso, todo pensamento sobre o outro não o captura na lógica do Mesmo, restando sua palavra para revelar-se e sair da clausura imposta pelo entendimento (cfe. Mance, 1994). Segundo ele, a responsabilidade ética permite superar a impessoalidade, o insignificativo do ser, avançando na constituição da condição humana e sua subjetividade que em vez de ser para a morte, é para o Outro.

A alteridade elucidada que o Outro é impossível de ser integrado totalmente em qualquer tentativa de conceito racional. “O rosto emerge no mundo indicando a infinitude do outro, o mistério que não consigo abarcar. Revela os limites dos meus conceitos e me exige uma abertura ética, uma outra razão, uma outra história, uma outra liberdade.” (Mance, 2002, p.155).

As palavras de Euclides Mance (2002, p.162-165) sobre a **proximidade** revelam a necessidade do outro, de ser cuidado e encontrar amparo a partir do qual o tempo que passa ganha sentido. É na proximidade que o compartilhamento é festa no Desejo da diferença do outro, pois nunca somos justos o suficiente na diferença que nos une, é a relação ética afirmada em cada pessoa com o ético compromisso de liberdade que não se resume no acesso às mediações. Assim, o face-a-face, a relação do eu e do outro, dá-se no sentido de compartilhar na esperança de ser amparado para a vida toda. É o lugar de onde emerge a responsabilidade pelo outro, sem recíproca, onde o respeito por sua diferença é uma atitude ‘des-interessada’. É a plena dádiva entre o eu e o outro. Início do processo solidário de libertação no reconhecimento da dádiva traduzido no Desejo de

libertação do outro e reconhecimento de sua própria responsabilidade de colaborar para si e por todos.

Mance (2002), parafraseando Paulo Freire, afirma que os homens se libertam em comunhão, isto é, o processo solidário de libertação precisa da reciprocidade da dádiva para a comunhão entre as pessoas e de sua própria libertação. Conforme o professor afirma em entrevista⁴¹, ela é condição para a realização humana e reorganização das sociedades em vistas da promoção da liberdade. O que é um risco, pois não há garantia de superação das incertezas sobre a alteridade no devir da práxis social, em seus processos de subjetivação diante do inusitado. Há uma esperança na reciprocidade da dádiva entre o eu e o outro, de reconhecimento sem o qual não existe doação de um pelo outro; é a constituição da práxis de libertação. É preciso considerar as diversas contingências da realidade, no entanto, toda a ciência é baseada somente em princípios como a dedução, indução e identidade, que não dão conta de interpretar tal diversidade. Para a compreensão dos fatos que brotam do social, repleta de circunstâncias, emergências inusitadas, socorre-nos a compreensão da teoria da complexidade gestada com base na citada matriz filosófica de libertação que tem potência interpretativa e possibilita a inteligibilidade da realidade em permanente devir permeada de subjetividades diversas.

O devir subjetivo sofre condicionamento através da cultura de dois modos: ampliando o exercício da liberdade e

⁴¹ MANCE, André Euclides. Entrevista concedida ao Programa América Latina Viva em 07/06/11. UFPR TV - Curitiba/PR - Entrevistador: Prof.º Dimas Floriani. 30m duração do vídeo. <http://ufprtv.wordpress.com/2011/06/08/america-latina-viva-070611/>

aprimorando a capacidade individual de transformar-se em síntese mais complexa ou estratificando-o em determinadas territorialidades. Deste modo, diminui os movimentos possíveis que ampliam o espaço de subjetivação (Mance, 2002, p.161).

A modelização cultural utiliza mecanismos cada vez mais sofisticados para gerar fluxos semióticos de manutenção capitalista. Organizações sociais geram regimes de signos que medeiam sua compreensão de mundo e sua intervenção sobre ele (Mance, 2002:160). A subjetividade é uma produção social, perpassadas por fluxos de outros conjuntos, de semioses que nos modelizam e interferem em nossa condição humana. Há apenas liberdade relativa e situada para resistir aos fluxos que nos produzem. Porém, Mance sustenta que nossa consistência humana é a prerrogativa para a liberdade. A subjetividade é fruto da consistência e esta é fator mobilizador para a busca de liberdade. Ela nos permite reagir às semioses simbólicas e modelizar singularmente nossa cognição (2002:160).

Para compreender os processos de subjetivação trazemos para a roda de diálogo os estudos realizados por Félix Guattari e Gilles Deleuze, sobre estes fenômenos complexos. Ambos definem o ser humano em um conjunto de matérias e funções articuladas, pelo que eles chamam de máquina abstrata peculiar que opera transversalmente distinguindo-se umas das outras. Afirmação que contribui para Mance concluir, a partir da filosofia da diferença, que a subjetividade humana não é apenas um conjunto de matérias e funções articuladas pelas máquinas abstratas, mas supõe substâncias e formas engendradas por semioses que agenciam devires, engajamentos imaginários ou efetivos, territorializando condutas, formalizando expressões e corpos. (2002:85).

Precisamos perceber, ao refletir sobre a questão da revolução das redes, que a subjetivação está no alvo das semioses hegemônicas com objetivo de reproduzir padrões de manutenção das estruturas capitalistas. É importante entender o capitalismo não só como um sistema econômico, mas como um sistema modelizante semiótico, que aplica signos determinados e interpretantes sociais no agenciamento do indivíduo submetido ao exercício do micro e macro poderes. Contudo, não podemos esquecer que o processo de subjetivação quando não está conectado aos processos sociais de agenciamento, podem estabelecer o exercício de liberdade na subversão de semioses hegemônicas, apresentando linhas de fuga, formando agenciamentos de subversão para compreender como eles operam frente aos fluxos semióticos e materiais de reprodução do capitalismo (MANCE, 2002, p.87).

A partir destes argumentos percebemos que processos na contramão dos modelos hegemônicos pontuados acima, são dimensões de transformação revolucionária com aberturas indicativas de como a alternativa de redes solidárias são factíveis. Félix Guattari faz distinção entre molecular e molar. Os termos são uma espécie de singularização com horizonte ético no desejo do outro em sua diferença. (MANCE, 2002, p.87,88). A revolução molecular significa reação organizada, como por exemplo, os movimentos feministas, indígenas, negros, homossexuais e software livre ou da economia solidária, entre vários outros. Estes desencadeiam coletivos maiores em eixos de luta que reúne os indivíduos no exercício de sua liberdade no enfrentamento em prol de causas comuns ou eixos de luta. A economia solidária como um desses eixos requer assimilação nos coletivos que significam exercer singularidades e diferenças para assumir padrões de comportamento,

linguagens ou utopias que fazem parte deste coletivo por estarmos agenciados com padrões sociais e comportamentos estabelecidos. Como diz Mance (2002:89) nossa subjetividade é agenciada a inúmeros devires, sendo perpassada por fluxos materiais e semióticos através dos quais exercemos nosso poder, nossa liberdade.

Neste ponto, a revolução das redes ganha características de revolução molar que se configuram nos agenciamentos moleculares de transformação estrutural. Isto é, a expansão molecular, pela conexão em laços de realimentação com outras células, acontece em vista dos movimentos próprios da rede. Entre eles a extensividade e intensividade que reproduzem células no cadenciamento molar graças à subjetivação, ou seja, escolha livre por afetar-se e assimilar-se em iniciativa solidária. Assim, as células agenciam devires não apenas de consumo solidário, mas também de práticas de subversão dos códigos econômicos, políticos e culturais. Isto porque as redes alimentam a subjetivação promovendo a diversidade e integralidade que engendram processos criativos. Nestes procedimentos há condição de romper com opressões e insatisfações geradas nas velhas utopias, que em momento de instabilidade podem ser subvertidas a partir de utopias ou aspirações da vontade individual que num movimento de sucessão abre espaço para outras realidades. (MANCE, 2002, p.128,129).

Podemos assim, esclarecer ainda mais a ideia de revolução requerida por Mance (2002, p.130) na estrutura das redes. Compreender revolução é fluxo de desejo e de vontade em período incessante de progressão, denominando-os de topias. Elas são fonte de bem-estar ou precariedade em uma sociedade,

pois estão relacionadas com toda a convivência humana e as condicionam, possuindo relativa estabilidade (MANCE, 2002 p.128-129). Ou seja, a transformação revolucionária é movimento sucessivo próprio da práxis de libertação revezando-se entre topias e utopias. Por sua vez, cada “utopia é composta por dois elementos: o primeiro de reação contra a topia originária; o segundo de recordação de similares utopias anteriores” (MANCE, 2002 p.129). As utopias são as próprias inspirações da vontade individual, mas com características de coletivo quando agenciadas em movimentos molares. Portanto, Mance (2002) deixa claro que concorda em alguns aspectos com Landauer ao afirmar que a revolução deve ter como horizonte toda a convivência humana, considerando projetos utópicos no sentido de manter a constante mudança. E com o conceito de processo revolucionário, mediante um movimento complexo que propõe transformações nas interações particulares, nas circunstâncias específicas e cotidianas das estruturas, e conseqüentemente, alteram a macroorganização social e política. (2002:131)

A respeito da revolução das redes, diz Euclides:

O conceito de revolução de redes conserva o caráter utópico de colaboração solidária – seguindo a terminologia de Karl Mannheim – reside no fato de que elas podem ser implementadas, isto é, podem ser realizadas. Contudo, não sendo as redes modelos concebidos por meras deduções formais, as utopias da colaboração solidária são históricas e se modificam constantemente, em razão das próprias contingências humanas, aprimorando-se no anseio por ampliar o exercício humano de liberdade. Elas, portanto, são cotidianamente corrigidas e transformadas pela práxis

solidária e coletiva de todas as pessoas e organizações que aderem à estratégia global de colaboração em redes e que democraticamente buscam implementá-la. (MANCE, 2002, p.132)

Mediante os argumentos desenvolvidos, se entende como práxis revolucionária democrática, sendo um terreno fértil para florescer a sociedade solidária presente no horizonte da revolução das redes. Entendendo que em função das suas características revolucionárias tem como resultado as utopias coletivas sucessivas, composta de diversas tendências sociais em face de dissonâncias decorrentes da diversidade que lhe é própria. Afinal, a rede fomenta a diversidade e nela tem sustentabilidade. Ambiente propício para a democracia capaz de conter utopias coletivas resultantes da construção dialógica ora em consenso, ora em dissenso. Com isso, mantém-se o caráter de movimento em sucessiva mudança, atendendo o sentido de desejo do outro em sua liberdade e em sua diferença eticamente realizável. Por tanto, a utopia de que se trata numa práxis democrática é a possibilidade de concretização dos desejos e anseios de realização das liberdades públicas e privadas. Como exemplo, temos o momento atual em que a insatisfação com as contradições capitalistas favorecem a busca de alternativas, saídas para a opressão e exploração. Por isso, não seria utópico usufruir realmente do tempo livre que todo o aparato tecnológico possibilita hoje desfrutar se participássemos de outra lógica de organização do trabalho. O próprio Marx detectava no frenético movimento de acumulação do capital a dissolução do capitalismo. Ora, a produtividade e o avanço tecnológico, em tese, possibilitam a produção do tempo livre. No entanto, o capitalismo está concentrado apenas na ampliação

e concentração de capitais, sem se ocupar com o bem-viver dos trabalhadores. Mance explica:

Sob o argumento de Marx, tempo do não-trabalho, que também existiu em modos de produção anteriores, esteve entretanto reservado a pequenas parcelas sociais. Todavia, a alta produtividade alcançada no capitalismo por ele ter subsumido o desenvolvimento científico e tecnológico fez com que se amplie o tempo de não-trabalho para toda a sociedade. Entretanto, como o capital permanece concentrado, grande parte da sociedade fica privada de converter o tempo livre, diríamos nós, em tempo de bem-viver. (2002, p.100)

Em contrapartida, temos a proposta das redes de colaboração solidária. Lembremos que ela é estruturada sobre outro princípio de leitura de mundo que *Deseja o Outro* na sua diferença, de modo que seja eticamente exercida. E tem o entendimento de outro paradigma – entendido como um arcabouço geral de conjunto de teorias conforme sentido empregado por Thomas Kuhn (MANCE, 2002:101) isto é, o **paradigma da abundância**, utilizado para organizar os fluxos das redes: “significar, pois, dispor das mediações requeridas em níveis maiores do que o estritamente necessário, mas sem extrapolar os parâmetros do máximo adequável, evitando-se qualquer excesso” (MANCE, 2002:122). As redes de colaboração solidária revolucionam quando propõem a multiplicação da abundância e autonomia produtiva visando ampliação de produção de valores que garantam o gozo do tempo livre. O compartilhamento dos valores materiais produzidos sobre as bases tecnológicas existentes garantem a auto-sustentação e expansão da rede. Isto porque a economia solidária na lógica de rede solidária atende as necessidades das

famílias de desempregados. Ela oferece práticas de financiamento, produção, comércio e consumo solidários, que conectados em rede sob os padrões de compartilhamentos e solidariedades garantam as liberdades públicas e privadas e ampliam o tempo livre de maneira geral para todos. Além de exigir menor troca de valor, pois os preços são ajustados democraticamente pelo valor de reposição da rede e mais que isso, os valores atribuídos são considerados solidariamente observando outros elementos para além dos custos de produção, respeitando princípios de justiça na promoção do bem-viver dos produtores e consumidores. A afirmação da solidariedade requer a satisfação de desejos e necessidades. Justificando o princípio, requer menos valores de troca. Não há lei da oferta e procura, pois a demanda de consumo é o que determina a produção.

As redes de colaboração solidária são regidas pelo paradigma da abundância que significa dizer, quanto mais distribuição de riqueza, mais riqueza para todos. (MANCE, 2002 p.120). No capitalismo esta prática é impensada. Todo tempo livre é entendido como menor lucratividade organizado sob a lógica da escassez. A lógica das redes de colaboração busca o equilíbrio dinâmico e a satisfação das necessidades sociais. É assim que ampliam a produção de valores de uso e garante o bem-viver do conjunto das sociedades. O objetivo é ampliar a abundância, subvertendo a lógica dos mercados.

No entanto, sob a lógica do capital o paradigma da escassez impõe a necessidade de não realização de todas as necessidades. O indivíduo priva-se da necessidade em função da raridade do produto desejado. Ele é privado da condição de obter o que precisa. Na perspectiva da complexidade isto é insustentável. Mance (2002) realiza análise acerca das teorias

econômicas e destaca a inconsistência delas. A ideia é que os recursos não estão disponíveis a ponto de satisfazer toda a demanda gerada. O valor das coisas está na relação entre demanda e procura. Na leitura de Mance, a riqueza social é constituída por recursos apropriados por alguns que os disponibilizam para os outros (MANCE, 2002:105). O conjunto das coisas, tornadas raras como propriedade de alguns, são submetidas à permuta, troca de valores. O requisito para obter a satisfação de sua demanda é o poder de troca que cada um tem para obter o recurso desejado.

Mance expõe a inconsistência do paradigma da escassez e realiza crítica à “aproximação assintótica da realidade econômica do modelo ideal como uma ilusão transcendental” (2002, p.111). Enquanto o sistema neoliberal estabelece modelo ideal para as contingências inerentes à realidade da proposta da economia solidária - operando a partir da teoria da complexidade, prevê abertura para as mesmas com condições de conviver nestas na incessante busca por adequação dos desejos, utopias. Isto é, o neoliberalismo realiza a tentativa, sob a lógica da escassez, de aproximação assintótica do seu modelo ideal da realidade econômica. Não atinge os objetivos, visto que promove desequilíbrio geral e não garante o bem-viver de todos.

O bem-viver é categoria filosófica fundamental para a argumentação do trabalho apresentado. Compreendida como instrumento balizador das formas de exercer a liberdade, ela resulta das apropriações conceituais da teoria da complexidade. O objetivo último desta categoria, a qual justifica a organização de redes, é garantir a liberdade de satisfazer as necessidades próprias e de outrens.

Porém, a realização do bem-viver requer mais que simples satisfação das liberdades públicas e privadas. A dimensão ética desejando as liberdades públicas e privadas afirmam um sentido de transcendência ao já realizado. (MANCE, 2002, p.166).

Assim, o 'bem-viver' fundamenta a proposta de redes de colaboração solidária. Enquanto categoria de análise é formulada com base em autores como Lévinas, Félix Guattari, Dussel, Roig e outras referências nas elaborações acerca da Ética, presente na discussão da matriz filosófica da filosofia da libertação.

A questão central do bem-viver é a solidariedade. As condições materiais, políticas, informativas, educativas e a condição ética, são conteúdos submetidos à ótica da categoria filosófica de caráter libertador. Instrumento de análise instituído com objetivo único de garantir a realização da liberdade, esta deveria ser assegurada de maneira mais justa e solidária possível, considerando que ninguém é cerceado totalmente ou goza absolutamente de liberdade.

Para o exercício da liberdade é necessário garantir quatro condições básicas. As **condições materiais**, pois sem os meios materiais que satisfazem as necessidades básicas não há liberdade possível. As **condições políticas**, isto é, a possibilidade de exercer o poder de maneira responsável e solidária. Além das **informação/formação** e, sobretudo, a **condição ética** propriamente dita, aquela que afirma o imperativo da manutenção e expansão das liberdades públicas e privadas. Já entendemos que a liberdade é eticamente exercida quando promove a liberdade do outro. E se deve fazer o possível

para que cada pessoa tenha assegurada as condições materiais, políticas, educativas/informativas para realizar a sua liberdade. Então, o bem-viver é um modo de realização da liberdade em solidariedade, e que busca assegurar da melhor maneira possível todas essas condições para a expansão das liberdades públicas e privadas.

O bem-viver deve permitir fazer a crítica da realidade concreta e dar a medida em que é efetivado ou negado e em que condições materiais políticas, informativas, educativas são asseguradas ou não às pessoas. O bem-viver não deve ser compreendido como um horizonte utópico da realização da liberdade. Do contrário, perdemos o mais importante dessa categoria que permite escapar do debate do Karl-Otto Apell, por meio da fundamentação transcendental da liberdade e a de Enrique Dussel, com a posição metafísica que ele defende, não colocando mais a vida como princípio material, mas colocando o bem-viver, ou seja, um modo de realização da vida numa esfera de solidariedade humana que promove o máximo possível à ampliação das liberdades públicas e privadas.

Dentro dessa perspectiva se configurou a questão da economia popular. Ou seja, a questão é constituída das formas de economias populares reelaboradas de maneira crítica, de maneira solidária e estratégica, para que essas práticas possam contribuir na construção de sociedades pós-capitalistas. Sociedades que efetivamente superem as estruturas de exploração do trabalho, de expropriação do consumo, de dominação política e de dominação cultural. Um ponto chave dessa posição é o fato de que o exercício da democracia, não se verifica na atividade econômica de caráter capitalista, pois o processo de decisão não é compartilhado de maneira universal

entre todos os atores. Os detentores do capital têm o poder de decisão, quem não possui o capital não decide, apenas obedece. Há uma relação de subalternidade do trabalho frente ao capital. Entretanto, através da prática da autogestão e do exercício solidário desses trabalhadores em seu empreendimento para com as comunidades onde eles estão situados, se pode pensar em procedimento democrático. Por exemplo, pensando as cadeias produtivas, quem são seus fornecedores de matéria-prima, os impactos ecológicos da produção e do consumo, ou seja, uma visão sistêmica e integral do que seria essa realização dessas liberdades. Para tanto, são necessários mecanismos que evitem a subsunção de procedimentos democráticos em formas totalitárias de exercício de poder⁴². Nessa medida, pode citar a prática do consumo solidário, acrescida a organização de rede de colaboração solidária.

Consumir é inerente ao ser vivo, temos para tanto os fluxos materiais naturais ou fruto do trabalho para satisfazer-nos. Contudo, no sistema vigente sem a troca não há possibilidade de satisfazer-se. Não há liberdade para prática do consumo. Este pode variar conforme a condição de cada sujeito: o consumo pode ser alienado; ou compulsório; visando o bem-viver ou ainda o consumo solidário.

Não há vida sem consumo. Sob a ótica do bem-viver, de acordo com Mance, pode-se dizer que consumo solidário é caracterizado por um tipo de consumo final e produtivo. Isto é,

Veja-se livro eletrônico: Globalização, subjetividade e totalitarismo – Elementos para um estudo de caso: o governo Fernando Henrique Cardoso. Curitiba, 1998. <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/gst/05.htm>.

com condição de sustentar o bem-viver de consumidores e produtores. Assim, integrar os ecossistemas ambiental, social e subjetivo conforme propusera Félix Guattari em "As Três Ecologias". A ideia de consumir produtos e serviços de empresas capitalistas que exploram os trabalhadores e prejudicam o meio ambiente é também nossa responsabilidade pelos danos à humanidade; consumir produtos e serviços de empreendimentos econômicos solidários é contribui para o desenvolvimento de uma economia pós-capitalista, centrada no bem-viver do conjunto das pessoas.

As redes de colaboração solidária são a forma inovadora de prover mediações balizadas pelo critério do bem-viver. A realização de qualquer exercício de liberdade requer condições educativas, condições políticas e materiais, além de condições informativas que garantem a realização histórica de cada um em proximidade. Condição ética fundamental para a consistência humana em liberdade. Afinal, a liberdade de cada um, consiste na realização de liberdade do outro. (165, 2002).

Últimas Considerações

Nos Congressos Brasileiros de Filosofia da Libertação tem desfilado os temas inaugurais da Filosofia da Libertação como também os temas atuais. A partir de Salvador, os Congressos passaram a acontecer concomitantemente com os Encontros Internacional de Filosofia Africana, colocando em diálogo essas duas macro-correntes do pensamento contemporâneo, em estreito diálogo com o Pensamento Social Brasileiro e em intercâmbio com outros movimentos

organizados do pensamento como são a decolonialidade, a interculturalidade, o afrocentrismo, o pensamento da subalternidade, dos estudos culturais, do feminismo negro, do mulherismo, do orientalismo, do hibridismo, da criolização, do corredor das ideias... Enfim, temos sido um mosaico das principais discussões filosóficas no eixo Sul-Sul e, quiçá, no mundo.

Podemos dizer, em segurança, que ao longo dos anos, que a filosofia da libertação já se configura como um sistema aberto de filosofia, tendo sua ética, sua política, sua filosofia da linguagem, sua filosofia cultural, sua pedagógica, sua estética da libertação e que, em bom tempo, tendo também sua economia da libertação, cujo presente artigo teve a modesta pretensão de apresentar seus prolegômenos, a partir da Economia Solidária, ou melhor, para ser justos com a formulação de Euclides Mance e seu alcance: com as Redes de Colaboração Solidária, que não é mera projeção filosófica de filósofos de gabinete, mas uma realidade que se espalha no mundo inteiro, fortalecendo a perspectiva da construção de outras bases para o fazer econômico baseado na liberdade de cada um e de todos!

Referências

CARBONARI, Paulo César. Veja-se Resenha do livro de Euclides A. Mance sobre A Revolução das Redes. *Revista Libertação – Liberación – Instituto de Filosofia da Libertação*. Curitiba, Paraná, Brasil, nº1, 187 p 179-182, 2000.

LECHAT, N. M. P. As raízes históricas da economia solidária e seu aparecimento no Brasil. *Palestra proferida na UNICAMP por ocasião do II Seminário de incubadoras tecnológicas de*

*cooperativas populares dia 20/03/2002. Publicação no sítio: <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/solidarity-economics/>
Acesso em: 20 ago. 2011.*

MANCE, Euclides André. *A Revolução das Redes Constelação Solidarius - A colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. VOZES, 1999- 220 páginas.

_____. *A Revolução das Redes - A Colaboração Solidária como uma Alternativa Pós-Capitalista à Globalização Atual*. CEPAT – *Informa Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores*, Curitiba, PR. Ano 4, N. 46, p.10-19, dezembro de 1998.
<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/rede.htm>

_____. *Como Organizar Redes Solidarias* – Rio de Janeiro IFiL, Fase, DP&A Editora, 2002 - 391 páginas.

_____. *Constelação Solidarius: as fendas do capitalismo e sua superação sistêmica - Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.*

_____. *Redes de Colaboração Solidária - Construindo uma nova sociedade*. IFiL, Curitiba, março de 2000.
<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/redes1.htm>.

_____. *Artigo: Eixos de Luta e a Central de Movimentos Populares*. CMP - Curitiba, PR. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/eixos.htm>

_____. *El pensamiento filosófico brasileño*. Publicado em: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez

(editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México, CREFAL / Siglo XXI Editores, 2009, p. 495-517.

_____. *Viver para consumir ou consumir para viver?* Entrevistador: Jornal Mundo Jovem. Entrevista na edição 320, setembro de 2001. Porto Alegre, RS. Disponível: <http://www.pucrs.br/mj/entrevista-09-2001.php>. Acesso em 17 jun. 2012.

_____. Emmanuel Lévinas e a Alteridade. *Revista Filosofia* 7(8):23-30 abr 94. Curitiba, PUC-Pr. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/L%E9vinas.htm>.

_____. *Fome Zero e economia solidária: o desenvolvimento sustentável e a transformação estrutural do Brasil*. IFiL, Instituto de Filosofia da Libertação, 2004 - 276 páginas. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/fomezero.pdf>.

_____. (Org.) Movimento Popular e Subjetividade - A Revolução do Cotidiano. *Coleção Cadernos de Textos*, N.10. CEFURIA, Curitiba, 1991. p. 3-19

_____. *Redes de Colaboração Solidária & Tecnologia da Informação*. IFiL. Dezembro, 2000. <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/tecnologia.htm>

_____. *Redes de Economia Solidária*. Entrevistador: Prof.º Dimas Floriani. América Latina Viva – Associada UFPR.

Programa de entrevistas da Casa Latino Americana em parceria com a TV da Universidade Federal do Paraná. Entrevista de 07/06/2011. Duração: 29M18S.
<http://ufprt看.wordpress.com/2011/06/08/america-latina-viva-070611/>

_____. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. *Revista Libertação – Liberación – Instituto de Filosofia da Libertação*. Curitiba, Paraná, Brasil, nº1, 187 p 25 -80, 2000. Disponível:
<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/umaint.htm>

NUNES, Débora. *Incubação de empreendimentos de economia solidária: uma aplicação da pedagogia da participação*. São Paulo: Annablume, 2009,350p.

SINGER, P. *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

Tygel. Daniel, *Eu vejo a Economia Solidária como uma escola na construção de uma outra sociedade*. Entrevista concedida ao Fórum Brasileiro de Economia Solidária – FEBS em 15 de novembro de 2011. Acesso: 12.12.2012. Disponível em:
http://www.fbes.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=6569&Itemid=62

VIOLAS E CONGADAS: aprender para a vida

**Vívian Parreira da Silva⁴³
Aida Victória Garcia Montrone⁴⁴**

Introdução

O presente artigo apresenta a experiência de uma inserção⁴⁵ realizada junto ao grupo de violeiros da cidade de São Carlos denominado Rancho do Abacateiro. O texto busca dialogar também com a pesquisa de mestrado concluída no ano de 2011. Esta pesquisa teve como objetivo compreender os processos educativos decorrentes na Prática Social da Congada, manifestação cultural de matriz africana. Este diálogo é proposto com vistas a articular estas duas experiências de pesquisa em educação realizadas junto a Práticas Sociais que

⁴³ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação pela Universidade Federal de São Carlos na Linha de Pesquisa Práticas Sociais e Processos Educativos.

⁴⁴ Professora Associada da Universidade Federal de São Carlos no Departamento de Metodologia de Ensino

⁴⁵ Compreendemos inserção como a participação em um grupo, com o objetivo de compreender como os processos de educar e educar-se acontecem dentro do coletivo, e ainda estabelecer um diálogo tendo como premissa a produção de conhecimento de maneira coletiva e dialógica. Esta participação é feita por meio de um acordo prévio entre as pesquisadoras e os (as) integrantes deste grupo.

ensinam por meio de Processos Educativos relacionados a memória, oralidade, ancestralidade e corporeidade.

O tema central abordado foram os processos educativos decorrentes de diferentes vivências em duas Práticas Sociais, percebendo os modos de educar e educar-se nas relações que se estabelecem em diferentes comunidades de trabalho sabendo que os processos de educar e se educar acontecem não somente no ambiente escolar, nos educamos em práticas distintas no nosso cotidiano.

Para avançarmos neste caminho é importante que compreendamos o que são Práticas Sociais, como elas se constituem e quais podem ser seus papéis na valorização das diversas maneiras de aprender e ensinar, ou seja dos Processos Educativos gerados por elas.

Práticas Sociais decorrem de e geram interações entre os indivíduos e entre eles e os ambientes natural, social e cultural em que vivem. Desenvolvem-se no interior de grupos, de instituições, com o propósito de produzir bens, transmitir valores, significados, ensinar a viver e a controlar o viver; enfim, manter a sobrevivência material e simbólica das sociedades humanas. (OLIVEIRA et al 2014, p. 33).

Considerando que as práticas sociais são capazes de repassar conhecimentos, valores, tradições, propor e executar transformações na estrutura social, garantir direitos sociais e culturais, é perceptível que a linha de pesquisa Práticas Sociais e Processos Educativos, preza pela formação de pesquisadores e

pesquisadoras enquanto sujeitos que trabalham juntos e por isso se humanizam e se afirmam enquanto cidadãos e cidadãs. Neste aspecto vale a pena enfatizar a diversidade dos temas de pesquisa envolvidos nesta linha, todos estes temas investigados a partir dos Processos Educativos envolvidos em Práticas Sociais, nos apontam caminhos para reconhecermos a importância dos processos de educar e educar-se também fora do espaço escolar, e como estes Processos Educativos podem nos auxiliar em nossas práticas educativas dentro da escola.

Acreditamos que em todas as práticas sociais existem processos educativos, enfatizando a ideia de que nos educamos sempre em nossas relações cotidianas. De acordo com Paulo Freire, pensador e educador importante para pensarmos a educação no Brasil, “ninguém educa ninguém, ninguém se educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2005, p. 78).

Estas reflexões permitem compreender, dentro das Práticas Sociais onde nos inserimos, que devemos estar dispostas às experiências que vivenciaremos ali, permitindo e buscando a formação do vínculo, sem perdermos de vista que o nosso saber acadêmico não é o melhor tampouco o único saber que deve ser valorizado, devemos considerar e respeitar o saber de experiência feito dos sujeitos colaboradores de nossa pesquisa aprendendo e interagindo de forma a experienciar a convivência e as relações que são estabelecidas. Nestas pesquisas nossa intenção não é nos “desenraizar” nem a nós nem ao outro mas permitir que haja troca, nos propondo ao diálogo respeitoso, em busca de termos o outro, ou os outros como

critério,⁴⁶ para que possamos nos propor a compreender as diferenças a partir de uma perspectiva solidária.

Deste modo ao escolher este caminho de estudo e pesquisa precisamos, nós pesquisadores e pesquisadoras, enquanto seres em formação e seres de transformação tomarmos consciência da realidade em que vivemos. Esta conscientização, vai ao encontro do que propõe Fiori, ao dizer sobre tomarmos parte de nossa história, tomarmos ela em nossas mãos, protagonizá-la para que assim possamos nos libertar (FIORI, 1986). A conscientização para a qual Fiori nos chama a atenção está relacionada com a práxis que nos coloca em relação com o outro e esta práxis deve ser o espaço gerador do conhecimento da realidade onde nos fazemos continuamente, e por meio desta conscientização-educação com a qual devemos estar comprometidas, buscamos a plenitude da condição humana, ou como aponta FREIRE (2008) a nossa condição de *ser mais*.

A partir desta perspectiva, é preciso nos percebermos enquanto participantes ativas e críticas na construção contínua dos processos que constroem a nossa realidade, formam nossa vida e nosso mundo. Para isso podemos e devemos lutar para as transformações, nos reconhecendo enquanto sujeitos capazes de transformar a realidade, visto que somos seres condicionados por uma realidade opressora, mas não seres determinados por esta (FREIRE, 2005).

⁴⁶ Esta expressão é retirada de um artigo da Professora Stella Araújo, pesquisadora colaboradora da Linha de Práticas Sociais e Processos Educativos. O artigo se intitula: Exterioridade: o outro como critério ARAÚJO – OLIVEIRA 2014, p. 47 in: OLIVEIRA et al 2014.

Em relação a nossa reflexão crítica sobre a realidade na qual estamos inseridas e o conhecimento sobre as nossas diversas culturas, Dussel nos ajuda a compreender alguns detalhes das tramas que envolvem nossos dramas históricos quando aponta reflexões acerca das referências que temos e que nos são dadas e mostradas, sobre o mundo em que vivemos. De acordo com o autor muitas delas nada têm ou pouco tem a ver com nossa forma de vida.

Sobre a cultura popular e mestiça, latino-americana, pesa o juízo que o colonizador faz dos colonizados: decide que a preguiça é constitutiva da essência do colonizado [...]. [Mas] o colonizador acrescenta, para não se entregar à solicitude, que o colonizado é um ignorante perverso, de maus instintos, ladrão e um pouco sádico, legitima ao mesmo tempo sua polícia e sua justa severidade. (DUSSEL, 1982 p. 163).

Ainda em acordo DUSSEL (1982), o desconhecimento e a desvalorização da cultura popular é a negação de nossa própria história e tradição, e ainda cultiva a alienação daqueles que constituem uma elite minoritária, que tem acesso às instituições educacionais – o que o autor identifica como cultura ilustrada - e provavelmente irá reproduzir os mesmos mecanismos de alienação e dominação em relação ao povo.

Portanto, é importante que nos perguntemos onde estamos inseridas e como se dão as relações hierárquicas de dominação e como são justificadas, para que possamos ter um pensamento crítico acerca da realidade e assim possamos questioná-la sem nos tornarmos meros “depositários” ou

“vasilhas” para os valores e visões de mundo que nos são impostos.

Então, faz-se necessário que nos recriemos também neste processo com a sabedoria que temos, com aprendizados que trocamos, que voltemos à tradição e reconhecamos nela nossas histórias, nossos antepassados e possamos sempre saber que somos seres de transformação em transformação.

Deste modo percebemos que as realidades populares são ignoradas em todos os seus aspectos, portanto, é imprescindível que estejamos dispostas a nos conhecermos e reconhecermos enquanto latinos americanos pertencentes a culturas diversas e não piores como os colonizadores nos impuseram e nos impõem até hoje.

O Rancho do Abacateiro e o Terno de congado Marinheiro de São Benedito: violas e tambores nos contam nossas histórias.

*“ser doutor é fácil, o difícil é ser caipira...”*⁴⁷

O Rancho do Abacateiro é constituído por um grupo de violeiros⁴⁸ que há cerca de vinte e cinco anos tem esta prática na

⁴⁷Trecho da música Capiiau de Tião do Carro e José Caetano Erba.

⁴⁸Os participantes dos encontros no Rancho do Abacateiro, tocadores de viola, se denominam violeiros. Rosa Nepomuceno estudiosa da música caipira faz uma consideração sobre os violeiros dizendo que: “Sua arte é o

cidade de São Carlos. O grupo se reúne aos domingos por volta das dezoito horas na casa de Sr. Caçador⁴⁹ que fica no bairro Vila São José bem perto da praça Ayrton Senna. Hoje os encontros acontecem na garagem da casa onde existe uma placa com os dizeres: *Rancho do abacateiro : silêncio na hora do poema e cantoria*. Nesta placa de madeira também existe o desenho de um pé de abacate lembrando os tempos quando existia de fato dois pés de abacate no quintal da antiga casa onde morava o irmão de Caçador. Cerca de doze violeiros se encontram aos domingos para cantarem e tocarem viola⁵⁰.

Os primeiros cantos, na viola, foram os da catequese. Misturando melodias portuguesas às dos índios, crenças cristãs às danças pagãs surgiram ritmos e gêneros como o cururu e o cateretê. Ao som da viola se aqueceu o caldeirão de raças e culturas,

resultado da grande mistura da cultura negra dos escravos que vieram para trabalhar nas minas de ouro com a dos portugueses, dos tropeiros do sul e caboclos da terra. Batuques, congadas e folias de reis, do divino, de São Miguel, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e de um tanto de santos, além estimadíssimo São Gonçalo, protetor dos violeiros, ainda são freqüentes.” (NEPOMUCENO, 1999 p.31). Para saber mais consultar: Música Caipira, da roça ao rodeio. Nepomuceno, Rosa 1999.

⁴⁹Os nomes com os quais vou me referir aos violeiros colaboradores da pesquisa são os nomes adotados por eles nas duplas sertanejas como por exemplo: Pirangueiro e Caçador etc. Esta forma de apresentação foi combinada anteriormente com os violeiros. E adotaremos “poeta” para falar sobre o poeta que também participa do Rancho do Abacateiro declamando poesias nos encontros dominicais.

⁵⁰Instrumento de cordas análogo ao violão na forma, e à guitarra no som, com dez ou doze cordas dispostas duas a duas. Segundo Nepomuceno: “esculpida num toco de pau, com dez cordas de tripa e toscos cravelhais, deu forma às melodias e cadência às poesias que aos poucos definiram o perfil musical do povo da terra. (ibid p.55).

cantaram portugueses e tupis e foram embaladas as crianças mamelucas. (NEPOMUCENO, 1999).

O grupo que se reúne aos domingos no Rancho do Abacateiro para as cantorias é aberto, não existe uma regra para entrar e participar ou mesmo para apreciar então, todos os domingos se juntam pessoas apreciadoras das cantorias para ver e ouvir os violeiros e a poesia que é declamada pelo Poeta participante do grupo.

Aos domingos no Rancho do Abacateiro encontramos cantorias, poesias, acordes de viola, violão, violeiros, o público formado por jovens e velhos e a calorosa recepção por parte de todos que ali se juntam.

A origem do grupo se deu segundo Sr. Caçador, violeiro coordenador do grupo, quando sua família que morava no meio rural se mudou para a cidade. Seu pai tocava viola e seu irmão mais velho também e ele “gostava mesmo era de caçar” daí o apelido para a formação da dupla com o irmão mais velho. Sr. Caçador também, além da prática da caça, tocava viola junto com seu pai que foi quem o ensinou. Com o passar do tempo e a convivência na cidade Sr. Caçador, seu pai e seu irmão foram conhecendo outros violeiros na cidade e a prática de se juntarem nas tardes de domingo para cantar foi se tornando presente em suas vidas. Todos os domingos no fim da tarde se juntavam em frente a casa do irmão de Caçador, que morava bem perto da casa onde hoje acontecem os encontros, e quando o sol ficava muito forte iam para debaixo dos pés de abacate que tinha no quintal da casa.

O irmão de Caçador construiu no fundo do quintal próximo aos pés de abacate um “ranchinho” de madeira e lona para guardar as ferramentas de trabalho. Segundo Caçador nos domingos em que se encontravam para tocar e cantar por acaso chovia todos os violeiros e participantes do grupo corriam para debaixo do rancho onde ficavam as ferramentas. De acordo com Caçador: “a gente ficava com dó de entrar lá dentro da casa e sujar por que era daqueles pisos vermelhos e a gente tava com os pés cheios de terra, então a gente corria lá pro “ranchinho” e ficava lá tocando aí por isso é que ficou: Rancho do Abacateiro.”.

Passaram-se os anos e o irmão de Caçador faleceu, venderam a casa e os pés de abacate foram cortados e o “ranchinho” desmanchado. Caçador então decidiu continuar os encontros na garagem de sua casa onde até hoje acontecem os encontros do Rancho do Abacateiro. Segundo Caçador, depois de conversarmos sobre a importância da existência desta prática na cidade, ele disse que decidiu continuar os encontros em sua casa por que “a gente gosta e não deixa morrer, são poucos que seguram a tradição”⁵¹.

A congada é uma manifestação que resiste, transforma e ensina. Essa festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito é uma mistura de sentidos, cores, sons, homens, mulheres, crianças, devoção, dança, convivências,

⁵¹Trecho Roda de conversa Rancho do Abacateiro. Todas as rodas de conversa realizadas em ambos os grupos foram transcritas assim como as observações registradas em diário de campo, todo este procedimento se enquadrou nas exigências do Comitê de Ética da UFSCar. Os termos de consentimento livre e esclarecido se encontram em poder da pesquisadora e dos colaboradores e colaboradoras.

cumplicidades, lutas, afirmações, ocupação de espaços, contestações, tensões, construções e desconstruções; enfim, tudo isso costurado pela fé. Essa prática social pode ser entendida como um ritual que transfigura o papel da vida cotidiana. A festa é um momento em que homens, mulheres, jovens, velhos e crianças passam por um processo de reafirmação de identidades, no qual as(os) congadeiras(os⁵²) demonstram prazer, alegria e satisfação, ao evidenciarem sua tradição e sua fé por meio dos corpos dançantes, das músicas, dos enfeites, das coreografias, de reis e rainhas nos cortejos da congada. (SILVA, 2011).

O Terno Marinheiro de São Benedito é um dos ternos que compõem uma grandiosa festa da Congada realizada em uma cidade do interior de Minas Gerais. O grupo conta com cerca de duzentos e cinquenta participantes, e além dos compromissos do grupo durante a festa da congada que ocorre todos os anos no segundo domingo de outubro, durante o ano o grupo participa de atividades como apresentações culturais em outras cidades, visitas a outros ternos de congada da cidade e região, torneios de futebol, novenas e algumas festividades com o objetivo de levantarem renda para o grupo arcar com as despesas da festa.

Foi possível conhecer brevemente os grupos com os quais as pesquisas puderam ser realizadas, sendo que as tradições apesar de originariamente serem de diferentes matrizes pensando nas heranças culturais envolvidas, a europeia e a africana, comungam de visões de mundo que se complementam e dialogam com suas peculiares e similaridades.

⁵² Se referem aos participantes da congada, eles e elas se pronunciaram favoravelmente a presença dos seus nomes verdadeiros na escrita da dissertação de mestrado e em trabalhos frutos da pesquisa.

Procedimentos metodológicos e os caminhos apontados no aprender junto.

Realizamos a inserção no grupo Rancho do Abacateiro a fim de compreendermos os processos educativos decorrentes naquela prática. Com o mesmo objetivo, foi realizada a pesquisa junto ao Marinheiro de São Benedito.

Para realização da pesquisa junto ao Rancho do Abacateiro, foram realizadas algumas inserções onde conversamos com o “líder” do grupo bem como com os outros participantes do encontro, estas conversas se deram no momento da cantoria a também em momentos fora do horário e do dia do encontro. Todas as idas ao encontro de domingo foram registradas em um diário de campo onde foram registradas as impressões acerca desta prática social.

A aproximação com o grupo se deu de maneira amistosa. Sr. Jairo, violeiro da cidade que também faz parte do Rancho do Abacateiro informou da existência do grupo, fez a “ponte” entre eu, Caçador e o grupo de violeiros. Depois de um contato telefônico conversei com Sr. Jairo e Sr Caçador pedindo permissão para visitar o grupo, depois desta conversa combinamos uma visita para conversarmos melhor e eu poder explicar os objetivos da pesquisa.

No domingo marcado nos encontramos na praça Ayrtton Senna me apresentei ao grupo disse sobre a pesquisa e eles concordaram em participar e me deram as boas vindas. Me contaram histórias sobre algumas duplas da cidade, e logo foi se formando a roda para a cantoria.

A realização da pesquisa com o Terno de Congado Marinheiro de São Benedito foi possível pela aproximação já existente entre eu e alguns participantes do Terno. Apresentei a proposta da pesquisa primeiramente ao capitão José Pedro e à coordenadora do Terno, Selma. Fizemos, então, uma conversa, e expliquei sobre o estudo, seus objetivos e como pretendia realizar as rodas de conversa e o acompanhamento do Terno para a coleta de dados. Perguntei a eles se poderiam dar a permissão para que eu realizasse a pesquisa e se era de interesse do grupo me receber como pesquisadora. Selma, juntamente com o capitão José Pedro, mostraram-se favoráveis à proposta, sugeriram alguns congadeiros e algumas congadeiras e ficaram de consultar outras pessoas do terno para a colaboração e participação na pesquisa.

Em ambos os grupos foram realizadas rodas de conversa, participação nos momentos de encontro dos grupos e observações registradas em diário de campo. As metodologias de pesquisa seguiram as mesmas inspirações: pesquisa qualitativa e como estratégia de investigação a pesquisa participante. Em ambos os casos a pesquisa participante se faz pertinente, já que este método:

viabiliza a participação da comunidade, por meio da interação entre pesquisadora e colaboradoras(es) na análise da realidade na qual essa comunidade pesquisada está inserida (...) Isso só é possível por meio do diálogo e do respeito presentes no processo da pesquisa participante. Portanto, é uma atividade de pesquisa educativa voltada para a ação, na qual todas as pessoas envolvidas trabalham, aprendem e

ensinam com base nas trocas que acontecem durante o processo de pesquisa. (SILVA, 2011.p. 103).

Em relação a inserção no Rancho do Abacateiro, o tempo de convívio foi menor, mas isto não descaracteriza nem diminui o valor dos Processos Educativos vivenciados e observados por mim na relação com o grupo. O diálogo foi o fio condutor destas duas aproximações, e mesmo com o fim dos estudos a relação de amizade se fortaleceu e continua nos tempos de hoje.

Uma pedagogia de criação solidária de saberes sociais em que a palavra-chave não é o próprio “conhecimento”, mas é, antes dele, o “diálogo”. O diálogo de e entre ideias e experiências de pesquisas participantes que estende a um diálogo entre grupos e povos, para quem a busca do conhecimento de si e de sua realidade é parte do desafio de sonhar a possibilidade de virmos a transformar aos poucos o mundo do mercado em que vivemos em direção ao mundo da vida (BRANDÃO, 2006, p. 38).

Violas e tambores

Conversando com os violeiros sobre o meu papel na inserção pude contar um pouco do meu envolvimento com a cultura popular em particular pelas danças brasileiras e pelos instrumentos de percussão que toco. Na congada a relação de proximidade já era mais sólida, como apontei anteriormente, devido a encontros em diferentes espaços para realização de trabalhos como apresentações culturais, festas dentre outros.

Então fui costurando entre congadeiros e violeiros as experiências de vida que me constituem e atentamente ouvi tantas histórias, causos e rimas improvisadas que me ensinaram muito, desde os métodos e técnicas de como afinar uma viola até as rimas e histórias dos tempos de outrora, tempos que nem Sr Caçador nem capitão José Pedro sabiam que as universidades públicas são espaços abertos onde qualquer pessoa pode desfrutar.

Em um determinado encontro com os violeiros, um dos participantes do grupo cantou uma música que me chamou a atenção, em um trecho a música dizia que “ser doutor é fácil o difícil é ser caipira”. Fiquei refletindo sobre a música e anotei no diário, e perguntei para um participante que música era aquela. Ele me respondeu que se chamava Capiau.

Posteriormente em conversa com a Professora Petronilha, em orientação para os caminhos da inserção, ela me chamou a atenção para aspectos da memória e da preservação da cultura imaterial relacionados à prática social do Rancho do Abacateiro e disse também que esta música poderia ser um recado e me orientou a perguntar o que é ser caipira para os participantes desta prática.

Posteriormente em uma longa e prazerosa conversa com Caçador na Praça Ayrton Senna, a Praça Ayrton Senna, onde se localiza a casa de Caçador, o Rancho do Abacateiro, é cheia de árvores e bancos, lugar bem propício para um descanso e um passeio no fim da tarde. Caçador me contou que a maioria das árvores existentes lá foram plantadas por ele, seu irmão e amigos. Foi com a prosa sobre as árvores que Sr. Caçador começou a me ensinar sobre o próprio andamento que este

trabalho propõe: a valorização e o reconhecimento do saber de experiência presentes na cultura popular.

A prosa foi seguindo e novamente eu disse a ele sobre a pesquisa, o espaço do qual eu parti para realizar este estudo ele me disse: “é eu já trabalhei lá na universidade no restaurante universitário, eu gostava de lá um povo educado trata a gente muito bem”⁵³. Depois desta fala nossa prosa seguiu para o caminho da educação, a importância de estudar... “na minha época os pais não tinham o poder de educar os filhos, por exemplo eu aprendi tocar viola de ouvir meu pai tocar, hoje não, hoje tem escola que ensina a tocar.” Perguntei a ele então sobre a música Capiáu e em seguida sobre o que era ser caipira. Depois disso Caçador me deu uma aula sobre as diferenças dos saberes e o respeito que devemos ter pelo conhecimento do outro.

Caçador começou assim: “caipira entende do mato, caipira é pessoa simples, sem malícia, ser doutor o povo ensina agora ser caipira ninguém ensina. Ninguém quer voltar no tempo. Cada um é doutor na sua área, o caipira respeita o outro é simples, escuta... Por exemplo você é doutora na sua área e eu sou na minha.”⁵⁴

José Pedro, traz algumas considerações parecidas com Caçador quando diz: “Para mim o Marinheiro é uma escola que ensina e ensina muito, sem colocar lá no quadro negro, mas ensina de experiência, de vida, é uma escola. Hoje, eu considero o Marinheiro como uma faculdade, e é mesmo. Eu, da minha vida, dos quinze anos que eu estou aqui, e eu estou com 44 anos,

⁵³ Trecho conversa com Sr. Caçador .

⁵⁴Conversa com Caçador Violeiro

minha vida profissional, minha vida conjugal, família, eu digo que eu aprendo e aprendi muito”.⁵⁵

Em ambas as falas, é possível perceber no convívio com os violeiros do abacateiro e com os congadeiros e congadeiras, que ensinamos e aprendemos sempre, e que os saberes escolares não são os únicos e prontos conhecimentos que nos ajudam na vida, na relação com os outros.

Outra questão interessante que merece ser apontada é a relação dos saberes com a experiência, com a prática, com o fazer. Como disse Sr Caçador, aprendeu a tocar viola ouvindo seu pai tocar. Em outra conversa com José Pedro, ele conta uma passagem de Dona Gessy, mãe de Selma, a coordenadora do Terno. “A mãe Gessy, todo mundo considera ela muito mais do que uma mãe, ela era aquela pessoa que sentava aqui e falava: “Vem aqui, meu filho”. Dava conselho pra um, pra outro, contava a história do Terno, como que era. Ela era uma grande compositora, ela não escrevia, mas fazia música.”⁵⁶

Neste sentido é possível compreender, como apontado anteriormente que os Processos Educativos vão além das técnicas que podem demonstrar domínio de saberes no universo escolar como é o caso de ler e escrever. Aqui podemos ver que, apesar de não terem aulas, apesar de não saberem escrever, tocam viola, fazem música, repassam conhecimentos. Estes conhecimentos são repassados e são vivenciados por meio da experiência.

⁵⁵Conversa com Capitão José Pedro Congadeiro

⁵⁶Conversa com Capitão José Pedro Congadeiro

O saber de experiência é único, bem como a experiência também é única e singular, e esse saber de experiência deve ser respeitado, considerado e reconhecido, já que nos propomos a construir um conhecimento em que não seguimos as nomeações dos grandes marcos, e sim buscamos construir nossa história e nos reconhecermos como protagonistas dessa construção.

O acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua, singular e de alguma maneira impossível de ser repetida. O saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. Não está, como o conhecimento científico, fora de nós, mas somente tem sentido no modo como configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo). Por isso, também o saber da experiência não pode beneficiar-se de qualquer alforria, quer dizer, ninguém pode aprender da experiência de outro, a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria. (LARROSA BONDÍA, 2002, p. 27)

Assim, os violeiros e os congadeiros e congadeiras nos mostram diferentes maneiras de ensinar e aprender dentro destas Práticas Sociais distintas mas que detêm conhecimentos, tradições e valores em comum. Podemos dizer isso a partir do momento em que falas dos componentes dos dois grupos se mostram férteis no sentido de nos apontarem pistas que nos mostram caminhos parecidos. Em ambos os casos não existe um caminho pronto e acabado, é como a viola, a cada momento que vai ser tocada precisa de ser afinada, assim como os tambores das congadas a cada festa precisam ser refeitos, preparados.

Como aponta Larrosa Bondía (2002) os acontecimentos podem ser comuns mas as experiências em cada uma das práticas são diferentes, mas ainda assim, nesta diferença reconhecemos aspectos comuns das maneiras de aprender e ensinar em grupos de cultura popular.

Os Processos Educativos compartilhados e suas contribuições

Foi possível observar diferentes processos educativos decorrentes das Práticas Sociais aqui apresentadas. As relações estabelecidas entre as pessoas são de solidariedade, respeito e comprometimento. As pessoas se expõem, trocam saberes, tocam, conversam, ensinam aprendem também por meio do convívio em grupo pautados, neste caso, no saber popular nas poesias, cantorias, danças, toques de tambores e histórias de vida.

Com todas as prosas em todos os dias de encontro que estive presente no Rancho do Abacateiro e no Marinheiro de São Benedito, pude aprender e refletir sobre como os Processos Educativos destas Práticas Sociais acontecem e se relacionam com o grupo. Em diálogo com Freire quando discorre sobre os saberes dos educandos e educandas, podemos dizer também sobre os Processos Educativos presentes nestes dois grupos que:

O respeito a esses saberes se insere no horizonte maior em que eles se geram- o horizonte do contexto cultural, que não pode ser entendido fora de seu corte de classe, até mesmo em sociedades de tal forma complexa em que a caracterização daquele corte é menos facilmente apreensível. O respeito, então, ao saber popular implica necessariamente o respeito ao contexto cultural. A

localidade dos educandos é o ponto de partida para o conhecimento que eles vão criando do mundo. Seu mundo, em última análise é a primeira e inevitável face do mundo mesmo. (FREIRE, 2008. p. 78).

Deste modo, nos dois grupos estão presentes processos educativos que se relacionam com a técnica de tocar e cantar, com a importância em se manterem vivos os grupos, com a preservação da memória nas relações intergeracionais, com as poesias, com as relações que se estabelecem entre os mais experientes e os menos experientes. Portanto os processos educativos existentes contribuem também para o reconhecimento da cultura popular e para a formação das pessoas que ali estão, valorizando a memória e a história de vida das pessoas que participam destas Práticas Sociais. “A memória tece lembranças assentadas na afetividade de acontecimentos miúdos ou grandiosos, e no impacto e eloquência que impuseram a observadores participantes que nestes acontecimentos se engajaram integralmente”. (GONÇALVES FILHO, 1998 P. 98).

Todas essas maneiras de se educar dentro dos dois grupos trazem características do viver em comunidade, em que a colaboração e o respeito se fazem presentes. A oralidade, a dança, a poesia são elementos que permeiam as falas das colaboradoras e dos colaboradores deste estudo e nos mostram as visões de mundo que constituem o universo da cultura popular.

Em diferentes Práticas Sociais promove-se a formação para a vida na sociedade por meio de Processos Educativos que ali ocorrem, assim tem sido em todas as sociedades em

diferentes momentos da história humana. (OLIVEIRA et all 2014).

Pude perceber o quanto as práticas da cultura popular podem nos ajudar na transformação das nossas práticas pedagógicas no ambiente escolar. Na cultura popular estão presentes a valorização do saber de experiência, o respeito ao tempo de aprendizagem, o erro não como uma forma de desprezo ou “chacota” mas sim como uma forma de aprender e ensinar coletivamente mostrando diferentes maneiras de se adquirir e transmitir conhecimento. Sobre estas reflexões gostaria de salientar ainda a importância de buscarmos compreender a pedagogia da cultura popular como visão de mundo e como maneira de compreendê-lo e transformá-lo.

Considerações Finais

“Sertão- se diz-, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem”

João Guimarães Rosa

Ao fim deste trabalho posso afirmar que em diferentes práticas sociais são construídas muitas formas de ensinar e aprender. As pessoas se educam no convívio com as outras cotidianamente. Dessa forma, os processos educativos compartilhados no presente artigo podem nos auxiliar a refletir

sobre os processos de ensino e aprendizagem estabelecidos na escola e fora dela.

Acredito também que a pesquisa proposta contribui para nossa formação enquanto pesquisadores e pesquisadoras comprometidos com o saber crítico e dialógico. Assim, compreendo que os processos educativos compartilhados nas práticas sociais contribuem no processo de significação do mundo para aqueles e aquelas que delas participam. Por isso, devemos buscar sempre a cidadania como plenitude humana, lutando por meio da pesquisa em educação, para a construção de relações sociais mais justas para todos e todas.

Por caminhos diferentes, é possível chegarmos ao mesmo rio. Tanto no Terno de Congado Marinheiro de São Benedito quanto no Rancho do Abacateiro, aprendi que: “O mestre reserva segredos, mas não nega explicação” (PASTINHA apud ABIB, 2004, p. 62 apud MEIRA, 2007, p. 120).

Este artigo busca contribuir com a pesquisa em educação na medida em que valoriza e apresenta diferentes maneiras de aprender e ensinar em dois grupos distintos na perspectiva do diálogo e do saber de experiência de homens e mulheres que resistem, educam, ensinam e aprendem tocando, cantando e convivendo em comunidade.

Referências

DUSSEL, Enrique D. A pedagógica latino-americana (a Antropológica II). In: DUSSEL, Enrique D. *Para uma ética da libertação latino americana III: erótica e pedagógica*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, 1982.

FIORI, Ernani Maria (1986) *Conscientização e educação*. Educação e Realidade. Porto Alegre: UFRGS. 11(1). jan/jun. 1986. p.3-10.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. 12ª ed.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. 43ª ed.

LARROSA BONDÍA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Revista Brasileira de Educação, jan./fev./mar./abr. 2002.

MEIRA, Renata Bittencourt. *Baila Bonito Baiadô: educação, dança e culturas populares em Uberlândia, Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Educação) – Unicamp, Campinas, SP, 2007.

NEPOMUCENO, Rosa. *Música Caipira Da Roca ao Rodeio*. São Paulo, Ed 34, 1999.

SILVA. Vivian Parreira da. *Do Chocalho ao Bastão: processos educativos do Terno de Congado Marinheiro de São Benedito – Uberlândia – MG*. Dissertação de mestrado. UFSCar. 149Fls.

OLIVEIRA et al. *Processos Educativos em Práticas Sociais*. São Carlos. EdUFSCar. 2014.

FILOSOFIA AFRICANA

**FILOSOFIA AFRICANA TECIDA PELOS SABERES
ANCESTRAIS FEMININOS:
poéticas de encantamento.**

Adilbênia Freire Machado⁵⁷

*Da mulher emana a força mágica da criação.
Ela é abrigo no período de gestação.
É alimento no princípio de todas as vidas.
Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na
superfície da terra.*

(Paulina Chiziane)

Falar da Filosofia Africana desde a filosofia africano-brasileira tecida pelos saberes ancestrais femininos demanda antes de tudo movimento, uma escuta sensível que também é palavra dita, falada, sentida, portanto, aqui, “o lugar de mero ouvinte é desautorizado. Nesta literatura / cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente. O que quer dizer ação”

⁵⁷ Doutoranda em Educação Brasileira (UFC), Mestra em Educação (UFBA), Bacharela e Licenciada em Filosofia (UECE). Faz parte dos grupos de pesquisa GRIÔ: Culturas Populares, Ancestralidade Africana e Educação (UFBA), NACE (Núcleo das Africanidades Cearense – UFC) e Rede Africanidades (UFBA). Assento na Cadeira 39 da Academia Afro-Cearense de Letras (AAFROCEL). E-mail: adilmachado@yahoo.com.br

(WERNECK, 2016, p. 14, *prefácio* EVARISTO, 2016), desse modo, convido meus diversos eus em encontros / encantos diversos e vossos diversos eus com seus / nossos encontros / encantos diversos a com-partilhar desse texto / fala / escrita... pois, assim, é possível “fazer existir outro mundo” (idem), outros mundos, mundos encantados. Diálogos, escrevivências... modos de ser / viver e lutar contra o racismo, o sexismo... pois, nada nasce imune às nossas experiências, às nossas vivências (EVARISTO, 2017), aos nossos sentidos!

Escrevo, então, desde uma perspectiva de que este diálogo, esta teia é tecida, delineada por um nós, pois compreendo “que o conhecimento não se constrói no *cogito* individual (...), mas sim do diálogo com os outros, mesmo que aparentemente estejamos a *cogitar* sozinhos no nosso canto” (CASTIANO, 2010, p. 44). Escritas que acontecem desde diálogos com textos lidos / ouvidos, pois a filosofia só é possível quando a reflexão parte das relações entre pessoas, ainda que ao final a escrita seja feita por uma única pessoa ela nunca é uma escrita / fala individual. É desde a reflexão crítica promovida pelos encontros entre os seres que o conhecimento acontece, que o saber aparece. Saberes oriundos de nossas experiências, de nossas inquietudes. A filosofia, como nos diz Aline Matos (2014, p. 105), reside “sobre um solo reflexivo, que nos coloca em um constante estado de inquietude diante do que nos é apresentado, propiciando um confronto conosco mesmo/a e o Outro, na tentativa de realização plena do humano”. Assim, “a filosofia não pode se furtar de colocar a si mesma no centro de suas reflexões, confrontando sua produção de conhecimento, seu currículo e ensino” (Idem), partindo dessa concepção colocamos a filosofia em xeque e, assim, colocamos o colonialismo, o machismo, o sexismo, a negação do Outro, a

negação da humanidade do Outro que tanto são no ser/fazer de nossos velhos novos tempos.

Uma das características da chamada era moderna, como nos diz a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 01), “é a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo. Em nenhum lugar isso é mais profundo que na produção de conhecimento sobre comportamento humano, história, sociedades e culturas”, isso resulta que seus “interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais, categorias sociais” (Idem) acabem por dominar a escrita de nossa história, isso implica em um grande problema que é a “racialização do conhecimento” (Idem), onde a Europa coloca-se como única fonte de conhecimento, de cultura, de humanidade, assim os europeus (homens brancos) são os únicos capazes de conhecer, de aprender, colocando o resto do mundo à margem, negando, inclusive, a capacidade dos povos africanos de adquirir tal conhecimento (MACHADO, 2011, 2012, 2014). Negando a própria humanidade de outros povos, especialmente, os africanos, justificando, assim, a colonização que muitos povos do continente foram submetidos. Sabemos que o “racismo não é a falta de informação sobre a/o “*Outra/o*” – como acredita o senso comum –, mas sim a projeção *branca* de informações indesejável na/o “*Outra/o*”. (KILOMBA, 2019, p. 117). O racismo não é estático, ele se molda aos tempos:

Enquanto formas *antigas* de racismo apelavam para “raças biológicas”, e para a ideia de “superioridade” *versus* “inferioridade” – e a exclusão daquelas/es que eram “inferiores” –, as novas formas de racismo raramente fazem referência à “inferioridade racial”. Em vez disso, falam “diferença cultural” ou de “religiões” e

suas incompatibilidades com a cultura nacional. O racismo, portanto, mudou seu vocabulário. Nos movemos do conceito de “biologia” para o conceito de “cultura”, e da ideia de “hierarquia” para a ideia de “diferença”. (Ibid, p. 112).

Portanto, é fundante que arduamente, cotidianamente, lutemos para mudarmos essas perspectivas, essa falácia, daí que “este contexto global para a produção de conhecimento deve ser levado em conta em nossa busca para compreender as realidades africanas e de fato a condição humana” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01), digo que não apenas as realidades africanas, mas também da sua diáspora e da América Latina, assim como dos povos indígenas. É necessário, também, mudarmos a perspectiva de que foram os homens que construíram essa história, pois “o privilégio do gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade” (idem). Desse modo, “o uso do masculino genérico para designar humanidade reduz automaticamente a existência de mulheres à não existência” (KILOMBA, 2019, p. 108). Entretanto, nós mulheres também somos força, potência, voz e ação dentro de todos os processos de construção do conhecimento, de saberes... Sem a mulher não há vida! Assim, não apenas a estrutura do conhecimento deve ser mudada, mas também o modo como tal estrutura é escrita, o vocabulário da escrita.

Portanto, compreendo ser fundante pensar / criar / fazer filosofia desde outros lugares de fala, desde existências coletivas, culturas locais, desde vozes negadas, como as vozes femininas, numa perspectiva de mudança da estrutura dos conhecimentos vigentes, dos saberes... Mudanças de paradigmas, inclusive do próprio modo de se fazer / pensar /

criar a filosofia, pois para a cosmoconcepção africana “falar, dançar, cantar e realizar obras culturais artísticas e intelectuais singulares marcam a diferença negra em luta pela igualdade: abram alas para a busca do bem viver! O que vale mesmo é o intenso sentimento amoroso do existir. No singular e plural”. (CARNEIRO, 2006, p. 41). Filosofar de corpo presente, focando a humanidade infinita de todas e todos, sem verdades absolutas, universais, impositivas, implica-se na compreensão de que as experiências são universais por ser desde um lugar, experiência de um povo...

Desse modo, quero falar da filosofia africana delineada por uma filosofia africano-brasileira, posto esse ser meu solo. A filosofia africano-brasileira é nosso próprio modo de produzir, encantar mundos, é nosso diálogo encantado perpassado pela nossa relação ancestral com África, sem cópias ou pensamentos distantes de nosso modo de ser / estar no mundo, com reflexões críticas desde nossas experiências em nosso solo (MACHADO; OLIVEIRA, 2016). Portanto, intento falar desde essa filosofia africano-brasileira medida por vozes de mulheres negras. Pois, falar desde essas vozes é compreender que

Estamos nesse país desde o século XVI. Já é hora de dar visibilidade à nossa voz. A nossos feitos. Nossos pensamentos, nossas histórias, trazem a marca do passado. Trazem um tanto de África – a África idílica que sonhamos antes da chegada da dor que a invasão europeia desencadeou. A África de histórias e feitos milenares que vieram conosco para as Américas. Outras Áfricas criamos e atualizamos nesta parte do mundo. Em nosso fazer cotidiano, criamos e recriamos esta África de nome Brasil. Unificada outra vez no encontro das mulheres. (WERNECK, 2006, p. 09).

Falar de filosofia africana desde o Brasil é compreender a afroancestralidade que nos perpassa, pois ela é um modo de ser, de estar no mundo... de tecer a nós mesmas/os e quem está a nossa volta, pois tudo fala, tudo nos transmite conhecimento, assim, permitir que a ancestralidade nos guie é aprender com o cotidiano, com o que está a nossa volta. Com o passado tão forte em nosso presente, permitindo um futuro.

Essa ancestralidade permite nos compreendermos e essa compreensão de nós mesmas/os leva à compreensão de nosso lugar de origem, do lugar de celebração da ancestralidade e isso renova as vidas de velhos e de novos (VANDA MACHADO, 2013). Essa compreensão é perpassada pela escuta, escuta daqueles que vieram antes, pois “escuta-se muito para compreender e aprender a dialogar” (Ibid, p. 60). Essa escuta delineada pelo silêncio é potência do mesmo. É silêncio para aprender, para ouvir a si e às demais pessoas que nos ensinam. Enquanto pesquisadoras, filósofas, é fundante o silêncio como “portal da tradição oral: é preciso olhar e escutar o silêncio antes da escrita. É a escrita da fala dos sentidos” (Ibid, p. 20). Não é o silêncio oriundo da não permissão da fala, como o que foi imposto pelos “detentores do conhecimento”, o imposto pela colonização. Esse silêncio é escuta do corpo, um corpo inteiro, pois

O pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, membro, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade que não se presta a explicação reduzida, a categoria que fragmentam sentidos (MACHADO, 2013, p. 52).

A ancestralidade nos ensina que “tudo está no presente. Todo ensinamento pela história está no presente para ser entregue em forma de vivências” (Ibid, p. 66), ou seja, todo ensinamento é processo formativo. Isso implica que a ancestralidade se atualiza continuamente na própria vivência, na experiência, na formação pessoal que se faz no coletivo.

Os saberes ancestrais são delineados pelo(s) coletivo(s). A vida desde a cosmo-percepção africana é delineada pelo coletivo, onde “o ato de educar passa pela experiência de preparar a construção de outra geração e a construção de cada um em particular” (MACHADO, 2013, p. 22). Um viver coletivo onde a comunidade na qual estamos inseridas(os) é o lugar que alimenta nossa existência, ela, a comunidade, é “o espírito, a luz-guia [...], é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar uma das outras” (SOMÉ, 2007, p. 35), é onde “as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros (Idem). Fonte de força, alimento do espírito, das nossas energias, “...enquanto nos preparamos para a nossa reexistência negra, somos confortados pelo pulsar do coração da mãe comunidade”, como nos ensina Vanda Machado (p.115).

Somos energias criativas e é fundante potencializarmos nossas energias, harmonizando-as. Pois, como nos diz a burquinense Sobonfu Somé (2003, p. 48):

ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada

pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós.

A nigeriana Chimamanda Adichie em seu discurso “Sejamos todos feministas” (2014, p. 42), diz que “meninos e meninas são inegavelmente diferentes em termos biológicos, mas a socialização exagera essas diferenças”, assim ela pergunta: “e se criássemos nossas crianças ressaltando seus talentos, e não seu gênero? E se focássemos em seus interesses, sem considerar gênero?” (Ibid, p. 44). Ou seja, focarmos em um mundo mais justo para nós, focando nossa humanidade, nossas energias, garantindo nosso bem-viver, todos os nossos direitos, igualmente. Focarmos em ensinar as meninas a não anularem sua personalidade, ensinarmos os meninos a expressarem sua sensibilidade, sem nos preocuparmos com estereótipos masculinos e femininos, ditados por uma sociedade que desumaniza, uma sociedade homofóbica, misógina, machista, sexista, que não foca nas capacidades das pessoas. Se assim fizéssemos possibilitaríamos um mundo mais justo, mais humano (Idem). É fundante conhecermos / dialogar com histórias diversas, pois somos diversidade... Hoje mais do que nunca é fundante ouvirmos as histórias que por tanto tempo foram silenciadas, ouvirmos nós mulheres... ouvir o feminino que há em cada uma/um de nós.

Ter o mundo perpassado pelo feminino é possibilitar outro(s) mundo(s), mais justo delineado por uma poética do bem-viver. Mundo(s) oriundo(s) do viver bem, viver respeitando a subjetividade de cada um/a, valorizando-as, construindo com, ouvindo, sentindo, aprendendo-com, dançando, cantando, valorização infinita da humanidade de cada um/a de nós, pois

“falar, dançar, cantar e realizar obras culturais, artísticas e intelectuais singulares marcam a diferença negra em luta pela igualdade [...]. O que vale mesmo é o intenso sentimento amoroso do existir” (CARNEIRO, 2006, p. 41). Poesia como potência do existir, do bem-viver!

É sabido que a força das mulheres africanas e da diáspora perpassa o tempo e o espaço, é uma força presente no cotidiano, no nosso modo de falar, dançar, cantar, ouvir, fazer, em nosso paladar, nas religiões de matriz africana, no nosso modo de acolher, ser. Nesse sentido a moçambicana Paulina Chiziane (2016, p. 08) compara a mulher à terra, pois a terra “é o centro da vida. Da mulher emana a força mágica da criação. Ele é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra”. É aquela que usa suas lágrimas para lavar o caminho a ser trilhado, usa suas lágrimas para seu fortalecimento, sofre, engana-se, adoce, mas luta continuamente para potencializar sua / nossa existência, pois somos plural, somos o útero do mundo: insubmissas lágrimas de mulheres (Conceição Evaristo).

In-conclusões em constru-ação

Refletir / criar / pensar a filosofia africano-brasileira desde o olhar feminino é construir desde a ética do cuidado, pois as experiências das mulheres negras em nosso solo “enraizaram o ensinamento da ética do cuidado” (CARNEIRO, 2006, p. 35), onde

o reconhecimento da alteridade é ensinamento. Mas, o corpo também manipula e é manipulado,

explorado, hostilizado por outro. A rebeldia individual é uma forma corporal feminina de buscar liberdade, sempre afirmando a positividade da luta e do sentido da existência (Idem).

É importante frisar que entendemos nossa diversidade, pois “não somos todas iguais, nem somos completamente diferentes. Contrariando as vozes que o racismo e o machismo propagam, afirmamos aqui nossa Humanidade. Nossas similitudes portanto”. (WERNECK, 2006, p. 09). Assim, falamos desde vozes e experiências plurais que tem o ser feminino como fundante... Mulheres encantadas e lutadoras, mulheres que cuidam, que sabem que cuidado não é submissão, portanto, são vozes encantadas que buscam potencializar o bem-viver, criar mundos, outros mundos, onde a ampliação e afirmação da liberdade, da ancestralidade são preponderantes.

É importante compreendermos que o feminino está em tudo, em todos os lugares, é a possibilidade de criar, de nascer, é escuta, sensibilidade, motor da existência, inclusive, do próprio mundo, é resistência! O feminino é a energia do encantamento, pois é quem permite o existir, com ética, amorosidade, cuidado, numa relação contínua com o Outro, é o que dá vida, permite a vida, dá sentido, assim, é a ancestralidade perpassando e criando sentidos. Implicação, resistência, re-existência...

Mãe Stella de Oxóssi nos diz que “o arbítrio, a escolha é de cada ser humano. Por isso é preciso a atenção para o equilíbrio, a harmonia e a paz” (PETROVICH; MACHADO, 2004, p. 82). É necessário a implicação com a humanidade, pois

uma pessoa comprometida é aquela que é útil, pois cumpre a função que lhe foi destinada, e por isto pode seguir em frente, distinguindo-se da massa uniforme; uma pessoa comprometida é especial, pois já encontrou sua especificidade, tornando-se, assim, imortal. É considerado imortal todo aquele que fez ou faz de sua vida uma obra a ser lida, a ser internalizada. (STELLA DE OXÓSSI, 2013).

Reinventar nosso modo de ser / pensar / sentir é implicar-se com a construção de um mundo melhor onde sejamos valorizadas/os em nossas singularidades para que assim possamos somar no coletivo. Encontrar outras narrativas, outras falas, é preponderante, especialmente quando são falas negadas, silenciadas. Ouvir, ler, sentir essas vozes é realizar uma reflexão epistemológica intensa, profunda, um diálogo entre saberes diversos, científicos e não-científicos, numa interação entre culturas diversas, experiências outras que perpassam nossa própria experiência. Conhecimento e cultura, experiências, sensibilidades e epistemologias em comunhão... É fundante compreender que a construção epistemológica se dá desde um local, uma cultura, não é um pensamento global para o local, é do local para o global, pois “o mundo e a comunidade somos nós. Para compreender o mundo é preciso compreender a nós mesmos e nossas vivências individuais e coletivas” (MACHADO, 2013, p. 49). Pensar / criar / tecer a filosofia africana desde os saberes ancestrais femininos é implicar-se em uma relação íntima com nossa humanidade, valorizando-nos e nos reconhecendo como potência para a vida e assim reconhecer a potência que existe em cada ser humano, reconhecer e contribuir para que esse Outro também reconheça a potência que

há em si e no Outro... Somos como uma teia de aranha, estamos todas interligadas!

Que nossas buscas potencializem o feminino que há em nós, potencializando as estéticas de sentidos do encantamento, da implicação com mundos melhores, com o bem viver... Que a afroancestralidade e o encantamento re-inventem nosso modo de ser / pensar / sentir / agir, modo de implicar-se com a construção de um mundo melhor onde sejamos valorizadas/os em nossas singularidades para que assim possamos somar no coletivo, demarcando conhecimentos afroreferenciados.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feminista*. Tradução de Cristina Baum, Companhia das Letras, São Paulo, 2014.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos Passos Vêm de Longe. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C (Orgs). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vem de longe*. 2. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

CHIZIANE, Paulina. *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*. 2.ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

EVARISTO, Conceição. Destaque – Entrevista. *Revista Conexão Literatura*, Junho / 2017, Nº 24. Disponível em: http://www.fabricadeebooks.com.br/conexao_literatura24.pdf

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Ancestralidade e Encantamento: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. Dissertação (mestrado), 240p. – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana para Descolonizar Olhares: Perspectivas para o Ensino das Relações Étnico-Raciais. # *Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v.3, n.1, 2014. Acesso em 24 de junho de 2014a.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana e Currículo: Aproximações. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, Vol.0, N.18, maio de 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>

MACHADO, Adilbênia Freire. Linguagem e Identidade Africana e Afrobrasileira. *Fólio – Revista de Letras*, Vitória da Conquista, Vol.3, N.2, 2011. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/folio/article/viewFile/619/772>

MACHADO, Adilbênia Freire; MATOS, Patrícia Pereira. Ancestralidade africana – um mundo de ser, estar e cuidar: uma aprendiz e uma iniciada. In: SILVEIRA, Ronie Alexandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (orgs.). *A religiosidade brasileira e a filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

MACHADO, Adilbênia Freire; OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia Africana-Brasileira: ancestralidade desregrada, mundos encantados. In: NUNES, Cícera; CUNHA JR. Henrique. *ANAIS: VII Artefatos da Cultura Negra – Cosmovisão Africana e Afrobrasilidades: Cultura, Religiosidade e Educação*. Urca – Crato, 2016.

MACHADO, Vanda. *Pele da Cor da Noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MATOS, Aline. A exclusão intelectual do pensamento negro. **Pólemos**, Brasília, vol. 3, n. 5, julho 2014. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/viewFile/9722/8257>

OLIVEIRA, Eduardo D. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. *CORDESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar, CORDESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OXÓSSI, Mãe Stella de. *Discurso de posse de Mãe Stella de Oxóssi na Cadeira nº 33 da Academia de Letras da Bahia*. Fonte: blog Maria Preta. Disponível em

http://correionago.ning.com/profiles/blog/show?id=4512587%3ABlogPost%3A363471&xgs=1&xg_source=msg_share_post.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. *Irê Ayó: mitos afro-brasileiros*. Salvador: EDUFBA, 2004.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *De Boca Perfumada a Ouvidos Dóceis e Limpos: Ancestralidades Africanas, Tradição Oral e Cultura Brasileira*. *Itinerários*, Araraquara, Nº 13, 1998.

WHITE, Evelyn C. Apresentação. In: *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C (Orgs). Tradução de Maisa Mendonça, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

APÊNDICE

Oxum na organização do Mundo⁵⁸

Era uma vez, no princípio do mundo, *Olodumaré* mandou todos os orixás para organizarem a terra. Os homens faziam reuniões e mais reuniões. Somente os homens, as mulheres não eram convidadas. Aliás as mulheres foram proibidas de participar da organização do mundo.

Deste modo nos dias e horas marcadas, os homens deixavam em casa as suas mulheres e saiam para tomar as providências indicadas por *Olodumaré*.

As mulheres não gostaram de ficar de lado. Contrariadas foram conversar com *Oxum*.

Oxum era conhecida como uma *Iyalodé*.

Iyalodé é um título da pessoa mais importante entre as mulheres do lugar.

Na verdade parece que os homens tinham esquecido do poder de *Oxum* sobre a água doce. E sem a água doce, com certeza, a vida na terra seria impossível.

Oxum já estava aborrecida com esta desconsideração dos homens.

⁵⁸ Carlos Petrovich e Vanda Machado, 2004.

Afinal ela não poderia de forma alguma ficar longe das deliberações para o crescimento das coisas da terra. Ela sabia de tudo que estava acontecendo.

Era preciso compreender que todos são importantes para a construção do mundo.

Procurado por suas companheiras, conversavam durante muito tempo e por fim a *Iyalodé* comunicou:

- De hoje em diante, vamos mostrar o nosso protesto para os homens.

Vamos chamar atenção, porque somos todos responsáveis pela construção do mundo.

Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo!

- Parar o mundo? O que significa isto? Perguntaram as mulheres curiosas.

- De hoje em diante, falou *Oxum*, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos,

nem as plantas vão florescer, nem crescer. Isto foi dito e isto aconteceu.

Aquela foi uma reunião muito forte. A decisão foi acatada por todas as mulheres.

E os resultados foram imediatos. Os planos que os homens faziam, começaram a se perder sem nenhum efeito. Desesperados, os homens se dirigiram a *Olodumaré* e explicaram como as coisas iam mal sobre a terra. As decisões tomadas nas assembleias não davam certo de forma nenhuma. *Olodumaré* ficou surpreso com as más notícias.

Depois de meditar por alguns instantes perguntou:

- Vocês estão fazendo tudo como eu mandei? *Oxum* está participando destas reuniões?

Os homens responderam: - Veja senhor, estamos fazendo tudo “direitinho” como o senhor mandou. Agora, este negócio de mulher participando de nossas reuniões... Isto aí, a gente não fez assim não.

Coisa de homem, tem que ser separado de coisa de mulher. *Olodumaré* falou forte:

- Não é possível. *Oxum* é o orixá da fecundidade. É quem faz desenvolver tudo que é criado.

Sem *Oxum* o que é criado não tem como progredir.

Por exemplo, vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce?

Os homens voltaram correndo para a terra e cuidaram logo de corrigir aquela grande falha.

Quando chegaram à casa de *Oxum*, ela já esperava na porta, fazendo jeito de quem não sabia o que estava acontecendo. Aí os homens foram chegando e dizendo:- *Agô nilê!* (Com licença).

- *Omo nilê ni ka agô* (filho da casa não pode licença).

Deste jeito ela os convidou a entrar em sua casa. Conversaram muito para convencer a *Oxum*.

Eles pediam que ela participasse imediatamente dos seus trabalhos de organização da terra. Depois que ela se fez bem de rogada, aceitou o convite.

Não tardou e tudo mudou como por encanto. **Oxum derramou-se em água pelo mundo.**

A terra molhada reviveu. As mulheres voltaram a parir. Tudo floresceu e os planos dos homens conseguiram felizes resultados. Daí por diante, cada vez que terminavam uma assembleia, homens e mulheres cantavam e dançavam com muita alegria, comemorando o reencontro e suas possíveis realizações: *Araketu ê Faraimará.*

ÁFRICA O LA POSIBILIDAD DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICO-ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN

Carlos Francisco Bauer⁵⁹
UNILA-ILAESP-PTI

*Mi canto, mi canto se hace grito
Porque el canto me ha quedado
pequeño en la garganta (...) Vengo a gritar,
vengo a gritar aquello que otros callan,
de amor y besos abundan los cantores,
yo traigo el grito herido de mi pueblo,
no es culpa mía si no traigo flores.*

(Canción Popular, “Por qué grito” Horacio Guarany)

⁵⁹ Profesor de historia y filosofía a cargo de las disciplinas de Filosofía Latinoamericana, Introducción a la Problemática de la Filosofía Latinoamericana, Filosofía de la Economía, Introducción al Pensamiento Científico, Ética y Ciencia, Seminario de Filosofía Latinoamericana, Filosofía de los Pueblos Indígena, en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana. carlos.bauer@unila.edu.br, carlosfrancisco120@yahoo.com.ar

La comunidad doméstica, la renta de trabajo y el salario directo e indirecto en África. Reflexionando a Marx, Meillasoux y Levinas para una antropología filosófico-económica de la liberación.

La comunidad doméstica agrícola por sus capacidades de producción y reproducción representa una forma de organización social integral que persiste desde el neolítico y que aún sustenta, por dominación, una importante parte de la reproducción de la fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo capitalista. La comunidad es un principio filosófico, antropológico, ético, político, económico, ecológico, estético, que antepone al *ego dominus* occidental, capitalista, anti-ecológico, etc. La comunidad doméstica es la célula básica de un modo de producción constituido por un conjunto de comunidades organizadas entre ellas para la producción económica y social y para la reproducción de la relación de producción específicamente doméstica. Este conjunto estando exento de la influencia mercantil puede ser considerado como una *sociedad* que reposa sobre relaciones conjuntas de producción y de reproducción que al nivel de las fuerzas productivas a las que corresponden constituyen lo que se llama el modo de producción doméstica. Durante el período inicial de la expansión imperialista el M. de P. D⁶⁰ sufrió una gran des-estructuración. Poblaciones enteras fueron expulsadas y a veces parcial o totalmente exterminadas para dejar lugar a las granjas de los colonos o las compañías concesionarias. Junto al aprovisionamiento del mercado de trabajo por medio del éxodo rural y la destrucción del campesinado y la liquidación de las relaciones de producción doméstica, existe otra forma más

⁶⁰ Modo de Producción Doméstico.

perfeccionada de acumulación primitiva que luego de la Segunda Guerra Mundial favoreció al capitalismo europeo y africano y esta es la que se realiza a través de las migraciones de trabajo temporario y giratorias, por la preservación y la explotación de la economía agrícola doméstica. Luego de todos los vejámenes y obliteraciones producidos por la política colonial, el capitalismo descubre que el M. de P. D. puede ser mejor explotado a mediano plazo por medio de su preservación y no de su destrucción. Sus dos pilares son la explotación colectiva y la producción de plustrabajo produciéndolo como equivalente a la duración del tiempo libre. La movilidad de las migraciones está limitada a actividades que no sean de estación, pero igualmente para que la renta de trabajo sea extraída al máximo es necesario que el trabajador permanezca próximo a sus graneros y a sus esposas, quienes le preparan el alimento cotidiano. El éxodo rural y las migraciones temporarias son las dos formas en la que se realiza la transferencia de fuerza de trabajo desde el sector no capitalista hacia la economía capitalista. Los efectos de dichas migraciones son extremos. El excedente de esta mano de obra fue abandonado a la miseria, muerte, caridad, y a nuevas migraciones en donde los desarraigados sin hogar ni patria esperaran recuperar sus condiciones de vida campesinas. Pero aun estos movimientos migratorios son el motor de las expansiones capitalistas que Marx llamó acumulación Originaria.

Así nos dice el texto de Meillassoux “durante todo el inicio de la expansión imperialista, el modo de producción doméstico corrió la misma suerte que el feudalismo y la esclavitud. Poblaciones íntegras fueron expulsadas, y a veces parcial o totalmente exterminadas, para dejar lugar a las granjas de los colonos o a las compañías concesionarias”⁶¹. Un punto a observar sobre el análisis de

⁶¹ Meillassoux, C.: *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, México 1977, p. 156.

Meillassoux, es que la conservación o devolución de ciertas comunidades a su modo de producción doméstico en África en 1950, tal vez se deba a cierta lección que aprendió el imperio luego de la magnitud de la destrucción primera acaecida en América, y que fue un motivo del debilitamiento del imperio español y portugués. De lo que no cabe duda es que el capitalismo es un modo de explotación y extracción de riqueza y para ello combina exterminio, de-culturación, re-culturación, readaptación, imposición y domesticación que podemos denominar de manera integral como proceso permanente de aculturación.

Marx establece con claridad al comienzo del párrafo II del capítulo 47 del Libro III que:

Si se considera la renta del suelo en su forma más simple, la de la *renta en trabajo*⁶² -en el cual el productor directo labora durante una parte de la semana con instrumentos de trabajo que le pertenecen de hecho o jurídicamente (arado, bestias de labor, etc.), atendiendo al suelo que le pertenece de hecho, y los restantes días de la semana en la propiedad del señor, para éste y en forma gratuita- la cuestión aún está aquí totalmente clara, ya que en este caso renta y plusvalor son idénticos. La renta, y no la ganancia, es la forma en la que se expresa aquí el plus-trabajo impago⁶³.

⁶² En el manuscrito Marx utiliza las palabras inglesas *labour rent* y que Engels traduce por *Arbeitsrente*.

⁶³ Marx, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Tercero, Sección Sexta. Editorial Siglo XXI, 9ª Edición, México, 1980, pp. 1004-1005. Y en otra edición en castellano dice: “la renta de trabajo es la forma más simple de la del suelo; el productor directo cultiva, durante una parte de la semana, la tierra que le pertenece en los hechos, con instrumentos (arado, ganado, etc.) que son su propiedad de hecho y de derecho. Los otros días

Partiendo de estas premisas, veamos pues de que se trata el caso que analiza Meillassoux directamente aplicado al África. El punto de partida aquí es la política colonial que organiza y succiona las capacidades productivas de la economía doméstica. De esta manera se aprovechaba aún más la producción de la economía doméstica en vez de exterminarla. La táctica es cuasi-perfecta, ahora el exterminio es sutil, debido a que la comunidad doméstica de esta manera es desquiciada dentro de un servilismo capitalista impuesto. Claramente es un mecanismo neocolonial para decirlo con K. Nkrumah.

Para este caso específico la explotación de la comunidad doméstica se basa en dos propiedades, por un lado, la organización productiva colectiva ya que su explotación es más aprovechable que la de un individual a la que aún hay que brindarle una estructura sofisticada de control y opresión, cosa que aún es mucho más onerosa. Y en segundo término la de producir plus-trabajo. Este modo de explotación de una filosofía política colonial que considera la riqueza como único valor organizado por un *ego* eurocéntrico adquiere la siguiente forma orgánica. El trabajo vivo (*Lebendige Arbeit*) y su consecutiva fuerza de trabajo es el producto social de la comunidad, entonces, explotar a uno de sus miembros mientras éste no está separado significa, en algún sentido, explotar no a éste sólo individuo, sino al conjunto de la célula a la que pertenece. De esta manera la comunidad doméstica produce plus-trabajo que equivale a la duración del tiempo libre, esto es, a la diferencia existente entre el tiempo de trabajo necesario para la producción de las subsistencias,

trabaja gratis, en las tierras del terrateniente. Resuelta evidente en este caso que la renta y la plusvalía son idénticas. El sobretrabajo no pagado se traduce en la renta, y no en la ganancia”, en Marx, K.: *El Capital*. Tomo III. Editorial Cartago, Buenos Aires 1973, p. 774.

los medios de producción de esas subsistencias y la duración total del consumo del producto.

Esto es poner en funcionamiento una gran máquina energética de explotación de la fuerza comunal local, desde la **proximidad**, podemos decir utilizando un término levinaciano. Claro que esta proximidad no tiene el sentido que le da Levinas que es el encontrarse en el cara-a-cara sin mediación, sino que es una proximidad capitalista que es una aproximación para la explotación plenamente mediada por la lógica del capital o la tasa decreciente. La proximidad del cara-a-cara es encubierto de esta manera por la lógica de este monstruo que ya había nacido en América chorreando sangre: el capital. La proximidad es, epistemológica y económicamente, subsumida por el sistema del capital. De allí que aunque se conserve la maqueta de la comunidad doméstica, esta es profundamente afectada en su esencia vital productiva, esto es, ya deja de ser una comunidad para sí, para pasa a ser una comunidad servil para otro, que en este caso es el capitalista. De ahí que el mecanismo es sumamente complejo y cruel, debido a que es prácticamente invisible, como sostenía Marx para el trabajo asalariado, pero de cadenas aun más fuerte que la que ataban a Prometeo a la roca. Evidentemente eran más fuertes y complejas debido a que liberarse, romper esas cadenas en esta comunidad doméstica equivalía a romper una relación de producción con el cohabitante integrante de la comunidad con el que se puede estar hasta erótica y estéticamente relacionado. De ahí que podemos re-emplazar las mismas palabras de Meillassoux “la salvación no está en la resistencia sino en la *sumisión* inmediata a los raptos”⁶⁴.

⁶⁴ Meillassoux, C.: *op. cit.*, p. 49.

En el caso feudal, o aristocrático que explota a la comunidad doméstica el plustrabajo llega como una **renta en trabajo** siendo este una entrega de tiempo gratuita de trabajo. Esto es “plustrabajo impago para el “propietario” de las condiciones de producción, que coinciden aquí con el suelo y que, en la medida en que se diferencien de él, sólo cuentan como accesorios del mismo”⁶⁵. De lo expresado por Marx podemos deducir que la renta de trabajo tiene un aspecto en la que el trabajador elabora tiempo de producción para producir el sustento propio, y por lo tanto se ve obligado a elaborar otro tiempo de producción en el que realiza actividades productivas para un tercero no excluido, sino que se autoincluye como hegemónico, y ese trabajo no posee retribución. De esa manera se impone un horizonte de sentido que todo lo transforma así como el tiempo transforma en piedra el hueso orgánico manteniendo su figura pero perdiendo su forma. Con una diferencia, el proceso del tiempo es natural, el proceso capitalista es cultural-criminal.

Entonces para que la **renta** sea succionada en un extremo superlativo, dice Meillassoux, es necesario “que el trabajador permanezca próximo a sus **graneros** y a sus **esposas**, quienes le preparan el alimento cotidiano”⁶⁶. Por lo tanto el capitalismo encuentra un medio de extraer la renta de trabajo sin que su intervención destruya la economía de auto-subsistencia y las relaciones de producción domésticas que permiten la producción de dicha renta. El método de proximidad subsumida que propongo, le reditúa al capital un alto rendimiento, pero esto al precio de mediar

⁶⁵ Marx, K.: *op. cit.*, p. 1005. Y en la otra edición en castellano dice: “es sobretrabajo no pagado por el “propietario” de los medios de producción, que aquí se confunden con la tierra, o si se distinguen de ella, son apenas sus accesorios”, Marx, K.: *op. cit.*, p. 774.

⁶⁶ Meillassoux, C.: *op. cit.*, p. 158. (El subrayado es mío).

invisiblemente a la cultura doméstica en las redes del capitalismo. La relación hermano/a-hermano/a comienza a distanciarse debido a que está mediada, y así hasta las relaciones **afectivas** se transforman en lazos o cadenas invisibles manipuladas por el sistema burgués de dominio sobre la comunidad doméstica.

Haciendo un recuento de las tres variantes de la extracción de la renta de trabajo por parte del capitalista: a) el trabajador es empleado en el sector capitalista durante la estación muerta y se alimenta de sus reservas domésticas durante ese período. El empleador extrae de él la renta de trabajo en una forma de explotación similar a la *corvea* en donde el capitalista sustituye al señor feudal. b) el trabajador es empleado en el sector capitalista durante la estación muerta siendo alejado de su lugar de origen y no puede alimentarse con las reservas domésticas. La renta debe ser extirpada del valor de las subsistencias entregadas por el empleador al trabajador, a través de la duración de su empleo, a fin de reconstituir la fuerza de trabajo inmediata. Esta situación es menos desfavorable para el trabajador, ya que le permite ahorrar del producto doméstico el volumen de su consumo. c) el trabajador es empleado en el sector capitalista durante un período mayor a la estación muerta. Se agrega a la subsistencia necesaria para la reconstitución de su fuerza de trabajo durante el tiempo del empleo, la remuneración equivalente a la falta de producción que resulta de su ausencia durante el período productivo. De esta manera se realiza una transferencia proporcional de la explotación de trabajo al sector capitalista incluyendo la edad del migrante y la duración del empleo en el sector capitalista.

Entre el caso *a* y *b* aparece una variante mayor. En *a* el trabajador forzado no recibe ningún pago y el empleador se beneficia rotundamente

de una renta de trabajo, y en *b* recibe un salario, pero su beneficio no aparece como una renta gratuita, sino como una plusvalía constituida por la diferencia de valor entre el precio de las subsistencias consumidas del trabajador en el tiempo del empleo pagadas por el salario horario, y el valor de las mercancías producidas por el trabajador durante el mismo tiempo. De esta manera el intercambio desigual, que es base del desarrollo capitalista como proceso de desarrollo desigual y combinado, va aparejado de una baja remuneración del trabajo pero sin que se detecte racional ni afectivamente si una es causa o consecuencia de la otra.

De esta manera la renta subsiste debido a que la suma pagada por el empleador sólo cubre la reconstitución inmediata de la fuerza de trabajo. A propósito dice Marx: “con respecto a la renta en trabajo -la forma más simple y primitiva de la renta- se comprende con nitidez lo siguiente: la renta es aquí la forma originaria del plusvalor y coincide con él”⁶⁷. Y más adelante leemos “la renta consiste directamente en la apropiación, por parte del terrateniente, de este gasto excedentario en materia de fuerza de trabajo, pues el productor directo no le abona otra renta que ésa. Aquí, donde no sólo son idénticos el plusvalor y la renta...”⁶⁸. Y en el capítulo XVI del Libro I:

⁶⁷ Marx, K: *op. cit.*, p. 1007. Y en la otra edición en castellano “en lo que concierne a la más simple y primitiva de las formas de renta, la renta en trabajo, resulta claro que es aquí la forma más primitiva de la plusvalía, y que coincide con ella”, Marx, K.: *op. cit.*, p.776.

⁶⁸ *Op. cit.*, 1008. Y en la otra edición en castellano dice: “la renta es la apropiación directa, por el propietario, de esa inversión excedente de fuerza de trabajo, pues el productor inmediato no le paga otra renta. Como la plusvalía y la renta son aquí idénticas (...)”. p. 776.

Todo plusvalor, cualquiera que sea la figura particular - ganancia, interés, renta, etc.- en que posteriormente cristalice, es con arreglo a su sustancia la *concreción material de tiempo de trabajo impago*. El misterio de la *autovalorización del capital* se resuelve en el hecho de que éste *puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago*⁶⁹.

Hasta acá, cuando el trabajador comprometido en la agricultura de auto-subsistencia y en un trabajo remunerado del sector capitalista produce a la vez una renta en trabajo y una plusvalía. La primera como dijimos procede de una **transferencia** gratuita de una fuerza de trabajo producida en la **economía doméstica** hacia el sector de producción capitalista. La otra de la **explotación** de la fuerza de trabajo con base en el trabajo vivo del productor comprada por el capitalista.

Entonces la distinción clave que introduciría Meillassoux analizando el hecho africano a diferencia de lo que sostuvimos con Marx, es que pese a este modo particular de extraer la renta, que en apariencia no se distingue de la extracción de plusvalía, los elementos de la renta de trabajo están siempre presentes, ya que en un período que supera la duración de su empleo, el trabajador divide su fuerza de trabajo entre su propia producción y la producción de una mercancía para su empleador.

⁶⁹ *Op. cit.*, Libro Primero, Sección Quinta, p. 649. Y en la otra edición en castellano Capítulo XVIII de la quinta sección, dice: “toda plusvalía, sea cual fuere su forma particular –ganancia, interés, renta, etc.– es en sustancia la materialización de un trabajo no pagado. Todo el secreto de la facultad prolífica del capital reside en el sencillo hecho de que dispone de cierta suma de trabajo ajeno que no paga”, Marx, K. *op. cit.* Tomo I, p. 508.

De esta distinción Meillassoux deduce una consecuencia política y social importante, esta es la siguiente: “*la renta no se realiza de igual manera que la plusvalía*”⁷⁰, esto es que no entran en juego las mismas instituciones, porque la extracción de la renta en trabajo exige la puesta en movimiento del mecanismo complejo y específico de las **migraciones temporarias**, como el establecimiento de un doble mercado de trabajo, así como también el sostenimiento de una ideología discriminatoria adecuada a los fines del capital y el capitalista.

Meillassoux llama la atención respecto de este problema. Esto se debe a que la explotación capitalista plantea la producción y reproducción de la fuerza de trabajo llevada a cabo en el marco de una institución específica y distinta de la empresa capitalista, como es la **familia** como institución donde **dominan relaciones de producción doméstica**, dependencia personal, y agregado, eróticas, estéticas y no contractual. Esta situación le plantea a la filosofía de la economía y al materialismo histórico-dialéctico problemas teóricos y prácticos que parecen no haber llamado la atención lo suficientemente a los estudiosos.

Este es un tema que exige ser reexaminado. La hipótesis de Meillassoux es tratar de demostrar que la teoría de Marx expuesta en *El Capital* se aplica en la hipótesis de un capitalismo integral que debe ser adaptada para poder explicar la explotación del trabajo en el marco del imperialismo. El marxismo, la filosofía de la economía de Meillassoux no es de fórmula, sino que es coherente con Marx, cuando este se oponía a ver formulado una filosofía de la historia aplicable a todo tiempo y lugar, promoviendo en cambio el estudio

⁷⁰ Meillassoux, C.: *op. cit.*, p. 164.

de los diferentes procesos históricos⁷¹. La función de un estudio histórico-filosófico-antropológico crítico aquí es fundamental para realizar el estudio de las particularidades de una cultura en su territorio y de esa manera poder realizar una contextualización adecuada de las categorías críticas de *El Capital*.

Ahora bien esta mercancía esencial al funcionamiento de la economía capitalista como es la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que es el agente social imprescindible para la conformación de las relaciones de producción capitalistas, el trabajador libre, escapa a las normas de la producción capitalista aun cuando son producidos en la órbita y bajo la dominación capitalista.

Esta contradicción es superada por la burguesía mediante la distinción entre salario directo e indirecto. El salario directo es pagado directamente por el empleador al asalariado. Cubre el sustento del trabajador aunque no suficientemente. La falta de suficiencia es parte del mecanismo de dominio. De todos modos asegura la reconstitución de la fuerza de trabajo para la subsiguiente explotación y sobre explotación.

En cambio el salario indirecto, por el contrario, no es pagado al trabajador en el marco de la relación contractual que liga al empleador con el asalariado, sino que es distribuido por un organismo socializado. Representa total o parcialmente según la rama de los salarios considerados, la fracción del producto social necesario considerado, la fracción del producto social necesario para el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo en

⁷¹ En América Latina un trabajo similar es el que llevó a cabo Carlos Sempat Assadourian analizando “La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial”, o en el *Sistema de economía colonial* (1982).

escala nacional. Dicha fracción no se calcula sobre el tiempo de trabajo, sino estrictamente de acuerdo al costo de mantenimiento y de reproducción de cada trabajador considerado individualmente y en función precisa de su situación familiar, del número de hijos, de partos o enfermedad. Entonces, es mediante el pago del salario indirecto y no solo por la compra de la fuerza de trabajo inmediata como se realiza la reproducción de la fuerza de trabajo y como es pagada teóricamente en su costo.

El África de entreguerras y aquella profunda y milenaria esperanza de ser libres

El período entre guerras es importante para África y el mundo. Está muy ligado a la reestructuración del poder que en la actualidad se está viviendo a nivel planetario, ya sea por lo que de esa estructura permanece, o sea por lo que de ella está cambiando hacia una nueva forma. Este período que va de 1919 a 1935 señala la encrucijada de la estructuración del sistema colonialista en África. Será el estudio del sistema colonial el que nos permite comprender las transformaciones corrosivas que han sufrido las organizaciones comunitarias del África.

Concomitante a este proceso surgen los movimientos de liberación (MLN), así como sus ideologías y formas de luchas como una intensa búsqueda para recuperar las soberanías perdidas. La conformación de los MNM⁷² implican en su misma medida los procesos dialécticos de aculturación y de contra-aculturación. Dentro de estas respuestas contraculturales surgen el

⁷² Movimientos Nacionalistas Modernos.

Panafricanismo y la Negritud como corrientes ideológicas que si bien tienen su génesis fuera de África, a la postre se convirtieron en movimientos políticos y culturales en el interior del continente, fortaleciendo la lucha por la liberación, la autonomía y la autovaloración africanas. La crisis de 1930 marcó los estrechos límites de la dominación colonial a la vez que su punto más álgido. Pero antes de pasar a dichos temas comentaré sintéticamente a que nos referimos cuando hablamos de situación colonial (*colonial situation*).

Balandier en su texto⁷³ sostiene que los MNM, que se multiplicaron después de la 2º Guerra Mundial, han planteado la necesidad de una sociología que dé cuenta del estudio de estos pueblos en función de la situación colonial (Balandier, 1973: 17) y su liberación de tal condición. También podemos agregar que en dicho contexto y con alguna variante de años han surgido la economía, la literatura, la teología, la psicología y la filosofía de la liberación etc., y en el presente y como continuación de aquel proceso, la Ética y la Política de la liberación como soporte teórico-espiritual que acompaña a los movimientos. “De esta manera se comienza a vislumbrar que este es el único punto de vista que posibilita un análisis adecuado de su actual condición” (Balandier, 1973: 17).

Una situación colonial surge como consecuencia de la conquista y se desarrolla a partir de la relación de dos seres sociales a través del cual entran en disputa dos civilizaciones (Balandier, 1973: 18).

⁷³ Véase “I. La sociología de la dependencia”, en Balandier, G.: *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Bs. As. 1973.

Ahora Sartre en su texto⁷⁴ nos recuerda que el colonialismo es un sistema preciso con toda la carga hegeliana que posee el término.

Cuando hablamos de sistema colonial hay que entendernos: no se trata de un mecanismo abstracto. El sistema existe y funciona; el círculo infernal del colonialismo es una realidad. Pero esta realidad se encarna en un millón de colonos, hijos y nietos de colonos, que han sido formados por el colonialismo, y que piensan, hablan y actúan de acuerdo a los principios mismos del sistema colonial (Sartre, 1968: 33).

Ahora esta situación que es colonial y sistemática y tiene sus fases, las mismas son de “conquista, amansamiento, administración y valorización, y al término del ciclo, de encaminamiento hacia la autonomía” (Balandier, 1973: 18). La primera etapa del dominio colonial está signada por la presión material, esto es, control de la tierra, modificación de la población de los países sometidos, y economía ligada a las de las metrópolis. Así como la presión política y administrativa con el control de las autoridades locales o instalación de autoridades de reemplazo, control de la justicia, oposición a las iniciativas políticas autóctonas, inclusive en el caso en que estas se expresan en forma discreta, y la presión ideológica tentativas de despojo religioso tendientes a permitir la evangelización de misioneros con cristianismo deformado al decir de K. Nkrumah, acción directa de la enseñanza importada, transmisión de modelos culturales en función del prestigio que les aporta el grupo dominante.

Sartre agrega que se comprenderá la actitud colonialista si se reflexiona acerca de la suerte reservada a las oficinas agrícolas para

⁷⁴ Véase “El colonialismo es un sistema”, en Sartre, J. P.: *Colonialismo y Neocolonialismo. Situation V*. Editorial Losada, Bs. As. 1968.

la instrucción técnica del campesinado musulmán. Esta institución creada en el papel y en París, no tenía otro objeto que elevar ligeramente la productividad del *felá*: lo suficiente para impedirle morir de hambre (Sartre, 1968: 32). Desde aquí descubrimos otra presión más que se suman a las mencionadas y es la presión del **papel**. El eurocentrismo, a modo como el arquitecto plasma en un plano la obra, descubre la importancia de planificar su pensamiento colonial en los papeles y aplicarlo a la realidad con una intensidad sistemática.

“En una primera etapa lo más habitual es que los colonizados experimenten la situación colonial como una *empresa de desposeimiento* material y espiritual (...) estos diversos *modos de presión* fueron implantados por la sociedad colonialista a expensas de la sociedad colonizada” (Balandier, 1973: 18).

La sociedad colonizada puede ser considerada como una sociedad globalmente alienada, pero la toma de conciencia crítica no puede llevarse fuera, sino dentro de este contexto. En este proceso la conciencia pasa de una situación de sufrimiento colonial a una etapa de abismo transitivo en donde visualiza que lo que debe modificar es la estructura completa de la sociedad en la que vive ya que ha sido puesta pies arriba por el dominio colonial. Aquí podemos afirmar con Balandier que “la resistencia a la situación colonial, *primeramente*, es de orden psicológico y cultural y el carácter extranjero de la cultura dominada posibilita el establecimiento de una pantalla protectora de la sociedad colonizada” (Balandier, 1973: 19). Por ello, coherente con lo que aquí dice, va a plantear que, “la liberación es *primeramente* liberación en el plano de la imaginación” (Balandier, 1973: 26).

Dentro de este contexto es que surgen los movimientos de contra-aculturación. Este término es creado por los antropólogos, y Balandier se permite sospechar de este término por un instante. Sostiene que es ambiguo porque de hecho no realiza una regresión simple, sino que está cargado de un sentido que no siempre poseen los viejos valores e instituciones: con frecuencia plantea un reagrupamiento frente al grupo dominante y organiza la oposición contra este en tanto ejerza una dominación extranjera, adjudicándoles, muchas veces, un mote de fanatismo xenófobo señalada por la prensa o administraciones extranjeras. Lo cierto es que esta ambivalencia de retorno al pasado, con la asimilación de los valores democráticos caracteriza a todas las reacciones actuales frente a las situaciones coloniales y paracoloniales dice Balandier (1973: 24).

Lo cierto también que el paracolonialismo no es algo homogéneo. Aquí tanto J. Ki-Zerbo como J. P. Sartre coinciden. Ki-Zerbo en su texto⁷⁵ sostiene que el profesor Thomas Hodgkin ha puesto de manifiesto el relieve de las contradicciones internas del colonialismo, tanto en su aspecto teórico como en el práctico. Esto se expresaba entre el principio de la *indirect rule* que utilizaba a las jefaturas locales y la necesidad de elaborar los planes tomando en consideración a las clases medias africanas destribalizadas, así como de otra importante contradicción existente entre, por ejemplo, el principio francés de la igualdad sin restricciones por motivo de raza, y la necesidad de conservar la identidad de Francia y su poder de dirección. Por último, señala Ki-Zerbo, y a este respecto, que no

⁷⁵ Véase “7. Las contradicciones internas del colonialismo”, en Ki-Zerbo, J.: *Historia del África Negra. 2. Del Siglo XIX a la época actual*. Editorial Alianza Universidad, Madrid 1985, pp. 712-713.

hay que olvidar que los países colonizadores no presentaban un frente común y homogéneo en este campo, por que en los primeros años de colonialismo siempre hubo algún europeo que se opuso a las obliteraciones y explotaciones coloniales y a la colonización misma.

Esto está en sintonía con lo acontecido en la colonización americana en la disputa J. G. de Sepúlveda frente a B. de las Casas o Casaus. B. de las Casas asume un discurso opositor al de la guerra justa que fundamentaba Sepúlveda, que no era más que la guerra de conquista. B. de las Casas logra vencer teóricamente a Sepúlveda en España y frente al Rey logrando al menos impedir la publicación de las obras de Sepúlveda. A este respecto podemos repasar obras como las de T. Todorov, E. Dussel, C. S. Assadourian.

Retomando la idea de Sartre, de la institución creada en papel y en París bajo método sistemático, esto no implica ni conlleva necesariamente la homogeneidad de tal paracolonialismo. Para que la mano de obra fuese abundante era necesario que el *felá* continuase produciendo poco y a precios muy altos, y sostiene Sartre que los neocolonialistas de la metrópoli no se daban cuenta que esta disparidad y la emergencia del hambre de esta disparidad atacaban directamente al sistema. Así como la instrucción al obrero agrícola, lo torna más exigente y libre. La educación es un instrumento de liberación. “El gobierno, cuando es de derecha, lo sabe tan bien que se niega a instruir, en Francia, a nuestros propios campesinos. ¡De todos modos no es para difundir el conocimiento técnico entre los indígenas!” (Sartre, 1968: 32).

Es desde este contexto de extrema explotación, pobreza y hambre, y filtrándose por todas estas contradicciones que el África negra comienza a renacer, a despertar de su obliteración, a retomar,

a recomenzar su historia, y a gestar su independencia desde las ideologías y movimientos que al decir de los antropólogos son contraculturales o al decir de Ki-Zerbo son anticoloniales. Aquí podemos señalar lo que le indicamos a L. Hurbon para el caso haitiano, es desde el espíritu de libertad que renace la lucha anticolonial y desde donde se curarán “todos” los demás males.

Desde aquí podemos trabajar y avanzar con el texto de Coquery y Moniot⁷⁶. La reacción ideológica política no queda resumida solamente en una afirmación política abierta. Entenderemos aquí por ideología, lo que similarmente en la corriente de Historia de la Ideas latinoamericanas, en la versión de A. A. Roig se ha trabajado, no se trata de ideas abstractas y apartadas al mejor estilo neoplatónico a lo Alcibíades, sino incrustadas en la sociedad que las hace y ve parir. A este respecto Coquery-Moniot entienden por **ideología**, aplicado al caso africano que nos ocupa, conjuntos relacionados de ideas, de representaciones, de creencias y de interpretaciones que afectan a la estructura y a la organización de la sociedad, a su identidad y a su supervivencia. También cumplen una función didáctica -explicar, organizar, comentar el orden establecido, la situación vivida...- una función justificadora -legitimar este orden o su subversión-, una función programática -proponer el respeto y el mantenimiento de este orden, la espera o la preparación de otro o su sustitución imaginaria... (Coquery-Moniot, 1985: 228).

La larga marcha hacia la independencia del África negra es en el sentir de Ki-Zerbo uno de los fenómenos políticos más espectaculares de la segunda mitad del Siglo XX. Dicho movimiento empezó en el África Occidental británica y se extendió

⁷⁶ Véase Coquery-Vidrovitch, C.; Moniot, H.: *África Negra. De 1800 a nuestros días*. Editorial Labor, Barcelona 1985.

a las colonias francesas, al África belga y a los territorios portugueses en el sur de África. Algo señalamos de sus efectos en las corrientes filosóficas que surgieron aquí, además de solo mencionar el efecto que también ejerció en el surgimiento de los Movimientos Nacionalistas latinoamericanos. Son cuantiosos los acontecimientos que jalónaron este proceso en el África y que aún siguen vivos, y nos advierte Ki-Zerbo, que “faltan numerosos documentos en el archivo del historiador para que lo expuesto aquí pueda ser algo más que una cronología comentada” (Ki-Zerbo, 1985: 736).

Al hablar de las ideologías y movimientos que conforman la personalidad africana de este período no podemos dejar de referirnos a la mixtura o miscegenación que significan el panafricanismo, la negritud y el kimbangismo.

*Devenido el año 1900 se manifiesta en reuniones e instituciones una corriente panafricanista madura preponderante en el contexto americano, ya que en 1897 se fundó una *African Association*, que se convirtió en la *Pan-African Association* en la Conferencia panafricana de Londres en 1900. Los negros de las Indias Occidentales y de EE.UU. predominaron, pero los africanos tampoco estaban ausentes. Es posible señalar a Mohamed Ali Duse, de padre egipcio y madre sudanesa que frecuentó Inglaterra y los EEUU, que publicó en 1911 *In the land of the Pharaohs* como una historia reciente y anticolonialista de su país. Así como en 1912 a 1920 y ayudado por la burguesía negra de África una obra destinada únicamente a los pueblos negros, *The African times and Orient review*. Todo esto como antecedente al primer Congreso panafricano de 1919 organizado en París.

El panafricanismo es un movimiento ideológico, político, filosófico y cultural que promueve la unidad del continente africano. Y este primer congreso fue organizado por Du Bois, Garvey y llevada al campo político y cultural propio del África por africanos nacidos en el África, como es el seguidor del jamaicano Garvey, el Dr. K. Nkrumah. El origen del término se le atribuye a Du Bois o Henry Sylvester Williams. Este movimiento constituye de la conjunción de tres factores, el esclavismo occidental y la explotación de las personas negras en América y África, así como la carrera colonialista de Europa en África, otro factor es la presencia en EE.UU., de emigrados y estudiantes procedentes de las Antillas, como un área con una larga tradición de movimientos de liberación esclavos, y en tercer lugar se destaca la actividad y producción intelectual de pensadores como Du Bois, Garvey. El mismo Du Bois crea en 1908 la *National Association for the Advancement of Coloured People* luchando contra el particularismo de los negros americanos. Garvey galvanizó las masas negras creando por primera vez un sentimiento de solidaridad ligado a la conciencia mesiánica de su origen, de que por ejemplo lo negro es bello. El haitiano Price Mars dio al movimiento sus bases literarias publicando en 1928 un ensayo etnográfico revolucionario *Ainsi parla l'oncle*. Fue inspirador de Aimé Césaire y de Senghor que lanzaron la noción de negritud en 1933-35. A partir de 1947 por el grupo *Présence africaine* quien difundió esta ideología publicando varias obras de síntesis y combate orientadas a encarnar el alma africana en *La philosophie bantoue de P. Placide Tempels* en 1948 y *Nations nègres et cultures* de Cheikh Anta Diop en 1955. Esto es continuado por el gran filósofo africano Eboussi Boulaga en su filosofía contradiscursiva cuando declara en *La crise du Muntu* 1977 que el *Je pense, donc je suis*; es la causa del crimen contra el *Je danse, donc je vie*.

Luego vienen el 2º, 3º y 4º congreso panafricano, pero al parecer estancando y adormeciendo la efervescencia de lo que había surgido con antelación en el primer congreso. Pero será en el período que va de 1945 a 1955 que surge en el 45 el 5º congreso panafricanista celebrado en Manchester tras la 2º Guerra Mundial y que reconfigura nuevamente al panafricanismo. Esto será de la mano política y anticolonialista del antillano George Padmore consejero del Dr. K. Nkrumah (*Pan-Africanism or Communism*) que lo define como “la aspiración de realizar el gobierno por africanos para los africanos, respetando a las minorías raciales y religiosas que deseen vivir en África con la mayoría negra” (véase Coquery-Moniot, 1985: 289). El n’krumahismo posee aspectos negativos pero no es el caso tratarlos aquí para la dimensión de este escrito.

*El hombre “negro” yugulado por el colonialismo debe recuperar su dignidad y autenticidad. A través de este proceso el nacionalismo africano a falta de base social va tomando formas culturales como es en este caso la negritud. Esta surge de la conjunción entre África y América y para el caso lo conforma la colonia francesa de Martinica siendo un grupo de intelectuales que en París crearía el movimiento de afirmación de valores de las culturas negras en los inicios del Siglo XX. Se trata de la *negritude* como versión francófona del espíritu negro. Sus iniciadores León Damas, Aimé Césaire y Leopold Sédar Senghor. Pero sobre todo desde Senghor la afirmación política del movimiento alcanzará una afirmación convincentemente africana para el momento. Luego Senghor será el primer presidente del Senegal independiente pero a poco andar mostró que su efervescencia política moderada no dejará lugares para revoluciones. Este exponente mostrará al final que su carácter intelectual defendía los intereses de Francia. Podemos decir que el eurocentrismo psíquico-profundo comandaba los preceptos de Senghor en este caso. Es un típico caso que el título de la obra de

F. Fanon retrata *Piel negra, máscara Blanca*. La *negritude* sería más influyente que el Panafricanismo para el caso de las comunidades africanas de Latinoamérica.

La *negritude* se manifiesta primeramente en el plano literario como una reacción a cualquier valor impuesto, como una de las tareas de los escritores negros para poder doblar la lengua francesa a los deseos y voluntad de su inspiración. El movimiento expresó, según F. Fanon, una forma transitoria de la combatividad, pero reveló también, como señalamos en el caso del poeta-presidente Senghor, la contradicción vivida por esta *élite* aculturada, y con más precisión eurocentrizada. Los negros de África del Sur rechazaron enérgicamente la **negritud** porque esta les parecía una variante del racismo, y lo hicieron en nombre de un *desarrollo separado* (*apartheid*), debido a que la negritud generaba una subordinación económica a la antigua metrópoli. Los neocolonos lo aceptan a condición de que permanezcan fuera de la esfera occidental negándoles el acceso al mundo moderno. La reivindicación de los africanos del sur es por el contrario la indivisibilidad universal de la cultura.

* Los movimientos religiosos sincretistas son de fuerte influencia en el África. Junto a la supervivencia de las religiones tradicionales, a los progresos del Islam, a la permanencia del cristianismo de Etiopía y a las cristiandades de origen misionero, el cuadro religioso del África Negra de los Siglos XIX y XX presenta una notable proliferación de movimientos nuevos. Este fenómeno ha reavivado la discusión entre sujeción y libertad, entre lo tradicional y lo moderno, entre lo profundo y lo moderno instituido, y todo esto dentro del marco de la situación colonial. El África meridional es un primer dominio de elección. Desde principios del Siglo XX surgen a causa de las guerras y desposesiones de los

neocolonos, profetismos de la resistencia o la desesperación entre los *xhosa* donde ya se encuentran elementos sincréticos como la espera de redención. Se crean como hecho relevante las iglesias separatistas. Ordenan ministros negros y editan la Biblia en lenguas indígenas. Crean de este modo una *élite* nueva y un modo de reflexión, expresión y organización. A partir de 1904 aumentan las iglesias sionistas que han prosperado y persistido hasta nuestros días. Estas iglesias nacieron de un profeta a quien sus cualidades personales y su predicación aseguraron el éxito; fundó una ciudad santa y fijó su comunidad.

Otra región de elección de innovaciones religiosas es el África central (Congo y regiones colindantes). Durante el Siglo XIX se dan movimientos sincretistas de resistencia al extranjero y de renovación social. Y en el Siglo XX, dos corrientes llaman la atención como es el caso del *Kimbangismo* y el *kitawala*. En 1921 en el país *Bakongo* Belga Simón Kimbangu formado por las misiones protestantes predica el Evangelio y cura a los enfermos después de haber tenido una revelación. Su fama llega a las dos orillas del Congo, y se le conoce como el Mesías, como el Cristo Negro y su aldea se convierte en la Nueva Jerusalén. Aunque es detenido y deportado igualmente logra nacer una religión en un período de aguda crisis de la sociedad *Bakongo* que ha conocido desde temprano las influencias cristianas. Luego otros profetas continúan esta obra iniciada. El *kimbangismo* propone a un pueblo aplastado por la destrucción y sujeción psicológica, en vez del miedo, la acción y la esperanza de redención, en lugar de la pasividad y el desasosiego, el resurgimiento social y la creación de un nuevo marco social, un lugar y un lenguaje para esperar su protesta, recuperación de la iniciativa y cristalización de una toma de conciencia, para una reacción global. Es una creación que enfrenta una Iglesia negra con las iglesias de importación. Con todo,

el *kimbangismo* es la expresión de una reafirmación cultural *Bakongo* que hace madurar también una ideología nacionalista.

Para concluir el *Kitawala* es la expresión de una transformación también propiamente africana del *Watch Tower*. Luego del complejo proceso en *Rhodesia* y en *Niasalandia*, penetra en *Katanga* en 1925. El *kitawala* desde allí se extiende a gran parte del Congo belga. Así es un movimiento clandestino sólidamente organizado, se hace notar sobre todo por las revueltas que anima. Une un milenarismo importado y un profetismo bantú y prospera en los círculos ciudadanos y mineros de trabajadores en *Katanga* y en las zonas rurales, donde su sensibilidad y aptitud le hacen apto para rechazar las miserias contemporáneas.

Amor Omnia Vincit (El amor todo lo vence)

Referências

Balandier, G.: *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Bs. As. 1973.

Coquery-Vidrovitch, C.; Moniot, H.: *África Negra. De 1800 a nuestros días*. Editorial Labor, Barcelona 1985.

Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt.

Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, 1998.

Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1963.

Ki-Zerbo, J.: *Historia del África Negra. 2. Del Siglo XIX a la época actual*. Editorial Alianza Universidad, Madrid 1985.

Levinas, E.: *Totalidad e Infinito*. Editorial Sígueme, Salamanca 1977.

Levinas, E.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme. 1987.

Marx, K.: *El Capital*. Tomo I. Editorial Cartago, Buenos Aires 1973.

Marx, K.: *El Capital*. Tomo III. Editorial Cartago, Buenos Aires 1973.

Nkrumah, K.: *Neocolonialismo: La última etapa del imperialismo*. Editorial S. XXI. 1966.

Meillassoux, C.: *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, México 1977.

Sartre, J. P.: *Colonialismo y Neocolonialismo. Situation V*. Editorial Losada, Bs. As. 1968.

Todorov, Tzvetan.: *La conquista de América, la cuestión del otro*. México, Siglo XXI, 1987.

LA PRESENCIA NEGRO AFRICANA EN NUESTRA IDENTIDAD

Dina V. Picotti C.
UNGS - Univ.Nac.de Gral.Sarmiento, Argentina

El historiador y antropólogo senegalés Cheikh Anta Diop afirmó en 1955 en su tesis doctoral aparecida en *Nations nègres et culture*⁷⁷ que el antiguo Egipto había sido una cultura negra y que habría sido además la cuna de la civilización occidental y de la filosofía, fruto de los viajes a esta tierra que llevaron a cabo pensadores como Tales de Mileto, Aristóteles, Pitágoras o Platón, que se formaron en Heliópolis, Hermópolis, Menfis o Tebas, los centros del saber egipcios; incluso, habría base para hablar de un origen de la filosofía en Etiopía.

Este planteo enfrenta la visión colonialista de una mente prelógica en el negro, mientras los hechos constatan que los negro-africanos han elaborado sistemas de pensamientos complejos y dignos de ser escuchados, tenidos en cuenta y estudiados, al igual que la creencia de que no existe actividad pensante fuera del tipo o método occidental de filosofar.

⁷⁷ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 2000



El filósofo camerunés Eboussi-Boulaga⁷⁸ llega a sostener en este sentido la no pertinencia de la búsqueda y el discurso acerca del origen de la filosofía, en tanto ésta no se iniciaría nunca sino más bien siempre re-comenzaría, como actividad

⁷⁸ *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1977 et 1997. *L’Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Karthala-éditions terroirs, Paris-Yaoundé, 2011.

inherente a todo ser humano, la de reflexionar sobre la existencia humana y la realidad en general en busca de respuestas, que se ha dado en cualquier confín del planeta tierra, también en África. La no conservación o transmisión mediante la escritura de las obras de los pensadores africanos del pasado, contribuye a que nos sean desconocidos, lo cual no significa que no hayan existido, tal y como afirma Joseph I. Omoregbe⁷⁹, ya que hay fragmentos que nos han llegado en forma de proverbios, mitos, leyendas, cuentos y, especialmente, religión. Para una mente occidental muchas de las prácticas culturales africanas se tornan ajenas e incomprensibles, pero la tradición oral o las creencias en sistemas de sabiduría como la adivinación ifa yoruba o la reflexión en torno a diversas cosmovisiones propias, por poner algunos ejemplos, deberían tornarse la puerta de ingreso a otras maneras de pensar que pueden iluminar nuestros caminos.

⁷⁹ Joseph I. Omoregbe, “African philosophy: yesterday and today”, in P. O. Bodunrin (ed.), *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. University of Ife Press. pp. 1 (1985)



Puerta dogón.

Frente a la tendencia eurocéntrica de no ver en lo africano nada que mereciera la pena de tenerse en cuenta, nos encontramos con el universo metafísico Dogón, con la filosofía Akan o las cosmogonías Yoruba o Igbo, entre muchas otras. Pero no será hasta la publicación en 1945 de la obra *La Philosophie Bantoue*⁸⁰ del belga Placide Tempels cuando se inicien los estudios contemporáneos alrededor de los sistemas filosóficos africanos.

Al modo de reflexión filosófica de Tempels basado en la lengua, mitos, leyendas, creencias y estructuras sociales, en este caso del pueblo Bantú, se le llamó a veces peyorativamente etnofilosofía y se constituyó en una de las tendencias en la filosofía africana, junto a otras más pragmáticas que buscan resultados en el

⁸⁰ R. P. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, 1944-45 Éditions de l'Évidence, 2009.

ámbito político o social, como las de Kwame Nkruma y su concientismo⁸¹, Julius Nyerere y su socialismo africano⁸² “Ujamaa” o Kayoya y su humanismo⁸³ o aquellas que reflexionan sobre la identidad propia como Leopold Senghor para su movimiento de la Negritud⁸⁴..

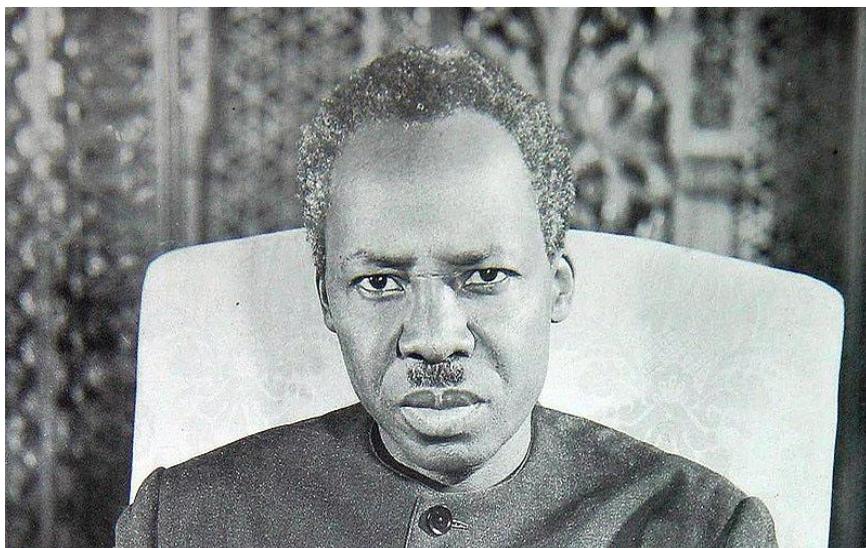
La obra de Tempels planteó muchas discusiones posteriores, algunas de las cuales llegan hasta hoy. Entre ellas, afloró la cuestión de la “filosofía implícita”. Es decir, si las condiciones lingüísticas y culturales de una filosofía pueden ser explicadas por los conceptos filosóficos de una cultura diferente. ¿Son los conceptos occidentales medios necesarios y adecuados para explicar este pensamiento implícito? Lo cual conduce a la pregunta mayor de si existe una filosofía africana o una filosofía en África.

⁸¹ Kwame Nkrumah, primer presidente de Gana, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonisation* (1970)

⁸² Julius Nyerere, primer presidente de Tanganica, *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujama): A Selection from Writings & Speeches, 1965–1967*, Oxford University Press, 1968

⁸³ M. Kayoya, de Burundi, sacerdote, poeta y filósofo, autor de iniciativas pedagógicas, caído en medio del genocidio de los hutu, *Sur les traces de mon père. Jeunesse du Burundi à la découverte de valeurs*, Presses Lavigerie, Bujumbura, 1968. M. Kayoya, *Entre deux mondes: sur la route du développement*, Presses avigerie, Bujumbura, 1970.

⁸⁴ Leopold Sedhar Senghor, primer presidente de Senegal, político y poeta.



Julius Nyerere

En la actualidad, algunos filósofos africanos contemporáneos como el ghanés Kwasi Wiredu eluden el folclorismo, tal y como se recoge en *Pensamiento africano*, Editorial Bellaterra⁸⁵ para destacar cómo “los antropólogos han centrado su atención en nuestras cosmovisiones populares y las han elevado al estatus de filosofía continental. En otros lugares del mundo, mejor situados, si queremos conocer la filosofía de un pueblo determinado, no nos dirigimos a campesinos,

⁸⁵. Kwasi Wiredu, ghanés, Dr. en filosofía por la Univ. de Oxford, 1987 enseña en la Universidad del Sur de Florida en Tampa. Su interés principal gira alrededor de la filosofía africana poscolonial, epistemología, filosofía de la lógica, metafísica y filosofía de la mente. Souleymane Bachir Diagne Actualmente radica en los Estados Unidos y sus reflexiones recientes abordan el diálogo, especialmente intercultural, y la diversidad cultural, enseña en la Universidad de Duke.

ancianos o sacerdotes fetichistas, sino que acudiremos a pensadores concretos, en persona, si es posible, y en letra impresa (...) A mi modo de entender, como ya he insinuado antes, el pensamiento tradicional africano debiera en primer lugar compararse tan sólo con el pensamiento popular occidental”.

Ferrán Iniesta *en su libro El pensamiento tradicional africano*⁸⁶ los libros de la Catarata, 2010, incide en que “El pensamiento africano, aquel que es genuina e históricamente definible como africano, es tradicional: el pensamiento moderno en África – incluida la filosofía occidental – es importado y de escasa implantación o africanización. Por este motivo los que en su día fueron pomposamente denominados en las universidades como “jóvenes filósofos africanos” (Hountondji, Towa), hoy ya poco tienen de jóvenes – el tiempo es implacable – y nada han aportado al conocimiento de las sociedades africanas, justamente porque sabían más de Aristóteles y Marx que de Trimegisto y Ogotemmelí. No hay que engañarse con discursos igualitarios bienintencionados, el pensamiento africano es específico de África por más que forme parte del pensamiento vivo y cambiante de nuestra especie.”

⁸⁶ Ferrán Iniesta, Profesor Titular de Historia de África a la Univ. de Barcelona (1989-). Ha enseñado en las Universidades de Dakar (Senegal 1979-1980) y Antananarivo (Madagascar).



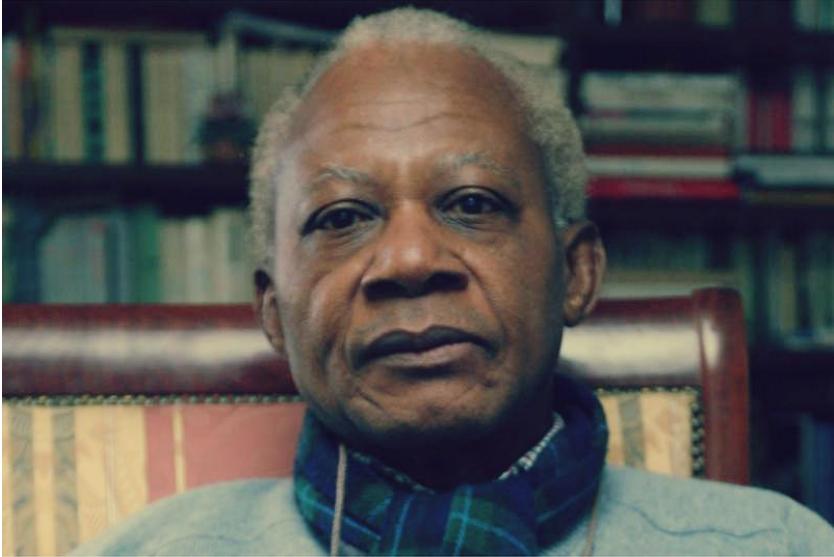
Souleymane Bachir Diagne

Junto a nombres que son reconocidos como pensadores: Camara Laye, Ndebi Biya, Amadou Hampaté Bâ, Diagne..., o filósofos como Souleymane Bachir Diagne, Emmanuel Chukwudi Eze, Paulin Hountondji, Kwame Gyekye o cualquiera de los mencionados, entre otros, el keniano Henry Odera Orika⁸⁷ describió cuatro tendencias en la filosofía africana moderna: etnofilosofía, filosofía de la sagacidad, filosofía de las ideologías nacionalistas y la filosofía profesional, a las que más tarde añadió la filosofía literaria o artística, dentro de la cual entraban nombres como Wole Soyinka, Chinua Achebe, Ngugi wa Thiong’o, Okot p’Bitek o Taban Lo Li, a los que

⁸⁷ Odera Orika, “*Sagacidad filosófica y filosofía intercultural*”, Estudios africanos, P.Mosima, Camerún.

consideramos intelectuales. Frente a ellas, el camerunés Jean-Godefroy Bidima identificaba más de una veintena de corrientes en el seno de la filosofía africana moderna.

Sin duda, el pensamiento africano existe a pesar de que lo desconozcamos o lo ignoremos. De hecho, son pocos los investigadores occidentales que se interesan por esta filosofía, a pesar de su importancia. Pero, tampoco en el continente africano parece que tenga un peso demasiado importante la “filosofía” como tal, a pesar de la cada vez más abundante aparición de escritos de esta índole, sí en cambio las enseñanzas y la sabiduría del pensamiento tradicional. Kwasi Wiredu incide sobre la necesidad de superar el hablar *sobre* filosofía africana y su existencia para pasar a elaborarla, lo que enlaza con la cuestión de si en el momento actual la reflexión filosófica tiene el lugar que se merece y es pertinente que ocupe en el continente africano siempre que sea propia, independiente y genuina.



Eugenio Nkogo Ondó, Catedrático de Filosofía de Guinea Ecuatorial

El libro *Síntesis sistemática de la Filosofía Africana*, Ediciones Carena, 2002, del ecuatoguineano Nkogo Ondó hace patente, tal y como señala Donato Ndongo en el prólogo, “que una de las causas del empobrecimiento económico y social de África es la previa depauperación de las mentes africanas, a las que se ha condenado exclusivamente a tratar de sobrevivir. Sin sus filósofos y pensadores, sin sus intelectuales, sin sus mantenedores y transformadores de sus culturas primigenias, África se debate hoy en la agonía, cuando en realidad no es sino el continente de la vida y de la esperanza. Si queremos que progrese, África debe recuperar, en primer lugar, su dignidad. Y esa dignificación pasa, necesariamente, por la recuperación de sus culturas, por la revitalización de su ser interior.”

En un mundo globalizado, en el que el capitalismo, la carencia de valores y el individualismo más inmisericorde campan a sus anchas, forzoso es volver la vista hacia otras visiones y otros modos de pensarnos, encontrar otros modos de organizar la convivencia, otras maneras de lograr la igualdad, otras vías para sentirse en armonía con la naturaleza. Viendo lo fácil que les resulta, desde la periferia africana no se puede sino desear que continúen en esa profundización de su ser más íntimo y nos sigan descubriendo nuevas formas de vivir más acordes con el ser humano. Sabiendo, como nos recuerda Ferrán Iniesta, que en las culturas de sabiduría africanas siempre seremos bienvenidos, no nos queda más que indagar en su pensamiento y que África nos acoja.

Creo que ante estos planteos cabe precisar qué sentido le damos a la palabra ‘filosofía’: ésta surge en el ámbito griego en el s. V a.C. para denominar un modo de pensar que distinguiéndose del mítico pretendía interrogar a las cosas y determinarlas, definir las, a través de categorías; este modo objetivador de pensar se extiende y globaliza con esta identidad aunque a través de diferenciaciones internas hasta hoy. El pensar de otras culturas no es inferior ni superior, representa otras experiencias y modos de pensar la realidad, irremplazables y significativos para la humanidad, de modo que cabe asumir a todos ellos, como coconstituyentes de nuestra historia, a través de un diálogo reuniente.

En este sentido, el pensamiento negroafricano, no la filosofía en el sentido riguroso mencionado del término, que tiene lugar en África, a pesar de su diversidad interna, manifiesta rasgos propios que lo caracterizan y distinguen de otros modos de pensar. Vino a América, con el mismo proceso

de esclavitud y también a través de migraciones no forzadas, operando como otro valioso protagonista del pensamiento latinoamericano, con mayor intensidad en algunas regiones que en otras.

Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad histórico-cultural⁸⁸

En esta época, signada por un proceso creciente de globalización conducido por la extensión planetaria de la civilización tecnocientífica, pareciera tener poco sentido ocuparse de otras culturas, envueltas por ella, sobre todo de las más marginadas como las negras, y de su protagonismo en la constitución de nuestra identidad, cuando nuestros países más bien tienden a ingresar en el así llamado primer mundo, actor principal de tal proceso. Sin embargo, la conciencia posmoderna registra el acabamiento del pensar metafísico y, en sus vertientes más positivas, el orientarse hacia una concepción eventual de ser y configurativa de verdad; los estados se ven conmovidos por el resurgimiento de las nacionalidades; la informatización de las sociedades ha puesto en vigencia, junto a un efecto homogeneizador también una diversidad de paradigmas, estilos y centro históricos, como una especie de contradictoria compensación a la soledad estéril de un pretendido juego unívoco y dominador de pensar y lenguaje. Es que por más que se haya impuesto el proceso abstractivo moderno a través de los logros techno-científicos y de una determinada organización

⁸⁸ De la Ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural “En camino hacia la filosofía Intercultural”, Univ. de San Leopoldo, Brasil, 6-11.4.1997.

política y económica, no se pueden acallar los verdaderos sujetos históricos, los pueblos y sus diferentes culturas o formas de vida, que constituyen la historia concreta de la humanidad, y que vuelven a tener fuerte significancia como reserva existencial y posibles caminos para el enfrentamiento de los graves problemas comunes del mundo actual. Si además consideramos a nuestro continente, lo que lo distingue es precisamente la convivencia de culturas diferentes, que a pesar de su historia conflictiva representa la situación esperanzada de una confluencia de núcleos creadores, que habrá que saber desplegar en vistas a la propia emergencia civilizatoria.

Entre ellos el africano, llegado sobre todo a través del proceso de esclavitud, tiene un peso y significancia aún no asumidos en todo su alcance. Si bien se han ido multiplicando, diferenciando y afinando los estudios especializados acerca de su presencia en América en las diversas áreas regionales y culturales, creemos que apenas se ha apuntado a una reflexión acerca de lo que ella significa en la configuración de nuestro modo de ser, es decir, de comprensión y articulación de la realidad. Por ello nuestro intento se centrará, sobre la base de lo ofrecido por tales investigaciones y de la propia experiencia, en discernir los rasgos lógicos de tal aporte, que permiten comprenderlo y valorarlo en sus diferentes aspectos.

Toda cultura se va constituyendo como articulación de una determinada experiencia de vida, que se traduce en un logos, es decir, en un modo de pensar y lenguaje. La configuración de éstos fue protagonizada por los diferentes pueblos que han convivido y continúan haciéndolo en América y que a pesar de marginaciones y destrucciones se influyeron entre sí. Con respecto al aporte africano, por menos que se

observe o quiera reconocer, se descubren rasgos innegables que marcaron su impronta aún en zonas que tuvieron menos afluencia de esclavos como en el Río de la Plata, o donde se cree que perduraron menos. Nos referimos a rasgos que consideramos tan propios de la identidad negro-africana como inconfundibles a través de su presencia en el mundo y, para nuestro caso, en América Latina. Se trata principalmente de su sentido de la palabra, del ritmo y de su concepción religadora de la realidad, sin dejar de tener en cuenta su participación, como factor intrínseco, en todos los ámbitos: poblacional, sociopolítico, económico, militar, etc.

En esta tarea de discernimiento y valoración cabe una particular reflexión en torno al método. Si todo método puede ser válido y aprovechable en tanto se perfila como un posible camino de acceso y comprensión, creemos también, a partir de la larga y dolorosa experiencia latinoamericana de desconocimiento de sus propios modos y valores, sea por parte del conquistador y colonizador, como por la de los modelos que se asumen o imponen, que es necesario proceder en una relación de sujeto a sujeto con aquello que pretendemos conocer, dejándose informar y transformar, escuchando su palabra para dialogar con ella, sin pretender someterla a o valorarla desde modelo alguno. Obra de apropiación que es posible gracias a la apertura infinita del espíritu humano.

La palabra

La existencia de una cantidad importante de negro-africanos y sus descendientes en la población americana, debió

reflejarse no sólo en sus rasgos físicos sino también culturales. Uno de los aspectos básicos para encarar una cultura es siempre el lenguaje, no sólo por la existencia de vocablos de determinado origen y composición, sino sobre todo por el modo de articularse, que indica el espíritu y la articulación misma de aquélla. Como se ha mencionado, todo pueblo y cultura se va constituyendo en la configuración de una determinada experiencia de la realidad, que se traduce en un logos, es decir, en un modo de pensar y lenguaje; la conformación de éstos en América fue protagonizada por los diversos pueblos que conviven en el continente y que a pesar de marginaciones y destrucciones se influyeron entre sí. Si bien se ha dicho que el esclavo africano no logró cimarronear ciertos aspectos de la vida americana, como la lengua de sus amos, salvo el caso de los dialectos criollos, sin embargo es innegable su gran influencia sobre el español y el portugués, y en el Caribe sobre el francés, el inglés y el holandés, no sólo por el aporte de un porcentaje no despreciable de vocablos y modismos, sino también de estructuras más básicas, como por ej. la forma de nominar y el sentido mismo de la palabra. De allí que los especialistas se orienten con mayor preferencia hacia ellas que a verificar relaciones más superficiales, tales como la conservación de vocablos.

Con respecto a éstos los lingüistas⁸⁹ los han ido registrando en número considerable y por su procedencia de las

⁸⁹ Ya en 1924 Fernando Ortiz en su *Glosario de afronegrismos*, La Habana, presentaba 1200 vocablos africanos en el español de Cuba. En 1938 N. de Senna ofrece listados y estudios en *Africanos do Brasil*. Una contribución semejante ha sido la de A. Nazario, *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*, San Juan, 1961, y otras publicaciones. En el ámbito de dominio holandés son conocidos los trabajos de M.J. y F.S. Herkovits y de J.

diversas lenguas africanas de origen⁹⁰, así como en su recreación, consecuente con el proceso de asimilación y

Voorhoeve. En la región andina F.Romero, *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*, M.Batres, Lima, 1987, ha explorado ampliamente la temática. En el área rioplatense N. Ortiz Oderigo e I. Pereda Valdés ofrecieron sendos vocabularios y observaciones lingüísticas. Los trabajos se han ido multiplicando y especializando a lo largo del continente.

⁹⁰ J.Greenberg –una de las principales autoridades en la clasificación de las lenguas africanas y que ha alcanzado aceptación general, a pesar de algunas críticas que ha ido incorporando; tarea dificultosa, dada la gran complejidad lingüística del continente, la mayor registrada –ha agrupado, en su última versión, las lenguas habladas en África en cinco familias independientes, aplicando según un método genético el concepto de familia, que reúne diferentes lenguas derivadas de un proto-lenguaje o lenguaje ancestral: a saber, 1.la familia afroasiática –lenguas habladas en el norte de África, algunas áreas en torno al lago Chad y el Cuerno-, 2.lenguas Khoisan –habladas por lo cazadores y recolectores en partes del África oriental y en el sur-, 3.la subfamilia del Niger-Congo (perteneciente a la familia Congo-Kordofanian) -numerosas lenguas habladas en el África occidental, oriental y central y gran parte del sur fuera de la zona Khoisan-, 4,la familia Nilo-Sahariana –en áreas aisladas en torno al valle del Nilo y la región del lago Chad-, 5.familia austronesia (llamada así porque la mayoría de los hablantes habitan en el sudeste asiático) –sólo en la isla de Madagascar-. Sobre la base de esta clasificación, las lenguas habladas en las áreas de donde provinieron los afroamericanos, pertenecen a la familia Niger-Congo: los Igbo, Yoruba, Nupe, Fon, Akan, Kni y Kpelle pertenecen al subgrupo Kwa del Niger-Kongo, con los Bantu como grupo dominante. Si bien estas lenguas y D.Dalby, “Mapa lingüísticogrupos étnicos no hausa en el oeste, el ‘pidgin’ en la costa occidental en calidad de proceso de creolización del inglés, portugués y francés, ante las demandas del tráfico con Europa, y de modo semejante el ‘swahili’ en la costa oriental. Además la mayoría de los pueblos africanos, tanto en el período pre-colonial como después, hablan dos o más lenguas afines. D. Olderogge, “Migraciones y diferenciaciones étnicas y lingüísticas”; J.H.Greenberg, “Clasificación de las lenguas de África” y D.Dalby, “Mapa lingüístico de África”, en *Historia general de África*, Tecnos, Unesco, Madrid, 1982, t.I, cap. 11 y 12 respectivamente. O.Edet

acomodación a lo nuevo. A pesar de que los esclavos, al ser arrancados de sus tierras y comunidades y traídos a América en muy joven edad perdieran en gran parte las lenguas y culturas de sus antepasados, sin embargo, según toda clase de testimonios, sobre todo literarios, mantuvieron su esencia reorganizando creadoramente el material lingüístico, al sustituir unos vocablos por otros y producir imágenes, como lo hacían en sus lenguas originarias. Porque para los africanos el lenguaje no es, como normalmente para los europeos, la concepción de mundo de un pueblo, por la que éste se presenta como unidad cultural, sino que *nommo* -voz bantú-, la palabra, precediendo a la imagen, no es idea, imagen portadora de sentido, sino sólo la expresión fonética de un objeto; no tiene valor cultural por sí misma, sino que se la otorga el hablante cuando crea una palabra-semen formando una imagen⁹¹. Lo que constituye una lengua no es un tesoro de vocablos, sino el modo *-kuntu-* de utilizarlos, que es fuerza independiente, categoría fundamental del pensamiento negro-africano en general⁹². De esta suerte, han podido surgir en el mundo afroamericano lenguas mixtas como el ‘créole’ en Haití –dicciones de origen francés y aún español con términos de procedencia fon, lengua de los ewes de Dahomay-; en

Uya, *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Claridad, Buenos Aires, 1989, p. 73-75.

⁹¹ Tal como lo subraya el especialista alemán J.Jahn, *Las culturas de la negritud*, Guadarrama, Madrid, 1970, cap. V.

⁹² A.Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'être*, Bruselas, 1956, señaló, comparando con las categorías de la metafísica occidental, los rasgos fundamentales comunes al modo de pensar negroafricano general, a pesar de su variedad interna, a partir de las lenguas bantúes. Un trabajo anterior en este respecto es el de P.Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence africaine, Paris, 1949. J.M. Van Parys, *Une approche simple de la philosophie africaine*, E.Loyola, presenta una apreciación comparativa de los diferentes planteos en este sentido.

Surinam el ‘taki-taki’ –síncresis de voces portuguesas, holandesas y británicas, regidas por una sintaxis más propiamente africana, con palabras de esta última procedencia- y el ‘Saramacca-tongo’ o ‘deepi-tahki’, con expresiones casi exclusivamente africanas, sobre todo de origen fon; el ‘papiamento’ –elementos procedentes del holandés, danés, portugués, castellano y francés con otros procedentes de lenguas africanas-, que domina en la isla de Curasao en el Caribe; en los Estados Unidos de N.A. además del ‘créole’ afro-francés, diferente del haitiano y que todavía se habla en la Luisiana, surgió el ‘gullah’ en las islas homónimas frente a los estados de Georgia y Carolina del sur, además de la influencia general que aportaron los negro-africanos sobre el inglés, mal llamadas dialectos, es decir, variaciones o degeneraciones del español francés, inglés, holandés, porque su vocabulario procede preferentemente de palabras europeas y en parte africanas, pero la sintaxis sigue las reglas de la gramática africana; si se advierte, como expresa

J.Jahn, que la esencia de una lengua no reside en el vocabulario sino en la estructura gramatical, entonces habrá que considerarlas lenguas ‘neo-africanas’ y no indogermánicas recientes. En Brasil también la influencia ha sido notoria, no sólo por el número de términos aportados al portugués, sino por su influencia en la sintaxis y en la entonación, así como en la nasalización que se observa en la voz brasileña. En Cuba, ya el africanista Fernando Ortiz había señalado la gran influencia de los negros en el castellano en los aspectos lexicográfico, sintáctico y fonético. De modo semejante en Perú Fernando Romero, entre otros especialistas, ha hecho un detallado estudio de las influencias fonéticas, gramaticales y sintácticas en la zona costera de lenguas africanas, sobre todo pertenecientes al área

congo-angoleña, dejando abierta la posibilidad de que también se hayan desarrollado hablas locales, como el créole constatado por Germán de Granda en la zona colombiana de San Basilio de Palenque, refugio colonial de negros cimarrones⁹³.

En el español hablado en Argentina se ha registrado un porcentaje apreciable de vocablos, expresiones y modos de hablar de origen africano. N. Ortiz Oderigo⁹⁴ pudo reunir más de 500 dicciones procedentes de diversas lenguas africanas, sobre todo del poderoso tronco bantú y del congolés, que se incorporaron al castellano de nuestro país y aún de otros americanos⁹⁵. Numerosos ejemplos muestran cómo una considerable presencia del negro en nuestra vida desde su llegada en época colonial ha quedado marcada, y no podía ser menos, en el lenguaje a través de términos que conservan de su procedencia, a veces todo el sentido originario, otras, en la mayoría de los casos, un aspecto del mismo, o bien sobre una base originaria recrean su sentido para indicar una realidad en la que el africano convive pero en otro contexto y junto con otros factores, como el caso del ‘tango’, en otras, por fin, pasan a formar parte de la vida cotidiana como modelos referenciales, tal la expresión ‘fulo de rabia’. Al afirmar que los africanos conservaron en América la esencia de sus lenguas, nos referimos

⁹³ R.Allsopp. “La influencia africana sobre el Caribe”, en M.Moreno Friginals, *África en América latina*, Unesco/Siglo XXI, México, 1977.

⁹⁴ N.Ortiz Oderigo, *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1974, III. I.Pereda Valdés, *Vocabulario de palabras de origen africano en el habla rioplatense*, Unesco/Siglo XXI, México, 1977.

⁹⁵ Tal trabajo, del legado inédito transferido por su heredera Alicia Dujovne Ortiz a la Biblioteca de la Universidad Nacional Tres de Febrero, fue publicado por ésta: *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*, Eduntref, Buenos Aires, 1a.ed. 2007.

sobre todo a la presencia de su sentido de la palabra, que por otra parte se acercaba más al que las culturas indígenas le otorgaban. Creemos que tal sentido es una de las razones profundas de la incidencia afro en nuestra identidad, así como de su repercusión en el mundo, según lo manifiestan testimonios literarios y artísticos en general.

La palabra reviste para el africano importancia y rol fundamentales. Todo movimiento natural, toda obra humana, se sustenta en su fuerza procreadora, que es *nommo*, fuerza vital que libera las energías cuajadas de los minerales, induce actividad en los vegetales y animales, conduce las cosas a un sentido. La palabra del *muntu* –ser inteligente, humano vivo o muerto, o divinidades- es, de este modo, fuerza activante que impulsa y mantiene en su desarrollo todo movimiento. No basta, por ej. el mero trabajo manual de sembrar y recoger, que es considerado sólo parte de la actividad humana, sino que es preciso además la influencia del entendimiento activo mediante la palabra, unidad de fluidez corporal y espiritual que penetra, vivifica y activa; es así como también el recién nacido llega a ser un *muntu*, persona, cuando su padre o el hechicero pronuncian su nombre, gracias al que el principio espiritual -*megara*- se introduce en lo biológico –*buzima*-⁹⁶. Todo cuanto acontece, feliz o desgraciado, se debe a la palabra. En el principio, ésta estaba en lo divino, como para el relato bíblico, pero a diferencia de éste no permanece de tal modo en Dios que el hombre sea sólo su testigo o anunciador; se hace carne no sólo en Cristo sino por doquier en cada *muntu*, procreando y desplegando incansablemente, aún a los dioses. Por la palabra todo *muntu* es señor de las cosas y éstas son según la palabra del

⁹⁶ Se trata de categorías de la ontología bantú, básicas en todo el pensamiento negro-africano, a pesar de diferencias culturales internas, y por ende lingüísticas. J.Jahn, op.cit.

muntu más fuerte. Sin la palabra las fuerzas se entumecerían; existe lo que existe por el nombre, que es conjuro, acto creador. Todo pensamiento, al ser pronunciado se hace realidad y lo que no se puede concebir no existe. La palabra activa el curso de las cosas, las transforma y se transforma el hombre al pronunciarla; por ello, toda palabra es de acción, comprometida, ninguna es inofensiva. Su fuerza se observa, por ej. en las prácticas curativas: el paciente nunca espera un efecto sólo del medicamento, que no es eficaz por sí mismo sino en conexión con la palabra, fuerza vital; cuanto más poderosa es esta última en el hechicero, tanto más aquélla y más eficaz el placebo, así como puede operar negativamente cuando el brujo en lugar de ponerla al servicio de la comunidad la utiliza de modo egoísta y maligno. De allí también la conciencia de responsabilidad en el uso de la palabra. Por estas cualidades que le son propias, la palabra transforma al mundo. Cuando en el siglo XX poetas africanos comenzaron a hablar en lenguas europeas, en el modo y con la fuerza de la palabra africana, se comenzó a escuchar, y ello no dependió de un momento histórico propicio, más que la circunstancia de que poetas negros pudieran expresarse y hacerse inteligibles, sino que reposa en su antiquísima tradición, ahora también vertida en otras lenguas, que persistió dondequiera la poesía africana operara su influjo. Según ella, la palabra poética ejerce su fuerza sobre las cosas, su hechizo —en el sentido eficiente más propio que posee el hechicero entre los africanos—, en su puesto de mando sobre el mundo, poniendo las cosas al llamarlas en su gran contexto, como palabra-emen que las engendra. Lo así gestado queda al cuidado del hombre y le sirve en relación fraternal, pues *muntu*-hombre, *kintu*-naturaleza, cosas, material de cambio, *hantu*-espacio y tiempo- y *kuntu*-fuerza modal están en tanto *ntu*-fuerza, estrechamente emparentados; también le ordena, de allí que el imperativo sea

la forma de tiempo fundamental: ordena al futuro cómo ha de ser, y cuando esa visión del futuro se sitúa en el pasado, manda irrevocablemente, como si la orden ya se hubiera cumplido; donde hay un presente no describe, narra, sino que conjura. Algo acontece cuando el poeta lo profiere y él mismo, como fuerza entre fuerzas, en ello se transforma. *Nommo*-la palabras humedad, fluidez, semen, sangre.

Un fluir singular es la risa. En la poesía neoafricana aparece frecuentemente en la figura de un río que rompe cadenas, libera, en tanto fuerza libre especial, que a menudo permitió al esclavo superar sus vicisitudes

un río nace en la altura y rueda hacia los valles; en su curso arrastra oro y plata, barro y vidrio. Continuamente está cambiando, nunca se cansa, siempre está revelando su alma: Un río es la eterna risa de los negros en el oscuro rostro de la selva virgen⁹⁷.

En estas consideraciones acerca del sentido africano convocador de la palabra, que tanto peso tiene en nuestra identidad y que recupera dimensiones originarias de la misma en una época de instrumentación y manipulación del lenguaje a la vez que de grandes posibilidades, cabe también hacer referencia a su relación con la escritura y sus modalidades. La importancia de ésta para la conservación y despliegue de una cultura ha sido discutida: épocas de grandes avances como el neolítico no la tuvieron, por lo que Lévi Strauss le negaba relación directa. Si se tiene en cuenta su otro rol más trascendente, de comunicación, entendiéndose por escritura signos pintados, incisos, raspados o impresos para comunicarse, se puede incluir

⁹⁷ De la novela *Juyungo*, del afroecuatoriano Adalberto Ortiz.

el lenguaje de los tambores, más adecuado al tipo tónico de las lenguas africanas que una escritura alfabética, que requiere un complejo sistema de acentos, consonantes y otras marcas para indicar no sólo las tonalidades sino también los matices.

El lenguaje del tambor no es una especie de alfabeto Morse, como a veces se ha creído por ignorar la concepción africana, sino encarnación directa y natural de la palabra, comprensible para los iniciados, dirigida a los oídos y no a los ojos como la escritura alfabética, reclamando una lógica correspondiente de la escucha en lugar de la contemplación sensible inteligible greco-occidental, que habría que tener muy en cuenta cuando se habla de la inteligibilidad entre nosotros, porque se acerca más a la tradición indígena y la refuerza. No atesora sólo ritmo y melodía como la escritura europea en versos, sino además el conjunto melódico-rítmico de las palabras. Con sus fórmulas rítmicas llama a los orishas en la santería cubana, convoca a los loas en el vudú haitiano, imparte órdenes terminantes a los ñañigos en Cuba, y gracias a él allí se conservan aún restos de lenguas africanas, perviven con fuerza en las llamadas afrouruguayas. En África el tamborillero no fue un simple intermediario de noticias, sino el intérprete del legado de los antepasados, por lo que podía articular la épica, la lírica, los himnos, etc. y actuar oficialmente como historiador.

El intento de los misioneros de hacer callar a los tambores ‘paganos’ se dirigió especialmente a él, destruyendo de este modo las fuentes más fidedignas. Hoy, en la medida en que se impuso la instrucción escolar europea, el lenguaje de los tambores está prácticamente extinguido; los jóvenes africanos suelen ya no comprenderlo, aunque su presencia latente se

manifieste, por ej., como relata J.Jahn⁹⁸, cuando los niños de Camerún llaman a la pizarra de clase, con instintiva conciencia de lo que ella significa, *esa pared negra donde se habla con los muertos*. A pesar de ellos, los tambores están todavía presentes en América, porque han venido a formar parte de nuestro lenguaje, con la fuerza que le imprimieran sus importadores africanos. Cual elocuente escritura conservaron, recrearon y continúan convocando; acompañaron las gestas patrias, fueron pregoneros oficiales y transmiten hoy un particular sentido a las manifestaciones populares, justamente por haber constituido el lenguaje de los esclavos y por extensión de los ciudadanos sin o con escasa voz.

El sentido africano mencionado de la palabra y su modo de articulación tienen también una presencia ‘literaria’ oral y escrita muy significativa entre nosotros. Si la literatura oral es siempre importante por cuanto precede y acompaña a la escrita guardando la plenitud del fenómeno literario, de su vitalidad, de la concreción de la creación y recreación comunitarias, en nuestro continente ha operado además como salvaguarda y continuidad de la vida de sus pueblos, en la complejidad, singularidad y mestizaje de sus diversos componentes, ante la pretensión unilateral de estilos o concepciones que se imponen y discriminan según los avatares de la historia vigente. Lo africano, que trae consigo una vasta y significativa literatura oral, se recrea en América, inspirándose en sus propias tradiciones, en las nuevas circunstancias que le toca asumir y en la historia que debe compartir. Cuentos, fábulas, dichos, poesía, refranes, humor, mitos, se expanden con mucha fuerza y pasan a integrar el folklore general con su rica imaginación, sus

⁹⁸ J. Jahn, op. cit., p. 222.

fulgurantes metáforas e imágenes y otros caracteres típicos. El arte payadresco, que también pasó a la literatura escrita, tuvo como protagonista fundamental, al africano y sus descendientes y pervive sobre todo a través de ellos hasta nuestros días como expresión vivida, dotada de muchas posibilidades estéticas y testimoniales, sobre la base de la agudeza y rapidez mental; nutrido en el canto contrapuntístico africano, de amplia y variada tradición, no sólo se manifiesta vocalmente sino también en diálogos musicales, como los duelos de tambores, los cutting contest del jazz, las llamadas de los tambores afro-uruguayos y las contiendas danzantes. Otra voz que se puede incluir en la literatura oral es la de los pregones, que de modo pintoresco y expresivo, acompañó a casi todos los aspectos de la vida, en calidad de testimonio tan inadvertido como elocuente, transmitiéndose de generación en generación, recogiendo el habla coloquial y sus giros más sabrosos, sobre la base de melodías breves y fragmentarias; aunque tienden a desaparecer al compás de la transformación tecnológica de las sociedades, guardan por lo menos una existencia marginal, como uno de los ejemplos de resistencia popular.

En la literatura afroamericana escrita, el poeta y crítico barbadense E.K.Brathwaite⁹⁹ distingue para el Caribe cuatro especies, que se pueden extender a todo el Continente, a saber: una literatura retórica, cuando el escritor, no conociendo profundamente lo africano, lo invoca sin activar realmente su presencia, si bien su preocupación lo conducirá a una africanización posterior del estilo; una literatura de supervivencia africana, que trata conscientemente a ésta, pero sin intentar una interpretación o reconexión con la tradición

⁹⁹ E.K.Brathwaite, “Presencia africana en la literatura del Caribe”, en M.Fraginals, op.cit.

africana, insertándose más en la tradición popular de cuentos, canciones, proverbios, letanías del Hounfort, donde se celebran los cultos del Vodun ; de este modo se hallan ya presentes numerosos elementos africanos como el ritmo, fragmentos fonéticos de lenguas ancestrales, contenidos metafísicos, aunque persista la dicotomía en la forma de escribir y en la misma actitud ante la cultura africana como tal. Un tercer estadio estaría representado por la literatura de expresión africana, es decir, que asume el material popular en la misma forma literaria: se advierte la fuerza y el progreso de las imágenes, la presencia de ritmos a veces esenciales en la expresión, la importancia de la palabra-conjuro, la improvisación rítmica y temática tan cara a la tradición africana como en algunos poemas de N.Guillén, A.Césaire, L.Damas, J.Ali o el propio Brathwite, en los cánticos y coros y en las tonadas de trabajo, transformando a veces la forma-sentido de la palabra. Por último, la literatura de reconexión inyentaría relacionarse con la cultura madre africana, reconociendo su presencia viva, creativa en nuestra sociedad, como parte de ella. Una particular mención para nuestro propósito merece el fenómeno de la poesía negra, que se produce en Cuba en torno a los años treinta, asumiendo voces, ritmos, temas y recursos en general de lenguaje negro y mulato, extendiéndose luego a las Antillas y a toda América y difundiendo a la par el modo y la valoración de una cultura de origen africano que ya formaba parte nuestra, reconocida o no. Las matrices de este movimiento fueron los cantos religiosos y los cantos de Cabildo, ligados a la percusión de instrumentos, a lo que habría que agregar los cantos de comparsa y los cantos para matar culebras, en los que los ritmos son dominantes y las voces pretextos para el ritmo de baile. Este movimiento poético afroamericano, el más fuerte conocido en lengua española, sigue existiendo como corriente viva en la poética latinoamericana por

sus valores intrínsecos, que se puede ver concentrados en el sentido y forma de la palabra africana.

El ritmo

Como lo afirma el poeta senegalés L.S.Senghor¹⁰⁰, el ritmo es para el africano la arquitectura del ser, la dinámica interior que le da forma, la pura expresión de la energía vital, el choc que produce la vibración o fuerza que sensiblemente nos toma en nuestras raíces y se expresa materialmente a través de líneas, colores, superficies y formas en la arquitectura, escultura o pintura, a través de acentos en la poesía y en la música, de movimientos en la danza; es el modo y forma de la palabra, que la hace activa, eficaz, hasta el punto de afirmarse que la palabra rítmica divina creó el mundo: por ello, primaría el arte poético africano sobre el plástico, como arte puro, y en el poema el metro sería rítmico.

Más importante aún que el ritmo de las palabras es el de los instrumentos de percusión. El sonido de los tambores es lenguaje, *nommo*, y preferencial: es la palabra de los antepasados, quienes hablan a través de ellos, fijando los ritmos fundamentales. Entre el ritmo de la palabra y el de los tambores existe una especie de contrapunto. Todo un sistema rítmico refleja el pensamiento africano, que ausculta, responde a la lógica compleja de los seres: la rítmica polimétrica de percusión, cuando suenan al mismo tiempo varios metros fundamentales de diverso tipo –por ej. un tambor en compás de 4/4, seguido por otro de 3/4 y luego por un tercero de 2/2, con la misma duración a pesar de las diferentes entradas- repitiéndose regularmente la

¹⁰⁰ L.S.Senghor, “Der Geist der negro-afrikanischer Kultur”, en J.Jahn, *Schwarze Ballade*, Düsseldorf, 1957.

misma serie de líneas divisorias de compás, o poli-rítmica cuando un único metro fundamental se acentúa de distinto modo y se sincopa –las líneas divisorias de compás son verticalmente paralelas, como en la música europea, pero combinándose entre sí varias versiones rítmicas de un mismo metro. Ambas formas componen la rítmica en cruz, o sea, que los grandes acentos de las formas utilizadas no coinciden, sino que se apoyan unos sobre otros en cruz. Con tal entrecruce el africano obtiene una serie arrebatadora de acentos, formas extáticas de movimiento, por ej. en el vudú algo así como la palabra de los loas¹⁰¹, según la cual el danzante encarna un loa determinado: los tambores ‘dicen’ la palabra hechicera que nombra a un determinado danzante para posesión de un loa concreto. La presencia de estas formas rítmicas, específicamente africanas, indica también la extensión de su influencia musical. En las Antillas se mantienen aún poliritmia y polimetría en el ámbito afroamericano, mientras que en los Estados Unidos de N.A. queda sólo la poliritmia como elemento vétero africano y sigue siendo determinante aún en el estilo swing del jazz.

En la poesía, enmarcada en la polimetría o en la poliritmia, el ritmo obra como una arquitectura, una fórmula matemática, basada en una unidad en la multiplicidad. De modo análogo a los tambores, forma ritmos secundarios de lenguaje, dice Senghor¹⁰², que descansan en aliteraciones, paranomasias y anáforas, en repeticiones de fonemas y sonidos que fortalecen el efecto de la totalidad; por eso resulta incompleta la mera lectura si no va acompañada al menos por un instrumento de percusión.

¹⁰¹ J.Jahn, Muntu: *Las culturas de la negritud*, op.cit. II y IV.

¹⁰² L.S.Senghor, *Der Geist...*, op.cit.

También la prosa es impulsada por el ritmo. Para el africano no se diferencia fundamentalmente de la poesía, que es sólo una prosa más fuerte y regularmente rítmica; la misma frase puede convertirse en poesía si se acentúa el ritmo y con ello se expresa la tensión del ser. Antiguamente toda narración contenía un fuerte ritmo y por lo tanto era poesía; tal como nos ha llegado, en su forma más profana de fábula, estaba siempre acompañada, aunque lo fuera débilmente, y poseía la tensión dramática que surge de la repetición de un detalle, un gesto, una melodía, un grupo de palabras que se convierte en leit motiv, aunque apareciendo siempre un nuevo elemento, una variación en la repetición, que subraya el desarrollo dramático. De este modo, la prosa no rehúye recurrir a palabras y figuras verbales descriptivas que se basen en la repetición de fonemas.

Toda obra artística, todo gesto africano está compenetrado de un ritmo que significa algo, que resalta el significado, como otro componente del *kuntu*, modo. Las partes están rítmicamente articuladas y referidas unas a otras. El todo recibe su significación del nombramiento y viene expresado por signos que el ritmo se encarga de disponer e intensificar en su capacidad expresiva.

La concepción religadora de la realidad

La vitalidad innovadora, la gran fuerza creativa que los esclavos africanos mostraron en América, a través de una amplia distribución y división de pueblos, es el producto final de siglos de transformación, en los que no fueron meros sujetos sino agentes activos. Las creencias afroamericanas constituyen un

sistema de valores y percepciones subyacentes, que toma determinadas formas, de acuerdo con las condiciones peculiares de cada lugar, como sucede con otros aspectos de su cultura, y que sobre todo detentan un profundo sentido religador, que permitió preservar un ethos a lo largo de dramáticas luchas y de presiones de poderes hegemónicos.

En el sistema de interrelaciones dinámicas en el que se dan las culturas africanas, la religión constituye el mayor exponente, que impregna y marca todas las actividades, aún las más profanas, puesto que caracteriza la concepción africana de la realidad. Por ello, en la diáspora fue el factor fundamental que permitió el reagrupamiento de los africanos y sus descendientes, la transmisión de valores esenciales, dentro de un proceso de continua adaptación, fagocitación de elementos foráneos y reinterpretación¹⁰³. A su vez, a través de la más variada gama de manifestaciones, generalmente desconocidas o malinterpretadas por el blanco debido a su extrañeza y su carácter iniciático, han influido la sociedad global americana, permeando sobre todo la religiosidad popular, aún más con actitudes que con elementos precisos.

El vudú haitiano y la santería cubana, así como algunos ritos en Brasil y en el Río de la Plata constituyen exponentes notorios de esta situación e importancia de la religión afroamericana. A pesar de su diversidad, hay rasgos fundamentales que mancomunan los ritos y manifiestan un sentir y un tipo de inteligibilidad religadores.

¹⁰³ Como también lo subrayan J.E. y D.M. dos Santos, “Religión y cultura negra”, en M. Moreno Fraginals, *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977.

El culto no se dirige al ente supremo, dios creador, por considerárselo inefable, distante, sino a las más diversas manifestaciones de la divinidad, fuerzas de la naturaleza o antepasados, númenes llamados *orishás* entre los yorubas, *vodús* entre los ewes, *osoms* entre los fanti-shantis, *okices* o *inkkissis* entre los angoleños y congoleños, con sus diferentes características, insignias, cantos, danzas e instrumentos musicales. Se suceden libaciones y ofrendas de animales, ritmos musicales, canto y danzas hasta que los iniciados son poseídos o ‘cabalgados’ por un *loa* o espíritu. La danza parece al profano un proceso descontrolado, sin embargo, cada danzante, cabalgado por un *loa* diferente, sigue con espontaneidad el movimiento que le corresponde; los tambores indican los ritmos, llamando sucesivamente a cada *loa* por el suyo y guiados a su vez por las carracas sacras de los sacerdotes, quienes señalan a los tamborileros el toque oportuno, como directores de una ópera sagrada con su batuta, la orquesta –los tamborileros-, el coro de iniciados y los solistas –los danzantes-, sin desorden alguno. Todo posible desborde es detenido por un toque de despedida.

Se ha de advertir aquí la importancia de esta música de base polimétrica. Mientras en la conciencia europea, el ritmo es captado más bien por el oído, en los africanos lo es por el movimiento; en su técnica de off beat nos encontramos ante un éxtasis en el sentido estricto de la palabra, pues su esencia reside en romper unos compases tranquilos y estáticos, marcados por el ritmo y el metro, por la superposición de contrapuntos extáticos, originando tensiones entre acentos estáticos y extáticos, cosa que sucede en todos los modos africanos de combinaciones rítmicas, debiéndose ver tal vez allí su finalidad y sentido de provocar un éxtasis continuado. En las iglesias negras

norteamericanas se observan formas más atenuadas por influencia cristiana. Ante el orden mencionado, es evidente que no puede tratarse de sugestión masiva ni de paranoia en los danzantes, como lo afirman ciertas malinterpretaciones, sino del seguimiento de normas profundamente arraigadas en la cultura y que escapan a la comprensión de los profanos; ellas conducen a expresar su excitación en una catarsis, en una acción rítmica que abarca sonido y movimiento, manteniendo sin embargo la conexión con el mundo; las potencias físicas y espirituales intactas, incluso parecen elevarse, tal vez superando o equilibrando conflictos psíquicos y operando una armonización interior, pues el danzante aparece luego extraordinariamente fresco; se trata entonces de una acción bienhechora y no dañina, lo esperado por el creyente de todo aquél que tome parte activa en el culto, considerándose anormal el no haber sido poseído por el dios. Es así comprensible que estos actos de culto, que condensaban el imaginario africano y sus formas más propias de lenguaje –la palabra, el ritmo, el canto, la danza- fueran el religante por excelencia de pueblos tan castigados y sometidos a toda clase de desestructuración y aculturamientos. El secreto de la vida y el sentido del culto y de las ofrendas es para los africanos establecer una relación constructiva entre todas las fuerzas que componen la realidad , en el cruce del eje humano y del divino, tal como significa para ellos la cruz; puesto que el mundo no se presenta como un conflicto entre mal y bien, luz y tinieblas, sino que toda fuerza, incluso la divina, alberga posibilidades constructivas o destructivas.

Tal como observa A.I Kagame¹⁰⁴ en el pensamiento bantú, y ello es extensivo al pensamiento negroafricano en

¹⁰⁴ A.Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'être*, op. Cit.

general, todo lo existente, sea él *muntu* –ente inteligente-, *kintu* –cosa-, *hantu* –lugar y tiempo-, *kuntu* –modalidad-, es percibido no como sustancia sino como fuerza –*ntu*-, operando sin interrupción y relacionada con las demás. El mundo aparece entonces como continuo nacimiento y lo divino como primero creador y procreador. Los mismos difuntos son fuerzas espirituales, que pueden influir en sus descendientes vivos vigorizándolos, mientras ellos son a su vez vigorizados a través de las ofrendas de éstos, cumpliéndose la ley de interacción entre las fuerzas vitales del universo. De tal modo que cuando es alterada debe ser restablecida; por ej. cuando alguien, intencionalmente o no debilita el bienestar de otro, se siente obligado a recuperarlo, y no sólo en los daños materiales como suelen establecerlo las jurisprudencias, sino en su propia vitalidad. Ello ha producido, como señala Senghor, una cultura armónica, que además permite acomodarse a situaciones nuevas y asimilar al diferente como una nueva fuerza.

Una lógica vital, de alteridad y comunión, que se expresa en el genio africano vigoroso, sensible, capaz de asumir dimensiones originarias, olvidadas, que hoy pueden reubicarnos.

A CONCEPÇÃO DE RAÇA E A RAZÃO NEGRA EM ACHILLES MBEMBE.

Eliseu Amaro de Melo Pessanha

Introdução

Os problemas originados a partir do racismo antinegro causam uma série de dificuldades a essa população não apenas no continente africano, haja visto que negros e negras em todas as partes do mundo enfrentam os dissabores sociais, epistemológicos e psicológicos por conta da cor de suas peles. Esse fenômeno não emerge na história ocidental de maneira natural, ao contrário que alguns possam imaginar o racismo é resultado de uma combinação de estratégias que foram forjadas a partir de uma lógica de exclusão do Outro. A filosofia, assim como outras formas de conhecimento, também contribuiu para o êxito desse processo, por isso faz-se necessário que iniciativas decoloniais comecem a conquistar espaços acadêmicos inclusive nos departamentos de filosofia, onde tradicionalmente o pensamento hegemônico eurocêntrico costuma ser pouco contestado, que é o que esse ensaio se propõem a analisar.

O filósofo e cientista político camaronês, Achilles Mbembe (1957 -) faz uma genealogia desse racismo analisando o conceito de raça, e o de negro, para construir a argumentação de um subalterno, o “negro do mundo”, que não necessariamente é um sujeito de pele preta. Essa construção

apresentada na genealogia de Mbembe se processa em concomitância com a expansão do capitalismo e suas fases, que iniciam com o colonialismo e se estende até o seu estágio atual; a globalização, e em seu desenvolvimento, torna o homem um objeto; um processo que vai do homem-metal ao homem-moeda. Nesse percalço o racismo funciona como eixo estruturante da sociedade contemporânea. A invenção da raça, uma “construção fantasista” determina o espaço social em que deve permanecer o negro, determina também a epistemologia que o define, e como consequência delibera uma contra-epistemologia; a razão negra, que vai agenciar um sujeito capaz de propor uma ontologia diferente da ontologia ocidental, ou seja, uma que compreenda a alteridade como sujeito e não como objeto. Mbembe constrói uma crítica à essa razão negra por entender que ela persiste em algumas concepções semelhantes a interpretação europeia a respeito da África e dos problemas africano, esse mesma interpretação que a razão negra se propôs a criticar.

Ao final o ensaio apresenta a proposta de Mbembe para a humanidade subalternizada.

A raça.

O conceito de raça tradicionalmente era utilizado para classificar as diferenças em animais, segundo Mbembe a raça começa a ser utilizado com humanos quando os europeus decidem se diferenciar dos demais grupos humanos, assim raça começa a identificar as “humanidades não europeias” (MBEMBE, 2014, p.39). Nessa divisão da humanidade em raças

a razão ocidental determina quais são inferiores e quais são as superiores, no caso a raça branca europeia. Mas essa questão dos diferentes tons de pele começa a ter uma “dimensão fantasmagórica” com o advento do capitalismo, segundo Mbembe era necessário negar a humanidade do outro para que então se construísse uma justificativa de transformar o Outro em um mero objeto, “o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto intrinsecamente ameaçador”. (James Balwin apud. Mbembe, 2014, p.26) Mbembe vai discorrer sobre o conceito de raça a identificando como “uma construção fantasista”, uma “projeção ideológica”, dessa forma pode-se entender que a raça é uma construção conceitual, assim como o negro.

No que se refere a construção do conceito de raça a filosofia ocidental contribuiu com a fundamentação ontológica do racismo epistêmico, formando assim uma tríade que envolve as áreas do conhecimento e cultura sendo elas; a teológica, a filosófica e a científica, todas elas serviram aos interesses de uma política que tinha como objetivo expandir a colonização e capitalismo. David Hume, (1711-1776), filósofo escocês argumenta em *Essay: Moral, Political and Literary*, no ensaio *Of National Characters*, que os negros são inferiores aos brancos por não possuírem qualquer sinal de criatividade para as artes, as ciências etc. Immanuel Kant (1724-1804) constrói a sua noção de superioridade da raça branca em ao menos quatro de suas obras; *Das diferentes raças humanas*; *Determinação do conceito de raça humana*, *Antropologia do ponto de vista pragmático* e *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Kant reforça a noção de superioridade da raça branca europeia como Hume: “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo”.

Dando continuidade à construção ontológica do racismo epistêmico George W. Hegel (1770-1831) em *Filosofia da História*, “...negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável (...). Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes”.

Percebe-se a partir das citações a cima que a raça é utilizada como conceito que separa o negro da humanidade e o inferioriza igualando a condição de bestas. Mas o que de fato aprofunda a problemática das diferenças raciais? Pode-se entender que o racismo é fruto da modernidade? Para o cientista social e pesquisador cubano Carlos Moore (1942 -) o racismo como problema social não tem a sua origem com o colonialismo e a expansão do capitalismo na idade moderna ocidental, Moore argumenta que “... na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia.” (Moore, 2007, p. 22) E esse fenômeno para qual Moore aponta, Achilles Mbembe argumenta que essa forma moderna de racismo foi pautada pelo desenvolvimento da capitalismo. Mbembe não crê que o racismo começa a existir na modernidade, mas que justamente com esse advento é que essa “fantasmagoria” transcende de uma mera implicação para com a cor da pele à um sistema de dominação política que determina o lugar subalternização com base na cor da pele. A raça é essa fronteira que determina como fator biológico a existência de diferentes grupos humanos, e a cor da pele define essa territorialidade da pele.

Particularmente o <Pequeno Branco>, foi ao alimentar e cultivar a diferenças que o separam do Negro que se sentiu humano. O sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade não naquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno é transversal à estrutural social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e passa por constantes metamorfoses. (MBEMBE, 2014, p.73)

Na mesma linha de raciocínio de Moore, Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, desenvolve o conceito de Biopoder na sua obra, *Em defesa da sociedade*, resultado de um curso ministrado no Collège de France em 1976, onde argumenta que como consequência do contratualismo, quando a sociedade transfere ao soberano, no caso o Estado, a autoridade de decidir sobre a vida e a morte dos membros da sociedade “...é para poder viver que constituem um soberano” (FOUCAULT, 2005, p.287). Segundo Foucault o velho direito de soberania operava na lógica de “fazer morrer ou de deixar viver”, com o advento do contrato social essa lógica se altera e cabe ao soberano “fazer viver e deixar morrer”. Foucault começa a questionar na sua obra:

não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja o poder de mata-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra bem como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político. (FOUCAULT, 2005, p. 288)

Foucault vai dizer que a partir do fim do século XVIII essa “tecnologia de poder”, que é uma outra etapa da técnica disciplinar, pois nessa tecnologia os corpos “devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos” (FOUCAULT, 2005, p. 289), essa é a biopolítica. O biopoder determina quem pode viver e quem pode morrer usando o critério biológico da raça, há raças superiores e raças inferiores, e esse é um critério eugenista. E qual raça seria essa, condenada a morte? Com os conceitos de raça e negro acho que posso construir uma resposta para essa indagação.

Capitalismo e Colonialismo.

“O nascimento da questão da raça – e portanto do Negro – está ligado à história do capitalismo.” (MBEMBE, 2014, p. 299), Mbembe compreende a história do capitalismo como um dos instauradores da modernidade e que se estabelece e se fortalece a sua expansão explorando a mão de obra de corpos africanos que saíram da África como mercadoria para produzir riquezas na Europa e no Novo Mundo, por isso foi cruzando o Atlântico que essa acumulação produziu um lucro jamais alcançado antes na comercialização de seres humanos como escravos. Esses africanos e africanas foram transformados em homem-mineral, homem-metal, e homem-moeda. A transformação do africano em coisa ultrapassa a noção de utilizar o Outro como um objeto, como um meio para se alcançar alguma finalidade; “matéria energética” (MBEMBE, 2014, p.141), mesmo que a escravidão tenha sido usada por quase todas as civilizações que já existiram, ela como meio de produção econômica nunca havia alcançado uma quantidade de

pessoas, um aparato burocrático e um lucro tão grande quanto foi durante o período de colonização do continente americano e também do africano.

Mas a escravidão logrou esse êxito lutuoso porque foi executada sob a égide do colonialismo, o colonialismo conseguiu subjugar o negro, o africano de forma que se naturalizasse o seu estado de não-humanidade. Quando Hegel afirma que “ a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixo, como Deus, como leis (...) Neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (HEGEL, 1999, p.83-86) isso contribui para o que Mbembe vai chamar de “diferença de qualidade entre as raças” (MBEMBE, 2014, p.114). Essa ideologia, do projeto imperialista do nacional-colonialismo francês começa a funcionar no século XIX como uma prática pedagógica que é disseminada pela cultura de massas principalmente por instituições culturais. Essa pedagogia colonial convence o povo francês, que na crença da superioridade da raça branca, o faz acreditar que o colonialismo é uma maneira de ajudar no desenvolvimento “humano”, intelectual, moral etc do negro.

Essa aparente benesse vinda do homem europeu é um artifício retórico com o objetivo de inflar no povo um sentimento de superioridade intelectual e principalmente moral, qual cidadão de bem não se sentiria honrado em contribuir com o seu país com a finalidade de estancar a idiotia dos negros, uma raça inferior? A qualidade da raça além de tornar popular o racismo entre a massa da população ainda tinha uma ação pedagógica eugenista pois difundia a manutenção dessa qualidade combatendo a miscigenação. Como Mbembe diz que

na consciência racista, a aparência ser a verdadeira realidade das coisas (MBEMBE, 2014, p.194), essa benesse citado a cima não passa de mera aparência, o uso sistemático da violência, em variadas formas, é o que prevalece na empresa colonial.

Mbembe argumenta que o discurso negro é pautado por três acontecimentos históricos; a colonização, a escravatura e o apartheid (MBEMBE, 2014, p. 139), o autor ainda faz um desdobramento desses acontecimentos que ele chama de significados canônicos desse discurso; a separação de si mesmo, a desapropriação e a degradação. Na separação de si mesmo o negro se torna estranho do seu próprio eu, como se uma amnésia desconfigurasse a sua própria identidade, como se fosse nada mais do que um corpo a ser utilizado ao bel-prazer do colonizador, do senhor. O processo de desapropriação retira do negro tudo, ele não é dono nem do seu corpo, nem da sua família, é retirado da sua terra e enviado a outros mundos, outras geografias, sem portar absolutamente nada, Mbembe vai chamar de “empobrecimento ontológico”. E por último, a degradação tira-lhe a honra, o orgulho, o brio, relegado a toda forma de humilhação e desprezo. Todo esse mecanismo perverso deixa o negro a mercê da morte, quando não de algo pior.

Mbembe nomeia de “primeiro capitalismo” o período da expansão marítima europeia, quando tráfico negreiro intensifica a diáspora africana o que também intensifica a diáspora de outros povos para a ocupação, principalmente dos continentes americano e africano. Esse primeiro capitalismo para lograr êxito utiliza-se da mão de obra escrava, daquele que foi designado o negro; “a cripta viva do capitalismo” (MBEMBE, 2014, p.19), para auferir lucro ao europeu nas terras do Novo Mundo. Esse processo de acumulação de riqueza é

“combustível” que vai fomentar o desejo de vários povos europeus de terem suas próprias colônias seja na América, seja na África.

O negro e a razão negra.

Afinal, o que é o negro? Uma fantasmagoria, diria Mbembe. Uma construção fantasista, assim como a ideia de raça. Tentar compreender o negro à luz do ser e da aparência é problematizar o “momento gregário do pensamento ocidental”. Esse momento, que Mbembe aponta como momento culminante a obra *Razão na História*, de Hegel, um momento em que ímpeto imperialista denomina a humanidade não europeia como inferior, e utiliza a ideia da raça para estender a essa humanidade negra um entendimento de animalidade, de não humanidade, não racional, um estado de degradação ontológica do homem.

Num plano fenomenológico; “um jazigo (...) uma ganga de disparates e de alucinações”, no âmbito jurídico; “uma não pessoa”, como categoria histórica; “o negro não existe”, na esfera econômica; “ a cripta do capitalismo”, “ ...uma engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial” (MBEMBE, 2014, p.90). De todas as demonstrações sobre a concepção de negro que Mbembe apresenta é a sempre a concepção do ocidente. Mas o que pensa o africano a respeito de si mesmo? Antes do contato com o europeu como o africano concebia a sua própria identidade?

O alterocídio transformou o negro em uma categoria da raça tão inferiorizada, subalternizada, descaracterizada de toda e qualquer assimilação com a humanidade, que o negro se tornou aquilo que ninguém quer se identificar, o negro é o “não-ser” do mundo, o “não-eu”. Adjetivar o africano com toda a sorte de características pejorativas suscitou um discurso negro que aborda a escravidão, a colonização e o *apartheid*, e um dos significados canônicos desse discurso, a separação de si mesmo compõem um dos eixos fundamentais da construção de um discurso sobre a identidade negra. Esse discurso vai reivindicar uma humanidade negra. Ora, mas será que somente a racionalidade branca europeia conceituava o negro, o africano? O que os pensadores e pensadoras negros e negras construíram durante esse período que Mbembe chama de “momento gregário do pensamento ocidental”? Que tipo de discurso eles proferiram?

Ao discorrer sobre a razão negra Mbembe apresenta uma contra-epistemologia, um “conjunto de vozes, discursos, saberes” que se fazem a voz das pessoas negras e de todas as suas vivências, historicidades e produção cultural. Uma voz que desde a Antiguidade mais do que evocar propaga a sua criação epistêmica em todas as áreas do conhecimento. Essa criação epistêmica feita por pessoas negras, pessoas africanas é disseminada por narrativas por gerações que ciente do legado de seus antepassados não se permitem a negligenciar os seus ancestrais. Mais do que discurso Mbembe entende a razão negra como um conjunto de práticas que consiste em “inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça” (MBEMBE, 2014, p. 58). Ao evocar o conceito de texto o autor apresenta duas formas de texto, a primeira ele chama de

consciência ocidental do Negro, que pretende dá resposta a indagação a respeito de “Quem é o Negro?”. A segunda forma de texto Mbembe pergunta “Quem sou eu?”, e a essa segunda forma ele chama de a consciência negra do Negro.

“Quem é o Negro?”, “Quem sou eu?”, consciência ocidental e consciência negra, há aí duas perspectiva que pretendem tentar uma resposta, ou apontar para uma, que seja legítima da comunidade negra, “uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade” (MBEMBE, 2014, p. 60). A questão “Quem é?” remete a uma exterioridade, não é uma indagação feito pelo próprio “eu”, é um julgamento de identidade. Para Mbembe interessa mais a segunda interrogação, pois se trata de uma declaração de identidade, em que “o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido” (MBEMBE, 2014, p. 59). É a partir dessa declaração de identidade que Mbembe propõe a instauração de um arquivo, “indispensável para restituir ao Negro à sua história”. Entre a consciência ocidental do Negro e a consciência negra do Negro, o autor destaca a segunda por promover uma participação responsável no mundo, “uma participação plena e inteira na história empírica da liberdade” (MBEMBE, 2014, p. 61). É imprescindível à consciência negra uma percepção histórica, uma participação política e cultural assim como um posicionamento combativo ao colonialismo, à segregação e uma libertação “das hierarquias raciais”.

O texto, a consciência negra, propõem de forma incontestável combater a estratégia de separação de si mesmo que foi imposta ao Negro pelo colonizador. Ao problematizar a identidade e resgatar a história do Negro em que ele próprio é o dono da sua narrativa e definidor de si mesmo fornece a ele ou

ela as bases ontológicas para o resgate, a construção e a divulgação de uma epistemologia autônoma, que seja fundamentada a partir da sua própria visão de mundo, constituindo seus valores, seus métodos, sua estética, produzindo dessa maneira um conhecimento que naturalmente vai se somar ao conjunto de vozes e narrativas da razão negra, ensurdecendo o silenciamento imposto, fortalecendo a reivindicação da raça.

(o apelo à raça)

A humanidade negra.

Todos os signos que foram usados para designar, adjetivar, identificar, classificar o Negro podem agora ser reutilizados para identificar uma parte da humanidade que se encontra em situação de subalternos, o que Mbembe chama de “homem-coisa, homem-máquina, homem-código, homem-fluxo” (MBEMBE, 2014, p. 15). Essa transformação segue a mais um desdobramento do capitalismo. O autor identifica três momentos; o momento de colonização, tráfico negreiro, escravização dos africanos, no segundo momento; as revoltas abolicionistas, a luta pelos direitos civis, o processo de independência dos Estados africanos, até o fim do *apartheid*, e por fim a globalização e o neoliberalismo. Todos esses momentos são marcados pela determinação da raça e do lugar em que o Negro deve ocupar, o lugar de exploração, humilhação e morte.

Essa “humanidade subalternizada” ocupará esse lúgubre espaço no mundo independente da sua raça, ou cor da pele. A globalização opera no sentido de conseguir explorar o máximo desse novo homem, desse “sujeito neuroeconómico” (MBEMBE, 2014, p. 15). Utilizando de mecanismos como “práticas de zoneamento”, dívidas estruturantes, “imperialismo da desorganização”, essa terceira fase do capitalismo produz subalternos e os subalternos produzem para o capitalismo, se esforçam para consumir pois dessa forma mantém o status que determinam a nossa época:

Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital (...) é um individuo aprisionado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferece-la num mercado como um produto de troca (MBEMBE, 2014, p. 14/15)

Considerações finais.

Achilles Mbembe consegue elaborar uma análise cuidadosa sobre a questão da raça e do capitalismo. Passando por momentos históricos e os seus respectivos conceitos o autor desenvolve a concepção de razão negra, “um conjunto de vozes e narrativas” que problematizam questões caras aos negros e à África. Por mais que possa parecer uma constatação simples ou até óbvia, não é comum encontrar essas evidências fora do

cânone do discurso negro, Mbembe destaca como e por que essa exclusão fez parte de uma epistemologia ocidental que se fortifica principalmente a partir da modernidade.

Ao abordar o problema do devir negro, a humanidade subalternizada, subalternizada pelas metamorfoses do capitalismo o autor discorre sobre fenômenos atuais, demasiadamente contemporâneos e com uma refinada crítica ao neoliberalismo. Mas o que é possível dizer sobre as angustias do nosso tempo? Poderão os negros de outras raças (humanidade subalternizada) reivindicar uma raça, ou uma classe? Como seria uma instauração da consciência negra da humanidade subalternizada? A factualidade de uma humanidade subalterna, tornar-se o negro do mundo ainda demora, mas não tarda. Talvez ela ecloda quando a eugenética conseguir instaurar uma nova concepção de humanidade aos poderosos. Então caberá aos subalternos a pergunta, “quem sou eu?” “Eu sou humano?”

A eugenia falhou em tentar eliminar os “resíduos humanos”, mas é bastante provável que a partir de um “melhoramento” genético ela consiga construir uma humanidade supra-humana, somente para os “escolhidos” pelo capitalismo, sem esterilização em massa, sem holocausto, sem confinamento. Essa nova eugenia, a eugenética, utilizara o critério capitalista, dessa forma quem tiver condições de pagar ascenderá a essa supra humanidade. Então, o critério de raça não será mais a cor da pele, o fenótipo, mas o genótipo melhorado.

Referências

FOUCAULT, Michel. 1962-1984. *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)* Michel Foucault: tradução Maria Ermantia Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999. - Coleção Tópicos.

HEGEL, Georg W. *Filosofia da História*. Tradução Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: UnB, 1999.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Revisão: L. Baptista Coelho. Lisboa: Antígona. 2014.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. – Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

**RODOLFO KUSCH E LÉLIA GONZALEZ NA
DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO:
América profunda, amefricanidade e a perspectiva feminista
de Lélia**

**Ineildes Calheiro¹⁰⁵
Eduardo David Oliveira¹⁰⁶**

Introdução

O componente curricular intitulado “*Filosofia Contemporânea: a perspectiva latino-americana e africana*” propiciou a discussão sobre a filosofia andina e filosofia da libertação, fundamentada no autor **Rodolfo Kusch** a partir de algumas de suas obras, a saber: “*O esboço de uma antropologia filosófica americana*”; “*Negação do pensamento popular*”, “*Geocultura do Pensamento americano*” e “*cultura e libertação*”.

Discutimos abordagens dessas obras a fim de conhecer o pensamento do autor e suas influências, na sequência foram introduzidos autores que analisaram o pensamento do supracitado, discutindo a filosofia andina como alteridade, bem

¹⁰⁵ Bolsista financiada pela CAPES. Doutoranda do Programa Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento - DMMDC; Ma. em Crítica Cultural. Licenciada em Educação Física. Membro do Grupo de Pesquisa Rede de Africanidades. E-mail: ildafrica@yahoo.com.br.

¹⁰⁶ Professor adjunto da FACED/UFBA, Antropólogo e filósofo.

como reflexões sobre práticas e discursos descolonizadores, pensando a identidade como marcador de limites de fronteiras. Nesse processo o pensamento de Silvia Riviera Cusicanqui foi-nos apresentada por Ana Julia Buitos (argentina de Lapaz), em dois momentos: nos dias 07 e 14 de março (2017), em forma de curso e aula expositiva.

E a partir dessa discussão relacionamos com o pensamento de Lélia Gonzalez. O autor andino, Rodolfo Kusch e a autora negra, Lélia Gonzalez, militante e feminista, são relacionados aqui para pensar a descolonização do pensamento e as epistemologias do Sul, e mediante congresso de filosofia da libertação apresentamos uma abordagem relacionando o pensamento destes autores voltados para a perspectiva da descolonização do pensamento sob as vertentes: da américa profunda / América ladina, sendo relacionada a perspectiva feminista de Lélia.

Na metodologia o método foi expositivo-debatido, mediado pelo docente Eduardo Oliveira, denominado aqui carinhosamente de DUDA, e incluiu-se palestra e debate com convidados, mediado pelo docente em questão.

Pontos para pensar a filosofia da libertação

Na aula em questão expôs-se que a filosofia da libertação é um movimento originado da teoria da independência. Anteriormente surgiu a teologia da libertação, a pedagogia libertadora (representada por Paulo Freire) e a antropologia da libertação e, é desses vários movimentos que surge o paradigma

da libertação. Conforme nossa análise, a filosofia da libertação é um movimento que começa nos anos 60.

A importância de conhecer o pensamento de Kusch é afim de abordar a cultura andina como a cultura do “ser”, e de outro lado, se aproxima da cultura africana, porém Duda (o docente) entende uma grave lacuna o fato do o autor não incluir a discussão sobre a questão de raça e negritude, no entanto, destaca, é importante esse diálogo para pensar a imposição de uma cultura eurocêntrica, que nos violenta, destacando e visibilizando a cultura andina desvalorizada, e nesse caso, como uma epistemologia alternativa.

Interpretamos que as Epistemologias do Sul tem sua origem nos movimentos e comunidades, e surgem desencadeados pelos movimentos da libertação. Em seguida surge o pensamento subalterno e a decolonialidade. Nesse sentido, começamos essa discussão destacando o significado da América Latina, cuja relação aparece no contexto da ciência com a ideia de pobreza, atraso, opressão.

Abordando a Ditadura na América Latina desencadeada nos anos 1960, como desencadeadora da força e organização dos movimentos sociais, movimentos negros e movimentos feministas na América-Latina, considerando as várias mudanças em diversos territórios, como o multiculturalismo, os estudos culturais, a virada linguística ganhando força nos anos 60 (Stuart Hall, 2003) e no Brasil, nos anos 80 (Elisa Cevalco, 2008).

\

Cuba como modelo de resistência e a questão de gênero como lacuna na liderança de Fidel

Apesar da exceção a Cuba no processo da Ditadura, frisamos que na história deste país houve uma forte e histórica ditadura vencida nos fim dos anos 50, quando começa nos demais países da América-latina. Sobre a tomada do poder em Cuba (Fidel Castro, 2015)¹⁰⁷, em 1959 um grupo de jovens revolucionários apoiado por amplas camadas de camponeses e trabalhadores da cidade derrubou a ditadura de Fulgêncio Batista e instaurou uma república independente. Um grupo de militantes desencadeia um processo de luta desde os anos 50 contra a Ditadura instaurada, sendo os militantes derrotados e presos, junto a eles encontra-se Fidel Castro, é quando passe-se a conhecer a capacidade de formulação discursiva deste jovem advogado (ibidem, p.7-8).

“Somente em 1961, após a vitória do povo cubano ante a invasão imperialistas estadunidense no episódio que ficou conhecido como ‘Baía dos porcos’ é que se assumiria o caráter da revolução cubana”. (Ibidem, p. 07). Desta forma, vemos Cuba como um espelho para a luta dos demais países que viveram este processo. A revolução cubana, que resultou no socialismo, teria influenciado na revolução dos demais países da América Latina?

E as mulheres neste processo cubano? Uma vez que, não houve menção às mulheres como participantes da vitória cubana, no longo discurso de Fidel (nos idos de 1968), e, sendo

¹⁰⁷ Do Discurso de Fidel Castro, no ano de 1968, em comemoração ao fato histórico conhecido como “15º aniversário do Assalto ao quartel Moncada”. FIDEL CASTRO (2015).

as mulheres fortemente afetadas nessa guerra, bem como em todas as outras, bem como foram partícipes em vários outros territórios, torna-se relevante escavar este acontecimento a fim de fomentar a influência das mulheres.

Conforme estudos, o feminismo apresentou-se nas ditaduras de vários territórios, tanto em termos de combate, quanto de avanço de gênero, porém, a história segue invisibilizada. Uma abordagem correlacionando gênero e Ditadura no Brasil alerta-nos para perceber o interior da categoria mulher. Vejamos:

Lélia González (Barbosa, 2015)¹⁰⁸ assinala, por intermédio da ditadura no Brasil, que as norte-americanas vieram para exercer a função de enfermagem hospitalar, e também vieram como membros do exército dos EUA. A autora revela a submissão das mulheres brasileiras e o racismo mediante o processo da ditadura por essas “outras” mulheres ocidentais, destacando, inclusive, o comando feminino no exército. E, por outro lado, observa-se também que estas mulheres norte-americanas já estavam inserindo-se nos trabalhos considerados fora de casa, remunerados e, mais que isso, denominados papéis dos homens, quando, ao trata-se do exército militar, embora que, em funções tidas como femininas - de cuidado. Essa questão induz a pensar a articulação do feminismo negro no Brasil e a crítica intragênero, mediante o movimento de descolonização/libertação encabeçado por Lélia González, pela via do MNU-Movimento negro unificado e que ganha força nos anos 90.

¹⁰⁸ Do projeto Memória Lélia González, intitulado “Lélia González: o feminismo negro no palco da história”, onde conta-se a vida e obra da autora homenageada.

Geocultura do pensamento: Rodolfo Kusch e a perspectiva andina

Filósofo de formação clássica e antropólogo, Kusch realizou pesquisas de campo com os índios Guaranis (Aimará), na Bolívia. Nasceu na Argentina, filho de alemão com argentina. Desde 1945 foi atuante na filosofia literária. Kusch pensa a colonização no contexto indígena e tem o pensamento andino na perspectiva da cultura do ser, e entende que o que sustenta a cultura do ser é a América profunda, porque a América sustenta o que a nega num movimento de passividade. O pensamento andino, especificamente de Kusch, dá conotação e compreensão sobre a hierarquização e ocidentalismos na questão geopolítica e cultural.

Cultura é o termo que origina a força desse processo, com as diversas perspectivas culturais tornando-se o fator central tanto das discussões de Kusch quanto dos Estudos culturais. Notam-se em ambas as perspectivas a defesa de uma cultura no plural, dando destaque aos sujeitos subalternos. Embora Kusch enfatize o simbólico em conexão com a natureza/espiritualidade.

Retomando a sequência discursiva da aula, o supracitado faz o discurso da hibridização desde os anos 50, quando proliferava o discurso da pureza; elabora uma discussão sobre a cultura do ser e do estar (nos termos de uma cultura passageira); cria o método da negação – a negação da cultura popular (a cultura do ser) em prol da cultura do estar, porém, discordando desse processo, propõe nem estar, nem ser, para ele, estamos diante de uma cultura do “estar sendo”, ou seja, está sendo assim. Significa, no entanto, que tende a transcender. Citado

por Kusch, para Paul Ricoeur o pensar se instala desde o ser – o princípio da hermenêutica. Só se pode produzir sentido a partir de um horizonte.

A Fagocitação é discutida pelo autor para fazer crítica à aculturação como fator criativo. Quando Kusch traz o termo “fagocitação” para o debate, por significar a interpretação do que é o outro continuamente em defesa de uma existência em fins de estabelecer uma dada cultura, em nossa interpretação se trata da cultura alheia significando um nada em defesa da cultura ocidental.

Cultura - um conceito ampliado na ótica kuschiana

Nos Estudos Culturais, para Raimond Willims a cultura é pensada como modo de vida, desvinculando-se da cultura como posse de um grupo seletivo, começando a desaparecer e a dar lugar à preponderância do uso antropológico. “O outro sentido de cultura designando as artes [...] a literatura, se inflete com a predominância da crítica sobre a criação [...]”. (CEVASCO, 2008, p11).

Edward Thompson foi membro influente da New Left, um dos movimentos intelectuais mais fecundos da história cultural inglesa do século XX unindo-se aos representantes mais notáveis da tradição de cultura e sociedade posterior aos anos 50, marcando o olhar sobre a cultura do ponto de vista da classe trabalhadora (CEVASCO, 2008, p.20-21). Desta forma, “nesse novo momento, a Cultura, com maiúscula, é substituída por culturas no plural”. (Ibidem, p.24).

Na perspectiva de Kusch, cultura é atitude, é pensada como ação, é mais do que simbólico, pensada em um conjunto de movimentos: semiótica, atitude, movimento, ação, baluarte, esta última interpretada neste grupo do estudo como força, mas também, como grande recipiente que cabe muita coisa. Sendo um baluarte de signos que produz um sentido de existência de uma pessoa. Cultura para Kusch é, m suma, um movimento contínuo, é diferenciação, é interculturalidade.

O autor insere o conceito de aculturação para explicar a cultura nos termos ocidentais, como o processo de transportar uma cultura para a outra, ou seja, a imposição da cultura eurocêntrica no mundo americano e o não reconhecimento pelas culturas das Américas e dos países orientais. Diante disso, teria Kusch influenciado os autores pós-estruturalistas e pós-colônias? Teria essa questão relacionada á termos de poder-saber? Todavia trata-se de um autor da América latina e de um pensamento andino.

Rodolfo Kusch não limitou o seu entendimento de cultura, vasto e amplo, porém, sem sair da relação com a interconexão de vida, de espiritualidade, em processo com a natureza, produzindo sentido frente ao que está ao nosso redor. É a paisagem que faz com que um grupo seja capaz de produzir, havendo uma conexão entre pensamento e ecologia; natureza e habitação, ação da significação desses espaços, onde cultura é reciprocidade, é sempre coletivo, e, sendo a ação do pensamento. Este é também um pensamento andino, conforme Duda infere.

Sobre o conceito de “reciprocidade”, Duda se reporta a Milton Santos, autor que aborda o conceito. Milton Santos

deslocou tal conceito para o pensamento pós-colonial. Portanto, segue o desconhecimento de Kusch na temática, apesar de haver, recentemente um resgate por parte de um grupo de apreciadores.

Todavia, a meu ver, para a compreensão de cultura na perspectiva kuchiana recorre-se a espiritualidade, podendo-se resumir cultura num processo de conexão entre humano, terra e divindade. E, Duda observa que é na ideia de signos que Clifor Geertz toma e aprofunda esse sentido de cultura, causando uma virada cultural. E, convenhamos (destaco) que Geertz teve a seu favor o choque de movimentos, de viradas, de efervescência, ele desenvolve sua a ideia de cultura como signo mediante a força do movimento Pós-moderno, com a virada linguística.

Sigo observando, porém, que Geertz estaciona-se nas noções de signos, fortalecendo esta concepção, mas não adentra a ideia da conexão, entre ser, terra e espiritualidade a qual se desemboca na visão de complementaridade na filosofia da libertação. Para Duda, Guattari quem aprofunda o conceito de movimento contínuo, no qual Kusch é anterior, além disso, cultura também é apresentada pelo último autor como atitude da interculturalidade e diferenciação, portanto, estamos diante de um autor do conflito. O termo terá sido apropriado e aprofundado por vários autores posteriores, como, Katherine Warshi, Nestor Canclini¹⁰⁹, Raul Bittencourt.

¹⁰⁹ Aqui contribuí com este autor como um dos que não cita Kusch nas questões da interculturalidade pelas leituras que tenho feito de seus estudos. Analisei a obra “Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade” (CANCLINI, 2007).

Razão poética de Kusch

Todo pensamento brota do solo. “todo pensamento surge da gravitação [...] Um pensamento sistemático, universal [...] e isto, simplesmente porque, o universal é formado nesse nível do que se constitui um modelo real”. (tradução nossa).

Na última parte da aula ocorreu a continuidade do pensamento de Kusch, e quantificamos mais de vinte concepções de cultura. Adentramos à obra “Geocultura do pensamento americano”, cuja discussão foi complementada com o autor Roberto Esposto, no artigo intitulado: “Uma razão poética geoculturalmente situado”, publicado na obra “Arte, estética, literatura e teatro em Kusch”, contudo, uma aula mais voltada para a dimensão estética.

A função mais poética do autor analisado é a dança, o teatro, a literatura etc. Assim, mostra-se um autor eclético em sua aplicação, sendo feitas leituras de algumas partes do citado artigo que conduzem para esta compreensão. Para pensar o lugar que tem hoje o autor comparando o seu tempo e a expressão do tipo de vida geoculturalmente situado.

A escrita na função da razão poética é uma leitura nova sobre Kusch e que vai na contramão do que poderia se chamar de Discurso tecnocrático, tecno-científico – que está para explicar o sentido da realidade, ou melhor, epistemologia científico-técnica ou lógica-positivista, cuja pedra angular é o capitalismo.

Roberto Esposto, argentino que vive na Austrália há 30 anos, trabalha com o pensamento de Kusch, tem formação na

área de literatura. Conforme este autor o ato de criar de Kusch é o que se deseja focar. A capacidade do escritor no âmbito imaginativo, da criação do estilo literário para dizer o que deseja, sem cair nos vícios de linguagem.

Esposito expressa que “será abordado um aspecto pouco considerado na obra de Kusch, que é a chamada “razão poética”, este é um pensamento que está intimamente ligado a criação cultural, da arte e da literatura, que aporta uma epistemologia ou conhecimento particular, do qual se pode apreciar uma profunda sabedoria em torno da existência humana e sua relação com a natureza e cosmos”. Ele vai discorrer seu texto considerando também a música, abordando letras de duas canções musicais.

Influenciado por Martin Heidegger, Kusch se apropria de autores clássicos para trazer o seu pensamento na via contrária: aborda estudos de Marx Weber, Durkheim, Marx, e descreve que o não racional leva em conta o emocional e o intuitivo. Entretanto, o pensamento de Kusch é pura intuição – não é racional. Para o mesmo o escritor escreve para encontrar uma estratégia para viver, para quem, viver é uma gravitação, e então, o autor está mais acerca da sabedoria do que do conhecimento. Conforme afirma, a razão poética é redentora naquilo que eu não sou.

Kusch contribui para pensar o contexto de convivência, o ser-sendo e estar-estando no mundo; a ideia de complementariedade para se combater o que nos separa, o que nos divide, as dicotomias, os binarismos, e, de forma contrária entendendo que tudo está conectado, para, contudo, pensar natureza e divindade como equivalentes, indissociáveis.

Resumindo as abordagens kuchiana, o autor é de pensamento multidisciplinar e transcendental, cujo autor navega por várias áreas do conhecimento, é clássico, porque o pensamento de seu tempo, datado de 1945 são temas da atualidade, e pensa a partir do racional. Em suma, Kusch pode ser pensado como clássico porque transcende a sua época.

Lélia e a perspectiva da amefricanidade: por um feminismo profundo e “amáfrico”

Lélia González

Filósofa, antropóloga, feminista e ativista negra, do movimento negro unificado – MNU, criado no fim dos anos 70, e do feminismo negro brasileiro, criado nos anos 80 pelas divergências, pelo sexismo e pelo machismo também constituído nos homens militantes negros (Cardoso, 2102), realizou várias ações sociais, culturais, políticas, raciais e de gênero, como a “política de tradução de teorias” para desenvolver um pensamento globalizado e transnacional (Ratts; Rios, 2010 apud Cardoso, 2012, p. 115).

De pensamento americano, a Amefricanidade é o termo cunhado por Lélia González (Cardoso, 2012) tem sentido amplo e refere-se aos territórios América Latina e África em termos políticos, históricos e culturais, logo, geopolítico-epistemológico-cultural, quando a autora o utiliza para confrontar os modelos e discursos hegemônicos estabelecidos pelo ocidentalismo retirando o valor de América Latina e África.

América parte da sua crítica á América-latina, se apropriando do termo américa-ladina como confronto. Portanto, a autora, filósofa, se inclina na filosofia da libertação e estudos africanos.

Pela linha de pensamento voltado para a descolonização, correlacionamos o pensamento da autora com a filosofia andina, em diálogo com a discussão da aula em questão e pelo seu “objetivo político e teórico de elaborar ‘epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós-colônias/pós-ocidentais’”(Claudia Cardoso, 2012), uma vez que discutimos uma formação tendo como foco o entendimento de cultura nos termos transcendentais a partir do geoculturalismo no pensamento de Rodolpho Kusch, e entendemos esse debate no pensamento da Lélia, descolonizadora, pós e decolonial.

A autora Lélia Gonzalez nos ajuda a pensar a questão do feminismo e da raça, em termos de América Latina e África. Apesar das denúncias de caráter racial e de gênero nos estudos da autora, a sua força também se dá no chamado “política de tradução de teorias” como parte de suas realizações, conforme observa-se as explicações dada por intelectuais que analisaram obras da autora. Vejamos o significado:

A tradução de teorias é uma metáfora para descrever como o deslocamento das ideias está profundamente imerso em questões mais amplas de globalização [...] pode-se entendê-la, também, como uma simbologia de transgressão das imposições/regras da colonialidade do poder [...] (ALVAREZ, 2009, apud CARDOSO, 2012, p. 115).

Metáfora, transgressão, não adesão as normas linguísticas, é nesse sentido que buscamos comparar, de certa forma, esta autora com Kusch. Para pensar uma epistemologia nossa, a partir desse lugar, ligando a questão da tradução das teorias, tendo essa força da produção de dentro indo para além. Ousadamente criticar autores cânones hegemônicos - aqui falo da perspectiva de gênero e dos feminismos, observando a Lélia indo de encontro com Kusch, no sentido de ousar, de criar conceitos, termos, problematizar, desconstruir, resignificar.

Como descolonizar o pensamento?

Ponderando sobre pensamentos subalternos: de negros, mulheres negras, território latino-americano, movimentos e autores des-autorizados como estes que aqui destacamos. Se considerarmos a crítica de Gayatri Spivak (2012) quando questiona: “pode o subalterno falar?”. A fala, o gesto, é corpo? Fala e discurso são dois extremos? (Derrida e Rolnik, 2010). Por subalterno entendemos os sujeitos excluídos e sem o direito de fala/voz, sem legitimação, descorporificado, invisibilizado para ser pessoa, sujeito de direito de ser.

Discutindo a filosofia andina como alteridade, a influência do feminismo e a subalternidade, o estudo de Josef Estermann (2008) relaciona a filosofia andina com as características (construídas) femininas, discutindo a importância um projeto feminista no combate ao androcentrismo na filosofia, além de abordá-la teologicamente nos tratos e na crítica do contexto da religião.

A filosofia andina do pensamento de Kusch que ver a cultura como ser, sentir, sentido, complementaridade, continuidade, desloca a América profunda estereotipada de “América” pela via do tal “descobrimento” para a perspectiva da riqueza, do valor (Estermann, 2008), mas ela também é pensada em conexão com a África em seu sentido, unindo América á África deslocada de fronteira, de desvalorização, e vestida de saberes, de criatividade e criação, de sentimento - a razão do sentimento e da unidade – AMAFRICA. Nesse sentido, América profunda e/ou amefricanos são sujeitos subalternos.

A fim de buscar caminhos-resposta-solução, sugerimos refletir sobre duas principais questões da perspectiva Pós-colonial:

1) análise da categoria do gênero¹¹⁰; e 2) a categoria poder.¹¹¹ Assim, refletindo sobre a hierarquização territorial – o Norte Global, para pensar sobre, quem pode falar?

Na imbricação de gênero e poder no trato com a crítica á ciência, o feminismo que chega as nossas mãos, isto é, o conhecimento, as produções, as teorias que chegam na América Latina não é o feminismo da perspectiva Africana, oriental, mas, a francesa, eurocêntrica. Considerando o critério de exclusão de publicização de produções, para Nascimento (2009, p. 8,9) apud Ana Claudia Sandoval; Luiz Carlos Santos (2014, p.5),

¹¹⁰ Ver María Lugones (2008). “Colonialid y género”.

¹¹¹ Ver Anibal Quijano (2005). “Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina”.

Muitas vezes, as filosofias “africanas”, “asiáticas”, “latino-americanas” aparecem como tópicos complementares, de importância menor, quando não exóticos [...] mostrando que essas filosofias precisam ainda ser desenvolvidas para alcançarem o status do pensamento euro-norte-americano.

Desta forma, como descolonizar o pensamento historicamente colonizado?

Pensado em como acessar epistemologias não ocidentais, Sandoval; Santos (2014, p. 16) expressam que o conhecimento, e as formas de acessá-lo, e a diversidade cultural no fazer filosófico colocam em evidência outros modos de ser e fazer filosofia. É um caminho para pensar.

Aqui é possível refletir na América profunda criativa, autônoma, rica, vasta, ampla - essa vida profunda, essa forma de ser. Para Kuschi a filosofia é um pesar quando a América profunda do americano tem a densidade das coisas. Trata-se do peso da existência. Com o conceito de AMEFRICANIDADE, de Lélia, o qual se dá nos termos de caráter racial e de gênero abordando racismo e sexismo, seriam estes fenômenos vinculado ao PESAR da América profunda, afetada pela colonialidade de poder?

Quadro comparativo - os conceitos presentes nos autores: Lélia e Kusch

Conceitos	Autor/a	Significado
Aculturação	Kusch	Perda da cultura própria e apropriação da cultura outra. transportar uma cultura (a ocidental) em detrimento de todas as outras
Diferenciação	Kusch	A ideia da diferença ligado a identidade
Complementariedade	Kusch	Tudo se complementa na cultura/ é interdependente.
Estética	Kusch	A filosofia da arte
Amefricanidade	Lélia	União. O que une América e África/ nem exatamente afro-americanos, nem afro-brasileiros – AMEFRICANO, uma cultura brasileira de matriz africana.
Pretuguês	Lélia	Africanização do português
Libertação	Ambos	Liberta-se com o corpo, da prisão da razão do não-ser
Interculturalidade	Ambos	Entre tudo / e entre os territórios desvalorizados
Desconstrução	Ambos	Desconstruir a lógica canônica/científica
Decolonialidade	Ambos	termo que surge nos anos 90.

Fonte: Quadro elaborado pelos autores/as

Considerações

Neste estudo analisamos algumas contribuições de Rodolfo Kusch, as quais possibilitaram auxílio para uma abordagem sobre a descolonização do pensamento concernente ao contexto da América, ampliando as compreensões para um diálogo com as epistemologias do Sul com o intuito de pensar a amefricanidade.

Observando alguns conceitos criados por Kusch em sua época (anos 1940) e, notando sua atualidade, percebe-se como a colonialidade do poder e do saber tiram ou não permitem a voz do sujeito latino americano, portanto, subalterno. Por outro lado, nota-se a atitude de resistência à colonialidade pela via literária-conceitual desses autores e que permuta formas de ser ao desembocar na descolonização do pensamento.

A colonialidade do poder e do saber tiram ou não permitem a voz do sujeito subalterno e no contexto da decolonialidade e descolonização, há um resgate das obras de Kusch, com um grupo de autores que buscam descolonizar o pensamento com a Epistemologia do Sul.

O pensamento de Kusch brota da terra, cuja aproximação da realidade se dá pelo uso da imaginação, e da arte para filosofar descendo-se duas grandes categorias: o mero estar e o ser alguém, visto nos termos humano transcendental, quando entende a cultura desta forma, e da arte em seu viver. Cusch é arte. A filosofia da arte.

Lélia Gonzalez o pensamento da união e deslocamento, desconstrução, a política de tradução de teorias, a partir de suas

influências no conhecimento que une América e África, e a partir da linguagem a autora desenvolve a categoria político-cultural de “AMEFRICANIDADE”.

O pensamento de Lélia brota da pele, do corpo, da experiência para agir, do racismo, do sexismo, da cor, da relação, do território, do afeto, do amor. Lélia é ação. A filosofia da ação.

Referências

BARBOSA, Paulo Corrêa. *Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história*. Brasília: Abrevídeo, 2015.

CARDOSO, Cláudia Pons. *Outras falas: Feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. 2012, Salvador. 383f. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo – PPGNEIM). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2005.

CASTRO, Fidel. *A grande tarefa da Revolução consiste em formar o homem novo*. SÃO PAULO: EXPRESSÃO POPULAR, 2015.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo SP: Boitempo Editorial, 2008.

ESTERMANN, Josef. *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT, 2008.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988b, jan./jun, p. 69-82.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: 10 Ed. Editora Vozes, 2010.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende (et al). Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil, 2003.

KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Rosario: Fund. Ross, 2012 [1978].

_____. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, n.09, p. 73-101, julio-diciembre, 2008.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 16/07/2015.

SANDOVAL, Ana Claudia Roza; SANTOS, Luís Carlos. *Estudos decoloniais e filosofia africana: por uma perspectiva outra no ensino da filosofia*. Revista Página de filosofia, v. 6, n. 2, p. 1-18, jul./dez. 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno falar? Belo Horizonte: UFMG, 2012.

Agradecimentos:

Á CAPES pela bolsa a doutoranda.
Ao grupo de pesquisa Rede Africanidades/UFBA.

A AUSÊNCIA IMPOSTA A BEATRIZ NASCIMENTO NA CONSTRUÇÃO E UTILIZAÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO

Leonor Franco de Araújo¹¹²
Eduardo David de Oliveira¹¹³

NASCIMENTO

*Há prisão na liberdade.
Chama-se solidão que os demais nos criam.
O corpo sólido no espaço,
quente ou frio ao redor.
Sou o meu próprio nó... !*

Beatriz Nascimento (17.02.1990)¹¹⁴

¹¹² Doutoranda do Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC). Professora do Departamento de História da UFES. Líder do Grupo de Pesquisa Educação para as Relações Etnico-raciais, Territorialidades e Novas Mídias. Membro do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades.

¹¹³ Professor Adjunto da FACED-UFBA; Professor Permanente do Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento – Salvador. Coordenador do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades.

¹¹⁴ NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Organizado por Alex Ratts e Bethânia Gomes. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros. 2015.

Esse artigo é uma história de amor ancestral com duas (múltiplas) mulheres anti-racistas e plenas de energia e justiça, Beatriz Nascimento e Raquel Gerber. É também resultado de um minicurso que partilhei com pessoas maravilhosas durante o V CBFL (Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação) e II EIFA (Encontro Internacional de Filosofia Africana), que aconteceram concomitantemente em 2017 no Quilombo Tenondé/Valença /Bahia. Também é “filho” do filme Ori de Raquel Gerber e da leitura de dois livros fundamentais para se desvelar Beatriz Nascimento, *Eu Sou Atlântica* de Alex Ratts e *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios* de Beatriz Nascimento com organização de Alex Ratts e Bethânia Gomes, devidamente citados nas referências.

Como militante do Movimento Negro desde 1990 já tinha ouvido falar de Beatriz Nascimento, mais não tinha dialogo com suas obras, escritos e pensamento. A militância muitas vezes, por seu caráter dinâmico e urgente, não nos proporciona ampliar e aprofundar o conhecimento sobre nós mesmos. Essa é uma observação que muito me preocupa na atualidade, visto que a formação política em nossas entidades não tem acompanhado a “correria” da vida atual. Muitos quadros qualificados também foram alocados nas gestões federal e estaduais, e nossa militância e suas entidades estão com sérias dificuldades econômicas e de articulação devido à política de direita instalada nesse país. Assim muitos de nossas e nossos que formularam a pauta negra brasileira continuam na invisibilidade.

Voltando a historia de amor, em 2007 assumi a Coordenação de Diversidade na Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade (SECAD) do Ministério da Educação em Brasília/DF. A citada coordenação gestava

políticas educacionais para negros e negras, educação das relações étnico-raciais, e comunidades tradicionais como quilombos, terreiros e ciganos. A temática quilombola já fazia parte de minha vida desde os anos 80 como estudante de História, como projeto de pesquisa desde 1992, como publicação a partir de 1995 e como livro em 1999.¹¹⁵

Ainda em 2017 recebi um telefonema de Raquel Geber solicitando um diálogo sobre o filme Ori. A intenção da mesma era propagar o filme, sem custos, para as escolas brasileiras para que profissionais da educação e educandos pudessem tomar conhecimento das temáticas nele tratadas. Beatriz Nascimento (com nome e sobrenome como nos ensinou Sueli Carneiro) faz a narração e participação principal do filme.

Seu trabalho mais conhecido e de maior circulação trata-se da autoria e narração dos textos do filme Ori (1989), dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber. Essa película documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como ideia central.[...].(RATTS, 2006, p.28)

Nossa relação amorosa estava estabelecida. Raquel Geber me desvelou Beatriz Nascimento, mas tenho certeza que foi Beatriz que a levou até mim.

¹¹⁵ OSÓRIO, Carla; ARAUJO, L. F.; BRAVIN, Adriana. Negros do Espírito Santo. 1. ed. São Paulo: Escrituras, 1999.

Forma meses de negociação com uma dura estrutura burocrática do MEC, mais nosso empenho e completa certeza de que o filme seria uma riquíssima ferramenta para a implementação da Lei 10639/2003 fez com que avançássemos. Em 2008, através da parceria com a Secretaria de Educação Básica (SEB) do MEC, conseguimos enviar o filme na cesta de todas as escolas brasileiras que tinha o projeto da TV Escola. Beatriz Nascimento e Raquel Geber estavam definitivamente em minha existência.

Vi e revi o filme Ori diversas vezes nesse tempo, pensava nas conexões entre a temática quilombola e as construções teóricas e de vida de Beatriz Nascimento, mas o ritmo insano do trabalho em Brasília não permitia minhas vontades de aprofundamento na pesquisa sobre os escritos de Beatriz Nascimento .

Beatriz Nascimento é uma das pesquisadoras negras que mais se dedicou ao tema (quilombos) e por mais tempo, abrindo vários aspectos (toponímia, memória, relação África - Brasil, territorialidade e espaço) e exercitando a confecção de diversos “produtos” de seu trabalho (entrevistas, artigos, poemas, filme). Por quase vinte anos, entre 1976 e 1994, ela esteve às voltas com essa temática (RATTS, 2006, p.53).

Quando fui para a SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/ PR) em 2011, sob a orientação encantada e amorosa de Luiza Bairros, assumi o Programa Brasil Quilombola. Minha conexão com as comunidades quilombolas se aprofundou e alargou ainda mais, minha militância se estendeu da cidade para as áreas rurais legitimamente ocupadas por essa população lutadora e resiliente.

Nos documentos e escritos produzidos pelos diversos órgãos governamentais, inclusive a Fundação Cultural Palmares, sobre o conceito de quilombo, que embasava a política pública, nem uma referencia a Beatriz Nascimento. Na bibliografia nacional consagrada sobre o tema nem uma citação.

No campo da pesquisa acerca de quilombos, seja na história ou na antropologia, disciplinas onde se concentram especialistas no tema, ocorre processo semelhante, porém de forma mais intrincada. Os(as) estudiosos(as) do quilombo que alcançaram “renome” não citam nenhum artigo de Beatriz Nascimento. Vale destacar que Lélia Gonzalez, pessoa importante para o tema em foco, estava atenta à principal pesquisa de sua contemporânea de estudos e mobilizações.(RATTS, 2006, p.31)¹¹⁶

A recusa da sociedade racista brasileira em reconhecer o papel fundante da mulher negra na conformação de nossa cidadania e cultura se estende cruelmente a vida acadêmica. Todas as situações que tentam impedir a entrada de negros e negras no ensino superior se multiplicam com a mulher negra. Ela além de ter que vencer o machismo, o racismo, as questões geracionais e de gênero, é questionada na sua competência e qualidade acadêmica. Ocupar esse lugar na academia é árduo e na maioria das vezes solitário, já que em muitos casos nem seus pares lhe fazem companhia.

¹¹⁶ Quando aborda o tema dos quilombos Lélia Gonzalez cita e comenta a pesquisa de Beatriz Nascimento nesse campo (A mulher negra na sociedade brasileira, 1982, p. 90.)

Podemos considerar que a invisibilidade da mulher negra no espaço acadêmico também se consolida porque o seu outro (homem branco, mulher branca ou homem negro) não a vê nesse ambiente e nem mesmo trilhando esse itinerário intelectual. Qual o tempo que as mulheres negras têm para ler? A que leituras que se dedicam? E perguntamos enfim: quantas possuem condições para adentrar na universidade? Destas, quantas se tornam pesquisadoras, professoras e intelectuais? Uma mulher negra que se torna pesquisadora e elabora um pensamento próprio nos parâmetros acadêmicos, inspirada da vida extramuros da universidade como o fazia Beatriz Nascimento, rompe com esse processo de invisibilidade no espaço acadêmico. Uma mulher negra pesquisadora jamais é imperceptível no campus, mas talvez o seja nesse campo enquanto autora. (RATTS, 2006, p.29)

Beatriz Nascimento foi uma estudiosa, pesquisadora e autora aplicada. Entre 1968 e 1971, cursou História na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e foi estagiária em Pesquisa no Arquivo Nacional, com orientação do historiador José Honório Rodrigues. Tornou-se professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Em 1978 iniciou seu curso de especialização (pós-graduação *latu sensu*) em História na Universidade Federal Fluminense, concluindo em 1981, com a pesquisa *Sistemas Alternativos Organizados pelos Negros: dos Quilombos às Favelas*. Com financiamento parcial da Fundação Ford e da Casa Leopold Senghor do Senegal, e por força de restrições desses financiamentos e da própria extensão do tema, Beatriz reduziu hipóteses e se concentrou na viagem a Angola (onde se situavam os quilombos africanos) e no trabalho de campo em áreas identificadas como “antigos quilombos”, especialmente em Minas Gerais. O objetivo principal do

trabalho era “estabelecer a possível continuidade dos quilombos com favelas em determinadas cidades brasileiras, a exemplo do Rio de Janeiro.” (NASCIMENTO, 1982, p. 259). Vejamos suas hipóteses iniciais, dado a importância inovadora e transformadora que impunha ao conceito vigente de quilombo.

- 1) O que ficou conhecido na historiografia como quilombos são movimentos sociais arcaicos de reação ao sistema escravista, cuja particularidade foi a de iniciar sistemas sociais variados, em bases comunitárias.
- 2) A variedade dos sistemas sociais englobados no conceito único de quilombo se deu em função das diferenças institucionais entre esses sistemas.
- 3) O maior ou menor êxito na organização dos sistemas sociais conhecidos como quilombos deu-se em função do fortalecimento do sistema social dominante e sua evolução através do tempo.
- 4) As áreas territoriais onde se localizaram “quilombos” no passado supõe (sic) uma continuidade física e espacial, preservando e/ou atraindo populações negras no século XX.
- 5) Certas instituições características de movimentos sociais arcaicos são encontradas nestes territórios acima citados, fazendo supor uma linha de continuidade entre os sistemas sociais organizados pelos negros quilombolas e os assentamentos sociais nas favelas urbanas, assim como nas áreas de economia rural decadente com incidência de população negra e segmentos populacionais de baixa poder aquisitivo pertencentes a outras etnias. (RATTS,2006, p.51).

O trabalho citado foi feito dentro do maior rigor metodológico e científico como exigido pelo seu orientador José Honório Rodrigues. Beatriz Nascimento estabeleceu hipóteses que reinauguravam o conceito; traçou metodologia investigativa que floresceu em diferentes formas acadêmicas de métodos e técnicas explorando documentação primária, bibliografia nacional e estrangeira, o que resultou num significativo acervo de fichamentos e escritos; realizou pesquisa de campo (etnopesquisa) aqui (Minas Gerais e Rio de Janeiro principalmente) e na África (Angola e Nigéria), fazendo entrevistas e observação participativa e produzindo também um acervo fotográfico.

A primeira etapa do trabalho foi dirigida ao levantamento das áreas que possuíam nomes de ex-quilombos na relação de municípios, povoados e localidades do IBGE, assim como das áreas de ex-quilombos conhecidas através de bibliografia e das fontes de documentação primária dos arquivos Nacional e Público de Minas Gerais. Nesta etapa, visitamos também três destas localidades, em Minas, num primeiro contato com seus habitantes. Escolhemos, então, um caso para estudo, embora não tenhamos perdido de vista a comparação entre os três ex-quilombos.

Na segunda etapa, dedicamos a pesquisa ao estudo de campo através dos procedimentos da metodologia da história oral, da etnografia e da observação participante. O quilombo de Carmo da Mata foi o nosso campo de estudo, e as condições dos negros que ali ainda vivem.

Resolvemos assim, em função do desenvolvimento da pesquisa. Este quilombo, dos três estudados, era o que possuía razoável quantidade de afro-brasileiros (pretos e

mestiços). Por outro lado, seu reconhecimento deu-se sem o auxílio de documentação primária ou secundária. (NASCIMENTO, 1982, p. 259-260).

Todo esse cuidado e dedicação acadêmica e científica tornava Beatriz Nascimento uma pesquisadora exemplar. Nem o renomado nome de seu orientador foi capaz de corroborar no reconhecimento dessa mulher, negra, retirante, cientista, militante e atuante comunitariamente nas causas que a afetavam, principalmente voltadas para os negros e mulheres negras.

Portadora de um discurso que reverberava para dentro da academia e dos movimentos negros e embora atingindo tal patamar de elaboração e visibilidade, Beatriz Nascimento, a exemplo de outros(as) que cumpriam o mesmo trânsito, como vimos, não foi considerada uma autora “acadêmica”. Conforme assinalado anteriormente, uma das questões que identificamos nessa pesquisa é o “esquecimento” do(a) autor(a) negro(a) na academia brasileira, notoriamente nas Ciências Sociais. (RATTS, 2006, p.30)

Sua argumentação acadêmica na justificativa do projeto inaugura uma nova formulação para pensar os territórios quilombolas como organizações vivas, contemporâneas e que possuíram e possuem diversidade e especificidades de acordo com suas trajetórias e condições historicamente forjadas. Beatriz Nascimento refutava a visão clássica da historiografia brasileira que tinha o quilombo de Palmares como única referência, combatia a pobreza e o reducionismo acadêmico dos estudos clássicos historiográficos sobre os espaços de resistência negros durante e após a abolição.

No Brasil, quilombo veio com essas características. Aqui também foi chamado de estabelecimento territorial. Mas, de um modo geral, só temos documentos falando do tempo da guerra que é descrita por documentos portugueses ou repressores brasileiros, não nos dando conta da verdadeira amplitude desse sistema que acompanhou todos os séculos escravistas em nosso país. Comparando a documentação da história de Angola e da conquista portuguesa na Bacia do Congo, com as fontes que temos, percebe-se essa tradição bantu no que foram os Quilombos brasileiros (notadamente Palmares). (...) O modelo de Palmares vai ser repetido no Quilombo Grande e no Tijuco – Minas Gerais – cujos chefes de mesmas características de liderança (sic) a Zumbi eram Ambrósio e Isidoro.(...) Mas a maior parte dos outros quilombos diferem, conforme a região econômica que controlam, tendo outro tipo de administração. Dependendo do seu tamanho e importância eles foram mais, ou menos, atacados pelas forças governamentais e por senhores de escravos. (1981).

No seu artigo “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra” (1985) Beatriz Nascimento explicita sua ideia de quilombo como significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão, a partir do final do século XIX, “Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações em São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista. Esta passagem de instituição em si para símbolo de resistência mais uma vez redefine o quilombo.” (p. 46)

A ideia mítica dos quilombos como espaços garantidores da liberdade e das raízes africanas torna esses territórios áreas de resistência e ocupação populacional preta no início do século

XX, assim como mote de estudos acadêmicos que buscam revelar a nacionalidade republicana.

Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional. Assim é que na trilha da Semana de 22, a edição da coleção Brasileira da Editora Nacional publica três títulos sobre o quilombo, de autores como Nina Rodrigues, Ernesto Enne, e Edison Carneiro. Não deixando de citar Artur Ramos e Guerreiro Ramos, além, da versão romanceada um pouco anterior de Felício dos Santos.

Este momento de definição da nacionalidade faz com que a produção intelectual se debruce sobre este fenômeno buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira. Mas não só nela, em outras manifestações artísticas o quilombo é lembrado como desejo de uma utopia. A maior ou menor familiaridade com as teorias da resistência popular marcam esta produção, que é inclusive demonstrada em letras de samba. Muitas vezes referidas em instituições escolares. É comum até 1964 a narrativa da história oficial ser encontrada nos livros escolares. De todo modo, até os anos 70, o quilombo adquire este papel ideológico fornecendo material para a ficção participativa como o caso da peça teatral Arena Contra Zumbi, buscando o reforço da nacionalidade brasileira através do filão da resistência popular às formas de opressão, confundido num bom sentido o território palmarino com a esperança de um Brasil mais justo onde houvesse liberdade, união e

igualdade.(NASCIMENTO,1985,p.47).

Na minha análise é que Beatriz Nascimento elabora o conceito de quilombo urbano quando reflete sobre a continuidade dos espaços de resistência negra nas favelas, escolas de samba, terreiros, entre outros. A autora resignifica o conceito clássico a partir das suas vivências nos espaços rurais e urbanos, e também de seus estudos acadêmicos, inclusive das análises comparativas entre Brasil e África. É impressionante que tenhamos bebido de sua fonte, tenhamos feitos longos seminários dialogando sobre o conceito de quilombo na contemporaneidade, produzido documentos governamentais para justificar a política quilombola e suas novas formas de (re) existir, e não fizemos jus a sua produção inovadora, estruturante, inaugurando uma nova estética e ética para o conceito de quilombo.

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco.

A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (NASCIMENTO,1989).

Referências

GERBER, Raquel. *O Mito da Civilização Atlântica: Glauber Rocha, cinema, política e estética do inconsciente*. Petrópolis, Vozes, 1982.

NASCIMENTO, Beatriz. *Kilombo e memória comunitária – um estudo de caso*. Estudos Afro-Asiáticos 6-7, pp. 259-265, 1982.

_____. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Afrodiáspora Nos. 6-7, pp. 41-49.1985.

_____. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Organizado por Alex Ratts e Bethânia Gomes. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros. 2015.

_____. *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. Relatório narrativo final (mimeo)*. 1981 in RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial. 2006.

_____. *Textos e narração de Ori*. Transcrição (mimeo). 1989. In RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica. - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial.

2006.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial. 2006.

ESTÉTICA DA LIBERTAÇÃO: deriva, travessia e outros itinerários

Luís Carlos Ferreira¹¹⁷
Eduardo Oliveira¹¹⁸

Introdução

Neste texto, “Estética da libertação: deriva, travessia e outros itinerários”, debateremos o diálogo da perspectiva das filosofias negro-africana com a abordagem estética da libertação. No percurso do discurso estaremos discutindo as categorias: *deriva*, *travessia* e *arquipélago*. Estes conceitos atravessam as produções filosóficas de autores como Jean-Godefroy Bidima (*travessia*), Édouard Glissant (*arquipélago*) e *deriva*. A provocação estabelecida no texto tem como objetivo problematizar a filosofia negro-africana e da libertação a partir de uma discussão desde a estética, tendo o engajamento político, pela escolha do campo de estudo, e fim ético, pois tem como fundamento, o enfrentamento do racismo, o qual corrói as bases

¹¹⁷Doutor em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia-UFBA. lcarlosfsantos@gmail.com. Membro da REDE-AFRICANIDADES.

¹¹⁸ Doutor em Educação, Mestre em Antropologia, Especialista em Cultura Africana e Graduado em Filosofia, é sócio-fundador do IFIL – Instituto de Filosofia Africana e sócio-fundador do IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência e Coordenador do Grupo de Pesquisa REDE-AFRICANIDADES.

epistemológicas do pensamento filosófico africano no Brasil. Temos como intenção trazer para o debate a perspectiva estética da libertação como leitmotiv da ampliação das liberdades. A grande marca que alia as filosofias negro-africana é o lugar em destaque da disputa do conceito de vida. Portanto, a luta por uma vida descolonizada é o percurso estético da libertação por excelência.

Na aventura de conhecer sobre a discussão da estética produzida e problematizada desde a filosofia negro africana chegamos no conceito de Travessia produzido pelo filósofo Jean-Godefroy Bidima trabalhado nos livros: *L'art négro-africain*, *La Philosophie Négro-Africaine* e no artigo *Da travessia: contar experiências, partilhar o sentido*. E um outro conceito que chegamos a qual partilhamos nessa oficina é do arquipélago a partir dos aportes filopóéticos do martinicano Édouard Glissant, para adentrarmos na deriva glissantiana dialogaremos com a *Filosofia da Relação*, *Poética da Relação* e *Pensamento do Tremor*.

O pensamento negro-africano tem em seu itinerário algumas construções conceituais de muita relevância, tais como Negritude, que perpassa várias áreas, inclusive a da filosofia, o conceito de entofilosofia presente na filosofia negro africana e mais recentemente os conceitos: como *travessia* e *arquipélago*.

Travessia

O filósofo Jean-Godefroy Bidima, no livro *La philosophie négro-africaine* defende uma abordagem filosófica em que combina o plural em sua unidade. O livro apresenta um esquema de cinco capítulos: História e Controvérsia, Relação

com as filosofias ocidentais, Campos, métodos e temáticas, Evolução crítica e perspectivas e histórias. Bidima apresenta o conceito da Travessia em diálogo com o capítulo três, “Campos, métodos e temáticas”, no tópico dois- “A estética: do completo ao vácuo”.

Bidima no tópico, A estética: do completo ao vácuo presente no livro *La philosophie négro-africaine*, levanta a questão que na avaliação da arte negra-africana tem instaurado a redução do entendimento de compreensão deste campo herdado da etnologia colonial e dos movimentos africano da Negritude.

Na perspectiva da etnologia, a arte africana, no século vinte, é apresentada como uma arte que manteve próximo da natureza, na inocência adâmica e protegidos pelos espíritos. Em resumo a arte funcionou como retrato da “alma africana”. E a arte em conformidade com a etnologia estaria muito próxima da religiosidade da arte da alma africana. Segundo Bidima “as relações esta arte com a oralidade, os mitos e costumes são sinais visíveis de religiosidade das culturas africanas”. (BIDIMA, 1995 p. 59)

A política empreendida pelos etnólogos foi destinada a estabelecer a possível conversão ao cristianismo. Os padres missionários e etnólogos foram os responsáveis pelos materiais ricos e importantes que presidiram a criação e a recepção das artes a qual está sendo chamada de arte dos etnólogos. Segundo Bidima, “o estudo das razões da criação e das modalidades da recepção destas artes foram concebidas a partir da perspectiva de etnólogos e missionários da descoberta e ‘funcionamento da alma negra’ ”. (BIDIMA, 1995, p. 59). A orientação dos etnólogos em ler a arte em ligação a alma influenciou as

variadas apresentações da arte africana em museus nos dias de hoje, pois quando se refere de tradição da arte africana é assumida a relação com passado e das religiões tradicionais.

Bidima traz a reflexão em torno da reivindicação de negritude que também ler a técnica da arte numa visão ocidentocêntrica. De acordo com Bidima “esta leitura da arte africana, que parte do etnólogo alemão Leo Frobenius através de L. S. Senghor” e segue “até os pintores africanos atuais como Ahyi (Togo)”, é uma possibilidade de resposta colonial para o questionamento do próprio colonialismo. O que tem em comum entre os etnólogos europeus e os africanos é que estes salientaram a sua diferença e originalidade da sua arte. Neste aspecto, como os exploradores europeus, os africanos permanecem na tradição e reflexão do sagrado nas artes, ao fazê-lo, sua leitura diviniza o passado para evitar este que pode abrir para possibilidades futuras.

O entendimento que governam a maioria das conferências, livros e seminários sobre arte africana concentra-se de modo ostensivo sobre o passado, ou seja, a compreensão das tradições africanas imutáveis e boas, a sacralidade incurável das artes africanas e exibição sem exame de um passado anti-colonial. Bidima compreende que essa leitura até certo ponto, levou à banalização da arte negra e assim tornou-se uma mercadoria que vende bem. Porque a arte africana está agora no lado do mercado, pois algumas fantasias cresceram entre artistas africanos que já não produzem uma arte africana expressando as aspirações do africano, mas uma arte definida pelos gostos de turistas ocidentais.

Bidima traça a discussão em torno da arte africana desde os etnólogos e do movimento da negritude, não com o intuito de apresentar a relevância da tradição africana para se vangloriar na frente de uma modernidade mal assumida, mas para estabelecer um modo de expressão e a existência de arte africana na categoria da *travessia*. A chave de leitura que o continente africano acaba sendo codificado é do dualismo: tradição *versus* modernidade, escrita *versus* oralidade e mito *versus* razão. A compreensão possível atualmente para dialogar com a filosofia negro africana é do "entre". Como os ocupantes do famoso "A Jangada da Medusa" do pintor Medusa Théodore Géricault, segundo Bidima "a África sobrevive na possibilidade do naufrágio e do resgate." (BIDIMA, 1995, p.61).

Entretanto, a perspectiva adotada por Bidima sobre arte africana é o oposto da tradição colonial, o qual só importa a visão do passado e uma outra perspectiva muito adotada pelo messianismo africano e pentecostais americano em África do futuro, todavia Bidima aposta no movimento da travessia. Mas o que "é arte africana no entendimento da travessia? E como a travessia pode ser arte?", questiona Bidima.

No movimento da travessia se pretende mover-se das tradições africanas (lê-se o passado) para a tradução destas tradições, o objetivo não é estudar arte africana das sociedades africanas (tradicionalistas e contemporâneos), mas chamar a atenção para o que foi reprimido na (re) apresentação destas artes. Ou seja, "o que é a arte de sociedades tradicionais africanas marginalizados?" Qual a expressão artística dos exilados, de maneira "perversa" e outros marginalizados? Bidima defende que uma leitura cruzada da arte africana sugere uma leitura da sociedade Africana atravessada.

Bidima questiona, por exemplo, a "arte das margens" esquecida do discurso tradicional, qual é o papel do corpo, da sexualidade e da loucura? Nas produções destas artes. Segue com Bidima “Quais são as influências externas que esta arte deve incorporar em sua travessia em direção a um futuro que não é uma corrida desenfreada? Qual é a relação entre a arte e a utopia Africana?” (BIDIMA, 1995, p.62).

Bidima se afasta da perspectiva dos etnólogos da arte por conta do perigo de ler este conteúdo com base em um passado reverenciado por um determinismo mecanicista. O que persiste no movimento da travessia é o entre, a incerteza do inacabamento como a leitura da arte africana. O objetivo de Bidima no livro “*LA Philosophie Négro-Africain*” não é especificar o que é arte Africana, mas de determinar uma abordagem estética que combina o discurso arte e do discurso da arte em África. O objetivo seria construir uma estética da dissonância, Bidima não pretende questionar sobre a racionalidade estética em África, mas enfatizar a luta entre dois paradigmas que suportam qualquer avaliação estética da arte Africana: o completo (harmonia, posição) e vácuo (disposição transitória). O primeiro, que seria o paradigma do completo (harmonia e da posição) foi usado para justificar o substancialismo e o etnocentrismo. O substancialismo tem como perspectiva uma interpretação da escultura, da pintura e da música africana, ou seja, a arte africana como espiritual, naturalista, seja emocional ou espontânea. É o "em si"(o espírito, a natureza ou a emoção) que é um invariante explicativo de todas as artes.

No etnocentrismo das artes africanas possuem as forças ativas e os que actuam (energia), este conceito é central para a

ontologia da etnofilosofia. Como já dito anteriormente, as artes na perspectiva da etnofilosofia, informam qualitativamente a visão de mundo da comunidade tradicional ou nacional, porque expressam diretamente o espírito das pessoas. Isto é o que reflete o dinamismo e energia das performances artísticas. Através deste ponto de vista, o conceito de força é entendido como produtor da obra de arte. Neste entendimento do paradigma completo (harmonia), a arte expressa a verdade de uma comunidade, sua moral, sua conformidade e unidade.

Todavia, o paradigma do vácuo ao contrário implica a desubstancialização das categorias estéticas. Esta estética do vácuo introduz a noção do desvio na relação entre a obra de arte e a comunidade. O vazio diz não a reconciliação, transgride e nega as posições movendo o obscurecimento do antigo e do sagrado. Neste movimento existe a incompletude da obra de arte, é uma perspectiva em aberto e refere-se a arte africana na noção de horizonte.

Na estética do vácuo, a obra de arte envolve uma dimensão factiva. A estética do vácuo está atravessada pelo desenvolvimento constante, de modo que a arte africana não tem outra função que transitória, isto é, a partir de um movimento opera um deslocamento. Esta estética decodifica o indeterminado e não o sedimentado, favorece limiares e, acima de todos os resíduos que a arte oficial africana (re) apresenta ainda. Portanto, nesta estética, o (não) sentido está sempre em trânsito e, submetido à corrosão do tempo, não se localiza em qualquer espaço.

Na estética negro africana como travessia Bidima problematiza que nas margens, os excluídos elaboram

desenvolvimento de estratégias e de transbordamento. O que foi esquecido na apresentação das artes Africanas, é a arte marginal destas sociedades. A maioria das publicações sobre arte Africana estão preocupados apenas a com arte Africana oficial. A impossibilidade de considerar as margens de arte africana vem do fato que foi longo tempo habituado a combinar a obra de arte, atividade artística e o estatuto do artista a partir de, e através e para lugares atribuíveis e um pensamento de "não-lugares".

Com a arte das margens, tem a perspectiva de afastar-se do Ser estático e seguir em encontro ao ainda-não, da imediatidade para possibilidade e da identificação ao horizonte. O horizonte é sempre à vista, mas fora de alcance, a arte das margens inaugura uma epistemologia, onde o heterogêneo é considerado. Bidima aponta que a sexualidade e loucura são duas regiões através do qual precisam ser exploradas no campo da arte. Bidima defende que o olhar deve ser educado para uma estética que fala da diferença e da controvérsia.

A arte da travessia, ou uma filosofia negro-africana como travessia, não concorda com o problema da origem, o qual tem apoiado o entendimento sobre a arte Africana, por exemplo. A problemática de origem deriva de uma metafísica de identidade. A origem supõe um ponto de partida, um começo absoluto para entendimento de tudo que existe.

Tratar das artes africanas em termos de origem, de africanidade, foi solidária a uma concepção de um tempo, necessário para os seus sujeitos mas que é preciso dialogar com a órbita do tempo de agora. Neste aspecto, a origem supõe um estado, enquanto que com a arte da travessia, seria um processo

que não tem origem. A origem supõe um ponto de partida, mas também é a chegada, a encruzilhada e a transição de algo.

Um outro aspecto defendido pelo movimento da travessia é a rejeição de uma abordagem essencialista / substancialista. Ele não sabe responder este questionamento, “Como o sujeito criador da arte africana produz agenciamentos dentro de sua comunidade? Como ele, em oposição com suas ideias, traçam as linhas de fugas?” Tanto a origem quanto o essencialismo buscam como ponto final a reconciliação, pois atuam no discurso de que existe um movimento tendo como destino final a reconciliação, em busca de uma causa em si. Todavia, a travessia da arte e a arte da travessia rejeitam o falso movimento transitório principal para um ponto final que seria reconciliação.

A arte da travessia quer uma falha sempre aberta, porque também se recusa ao isolacionismo identitário e neurótico, ele quer a dissolução em um universalismo coagulante. A dissolução do universalismo coagulante tem aberturas, conexão das fronteiras e passagem ilegal das fronteiras do embarque social. Esta é uma arte trágica que é fundamentalmente insatisfação, incompletude e de rasura.

A filosofia negro africana como travessia não persiste uma identidade africana, não se pretende voltar às origens. O essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas *o que ela se torna (aquilo através do que ela passa)*. O pensamento da travessia apresenta como possibilidade a incompletude da história africana.

Arquipélago e deriva

A arte da travessia e a travessia como arte instaura a possibilidade de desviar do discurso de origem e da substância/essência e acredita na utopia como modo de criação de mundos. O sentido ético-político o qual Bidima percorre o aproxima, na minha leitura, da imersão filopoética do martinicano Glissant.

Um dos conceitos que possibilita adentrar na “estética do caos” do pensamento glissantiano é o da relação. Ele tem dois livros que tem como título a relação: *Philosophie de la relation* e *Poética da Relação*. Na poética da relação, o errante busca conhecer a totalidade do mundo, mas sabe que não conseguirá, e desta ausência mora a beleza ameaçada do mundo. O errante não tem como sentido a ideia universal (generalizante) e transparente do mundo, neste caso ele escapa da perspectiva do viajante, do descobridor e do conquistador. A perspectiva da errância, assim como da travessia (com sua incompletude), mergulha nas opacidades do mundo. Glissant não nega a totalidade-relação, mas se distancia da pretensão de comandar e possuir o mundo.

A compreensão da opacidade é importante para o entendimento da estética em Glissant. Ele defende a tese que “reivindicamos para todos o direito à opacidade”. A opacidade tem como sentido colocar a ideia de transparência em crise. Há uma injustiça fundamental na projeção da transparência do pensamento ocidental no mundo. Por quê? Porque devemos avaliar as pessoas, pelo padrão de transparência das ideias, que foi proposto pelo Ocidente? Eu entendo, entendo isso, entendo aquilo – a racionalidade. Eu disse que as pessoas tem o direito

de ser opaca aos meus olhos. Isso não vai me impedir de gostar da pessoa, de trabalhar com ela, sair com ela, etc.

No tópico transparência e opacidade do livro *Poética da Relação*, Glissant faz uma discussão sobre o poder dos centros de dominação, que se dá por meio do universal generalizante que é sempre etnocêntrico. Aqui vale uma crítica a Glissant em diálogo com Pierre Clusters, o problema não é ser etnocêntrico, mas o etnocentrismo. Glissant defende a opacidade na contramão da transparência. Segundo o autor, o texto literário é produtor de opacidade, pois o escritor ao entrar nas suas escritas acumuladas, renuncia a um absoluto, a sua intenção poética, todo ele feito de evidência e de sublimidade. Segundo Glissant “a escrita é relativa em referência a esse absoluto, isto é, torna-o opaco no efeito. O texto vai da transferência sonhada à opacidade produzida nas palavras”. (GLISSANT, 2011, p.110).

“O compreender” é uma referência importante nas críticas de Glissant. Por exemplo, o racista é aquele que rejeita aquilo que não compreende, posso aceitar o que não compreendo. A opacidade é um direito que devemos ter. O racismo, a intolerância religiosa, o machismo, a homofobia, agem na barbárie de impor ao outro a sua própria transparência.

Sempre digo aos psicanalistas: se eu não aceitar a minha própria opacidade, estarei derrotado, mas posso aceitar a minha própria opacidade e dizer: não sei porque detesto essa pessoa ou gosto dessa pessoa. Porque gosto? Não há razão, nem qualidade. Simplesmente gosto. Alguém sabe porque detesta couve-flor. Eu detesto aquele vegetal verde...-Brócolis?-Sim, Brócolis. Todo mundo gosta de brócolis, eu detesto. Mas por acaso, sei por quê? Não sei,

aceito a minha opacidade nesse plano. Porque não aceitaria em outros planos. (DIAWRA, 2010)

A provocação de Glissant é exatamente o por que de não aceitar a *opacidade* do outro? A *opacidade* é a potência para a relação porque assim não tem o objetivo central de entender o outro. É uma das leis da Relação. Na Relação, os elementos não se confundem assim, não se perdem assim. Cada elemento pode não só manter sua autonomia, mas também sua essência, acomodando-se à essência e à diferença dos outros.

Glissant não quer parar no direito à diferença mas chegar no direito à opacidade. A *opacidade* seria uma singularidade não redutível. As opacidades podem coexistir, confluir, tecendo tramas cuja verdadeira compreensão incidiria na textura dessa teia e não na natureza das componentes. O referente da *opacidade* não é a humanidade mas a divergência exultante das humanidades. A compreensão de pensamento de si e pensamento do outro perde sentido. Todo o Outro é um cidadão, e esta ideia de bárbaro perde o significado. O processo em aberto é o sentido. Esta discussão vai na contra mão do Ocidente que a partir da transparência pretendeu reduzir-nos.

A *opacidade* é um ponto importante da Relação porque a Relação é compreendida como totalidade aberta, em movimento sobre si mesma. O pensamento da opacidade retira as verdades absolutas, ele protege das vias unívocas e das opções irreversíveis. As opacidades entra no campo da política quando ela instaura o direito. A *opacidade* também é ética. Neste ponto, na dimensão da política surge alguns questionamentos: “ Como traçar esses limites sem sucumbir ao ceticismo ou cair na paralisia? Como conciliar a radicalidade inerente a toda a

política com o questionamento necessário a toda a relação?” (GLISSANT, 2011, p.183). a resposta para estes questionamentos é conceber que é impossível reduzir seja o que for a uma verdade que não tivesse sido gerada a partir dele mesmo. Ou seja, na opacidade do seu lugar e do seu tempo. Para isto ele reforça a argumentação que a cidade do Griot é do Griot, a cidade de Platão é para Platão e a visão de Hegel é para Hegel. Mas isto não quer dizer que possa haver confluências , mas sem ser confundidas ou reduzidas umas às outras. A não barbárie é possível de não acontecer a partir do consentimento geral nas opacidades particulares.

O argumento importante em que Glissant toma de Segalen é o fato dele ter como entendimento que o reconhecimento do outro é um componente estético, esta é a primeira condição de uma verdadeira filopoética da relação. A possibilidade de sentir o choque de outro lugar é o que constitui o poeta, afirma Glissant. Outra característica filopoética da Relação é ser conjectural e não pressupor qualquer fixidez ideológica, é uma poética aberta de desejo multilíngue, ligada ao todo o possível. Ela tem como paisagem da tua palavra a paisagem do mundo, mas a sua fronteira estará sempre aberta.

A experiência negro-indígenas é de uma passagem da unidade para a multiplicidade. Esta reflexão Glissant aborda no filme-documentário: Glissant, um mundo em relação de Manthia Diawara, produzido em 2010, pela k'a Yelema Productions, retrata 50' de conversa com o poeta, ensaísta e filósofo. A disposição da câmera coloca o entrevistado diante de um espelho, a única imagem refletida é dele, verso e inverso. O diretor, Diawara, aparece em um momento do documentário, na parte em que filmam um grupo de martinicanos tratando um

porco. É a passagem do filme a qual Glissant volta as suas raízes, volto ao local onde se criou, encontra sua prima e revive o local enterrado pelas novas paisagens. Essa é uma das palavras que definem o filme, paisagem. A paisagem que abre o plano é o mar. O atlântico, responsável pela ligação e ruptura, pela deriva.

Glissant no filme afirma que “toda diáspora é a passagem da unidade para a multiplicidade. É isso que é importante em todos os movimentos do mundo. E volto tendo ganhado algo, e o que ganharam, a multiplicidade. Ao contrário da unidade que queria o escravagismo. Temos a multiplicidade da vontade antiescravagista e foi isso que ganhamos, e esse é o retorno real.” A estética da libertação: deriva, travessia e outros itinerários é essa vontade antiescravagista. É uma perspectiva que segue na crítica a violência da miséria traduzida pela identidade-raiz, que tem como base a vontade antiescravagista, a qual desenraizou o sagrado com o massacre dos índios, pela política da ecologia.

A identidade pode ser resumida como a identidade-raiz, fundada numa visão, num mito, da criação do mundo, é santificada pela violência oculta de uma filiação, é ratificada pela pretensão à legitimidade, que permite a uma comunidade proclamar o seu direito à posse da terra, que se torna assim território, é preservada, através da projeção noutros territórios que se torna legítimo conquistar- e pelo projeto de um saber. A identidade-raiz enraizou o pensamento de si e do território, e com isso mobilizou o pensamento do outro e a viagem. A outra possibilidade é a identidade-relação, ela não está ligada a uma criação do mundo, mas a vivência contraditória e consciente dos contatos entre culturas, pé dada na trama caótica da Relação e não na violência oculta da filiação, não trabalha com a

legitimidade, mas com a extensão, não concebe a terra como um território, de onde se projete para outros territórios, mas um lugar onde as pessoas se dão em vez de se compreenderem. A identidade-relação exulta no pensamento da errância e da totalidade. Segundo Glissant:

Enquanto absoluto enraizado, a terra da Martinica não pertence nem aos descendentes dos africanos deportados, nem aos békés, nem aos hindus, nem aos mulatos. Mas aquilo que era consequência da expansão europeia (o extermínio dos pré-colombianos, a importação de população novas) é precisamente aquilo que funda uma nova relação com a terra: não o absoluto sacralizado de uma posse ontológica, mas a cumplicidade relacional. (GLISSANT, 2011, p.142).

A perspectiva de pensar seu lugar, uma geocultura, é o problema de Glissant. A estética da terra liberta as ingenuidades folclóricas, ou seja, sempre valorizar os produtos importados e negar as construções do próprio lugar. A estética da terra é uma estética do choque e da intrusão, da rutura e da junção, do contínuo-variável, do descontínuo-invariante. A cumplicidade relacional própria da estética da terra tem o outro como um leitmotiv. O outro do pensamento trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética correspondente não é dada de antemão. Glissant então infere que “se admitirmos assim que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o Outro do pensamento é a estética criada por mim, por vocês, para nos associarmos a uma dinâmica em que participamos.” (GLISSANT, 2011, p. 149).

Neste aspecto a estética da libertação como aqui entendida é uma das saídas para a barbárie, pois a crítica a qual

Glissant apresenta, assim como o movimento da travessia, se revelam como uma excelente revelação do diverso.

Poética

E o diverso é assegurado pela força poética, em Glissant. Ela é a energia do mundo mantida viva em nós. A violência presente no real retira a possibilidade de saber dessa energia. O fato de ter que “compreender” essa violência e muitas vezes de a combater afasta-nos dessa vivacidade, petrifica o som e perturba o conhecimento do futuro. O totalitário instaura-se como relação a partir de um elemento não primordial (a violência, por exemplo). A relação totalitária é abordável mas a sua definição não pode ser imaginada. A Relação é diferente da totalidade porque a Relação age por si mesma, quando a totalidade, no seu conceito, é ameaçada de imobilidade. A Relação é totalidade aberta, a totalidade seria relação em repouso. A totalidade é virtual a Relação é movimento. Não se entre de imediato em Relação, como se entraria na religião. Não se concebe a priori, como se quis conceber o ser.

A poética é a possibilidade da escapar às generalizações. Segundo Glissant “o último momento do conhecimento é sempre uma poética” (GLISSANT, 2011, p. 135). A poética é o duplo alcance, de uma teoria que tenta concluir, de uma presença que não conclui.

A poética pensa com o tremor do mundo. Glissant afirma que o pensamento do tremor surge de toda parte, desde músicas e formas sugeridas pelos povos. As músicas são suaves

e lentas, pesadas e profundas, afirma Glissant sobre o pensamento tremor, “Beleza, grito aberto” (GLISSANT, E. 2014, p.22). O pensamento de tremor nos preserva dos pensamentos de sistema e dos sistemas de pensamento. O pensamento do tremor estende-se infinitamente como um pássaro inumerável, das asas semeadas do sal negro da terra. O pensamento do tremor nos reúne da absoluta diversidade, num turbilhão de encontros. É uma utopia que não se fixa e que abre o amanhã, assim como o sol e um fruto compartilhado.

Para enfrentar os problemas simples de sobrevivência ou da relação entre si é preciso a insurreição do imaginário. E o imaginário que Glissant defende é da mudança, pois “posso mudar, permutando com o Outro, sem me perder nem me desnaturar” (Glissant, 2014, p.33). Neste ponto o pensamento do tremor dialoga com a errância do mundo e com seu caráter inexpressável. O pensamento do tremor não é medo, fraqueza nem irresolução. Afirma Glissant, “Age no teu Lugar, pensa com o Mundo” (p.33) e palpitar com a própria palpação do mundo. De acordo com Glissant é necessário defender as identidades feridas dos povos, entretanto essa defesa não poderia levar a um fechamento. “Quando os países oprimidos e que lutam têm a generosidade de abrir-se ao Outro, a esperança de todos se mantém”. (GLISSANT, 2014, p. 34). A abertura do mundo se dá a partir de um sinal de vida, onde mantém a diversidade, protege e prolonga os atalhos. A relação é possível por causa dos arquipélagos, onde compartilha a fala entre todas as línguas do mundo. “Não tememos a Utopia, ela é o nosso único Ato: nossa única Arte”. (GLISSANT, 2014, p. 35). A utopia de Glissant é evidenciado quando ele acredita que as potências ocupam a Terra, ele, deste modo, acredita no futuro dos pequenos países.

O arquipélago são as partes para o todo-o-mundo. O todo mundo é o inextricável do uno, é este emaranhado de partes que configuram o uno. E o mundo, qualquer parte dele, clama a beleza. Mas nós não escapamos mais à violência. A primeira e mais constante das violências, de acordo com Glissant, que resume e contém todas as outras, exige que “o compreender o mundo”.

Imaginário

O *imaginário* é uma das categorias de muita importância para a estética da libertação. Ele acredita que o que precisa mudar hoje não é a razão, a racionalidade, nem a religião; é o imaginário. O imaginário trabalha em espiral, ele não trabalha com binaridades.

O *imaginário* reativado pelo Outro do pensamento é uma das alternativas apresentada por Glissant, por exemplo, para combater a violência. O pensamento mais tranquilo é violência, quando imagina processos arrojados da Relação, mas evita a armadilha sempre confortável da generalização. Essa violência antiviolência, de acordo com Glissant, é abertura e criação. Nesse ponto acrescenta um pleno-sentido à violência operativa dos marginais, dos rebeldes, dos desviantes, todos eles especialistas do desvio. O desvio é das normas pré-estabelecida.

Claro que não se pode mudar o imaginário por decreto. Não posso dizer: “Vou mudar o seu imaginário”. O *imaginário* pertence a cada um, é algo precioso que não pode ser tocado. Mas temos um imaginário coletivo. O que é isso? É o

imaginário do mundo, como vemos e sentimos o mundo. Aqueles que tremem com a trepidação do mundo, aqueles que se arrepiam com as palpitações do mundo, isso é o imaginário. Segundo Glissant “Quando menos um povo tem imaginário, mais ele é agressivo em relação aos outros povos”, neste aspecto que o imaginário que é o nó da questão, e não a razão, como define o Ocidente, nem a religião também como define o ocidente.

A mudança de *imaginário* a disputa por ele é um dos caminhos de libertação. Entretanto, não podemos mudar o imaginário das pessoas. O *imaginário* pertence a cada um, não podemos mudá-lo, mas os *imaginários* mudam. Se caso isso não aconteça estaremos em um processo perpétuo de violência, estaremos expostos a várias violências.

O poema, a poética, é um dos deslocamentos necessários para pensar sobre o imaginário. É preciso descobrir e meditar a maravilhosa, infinita e rara multiplicidade dos imaginários dos povos. Pergunta Glissant “Estamos próximos de um Imaginário ampliado do Todo-o-mundo?” (GLISSANT,2014, p.126). O imaginário dos povos esquecidos é isso que nos falta.

Conclusão

A estética da libertação: deriva, travessia e outros itinerários a busca poética que “cada um estar ali e noutra lugar, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre no mar, em acordo e em errância” (GLISSANT, 2011, pag. 41).

Nesta perspectiva problematiza as oposições: vida e morte, ignorância e saber, música e silêncio, sofrimentos e

alegrias. O inesperado e o tremor apresentam-se como leitmotiv da filosofia como deriva, é um modo de filosofar no intuito de criar outros mundos possíveis.

O mundo treme, criouliza-se, quer dizer, multiplica-se, mistura suas florestas e seus mares e seus desertos, todos ameaçados, mudando e permutando seus costumes e suas culturas. O tremor é a própria qualidade daquilo que se opõe ao brutal unívoco, rígido pensamento do eu menos o outro. A estética da libertação como deriva treme com a lógica do lugar próprio, pois, ao se territorializar, permite-se explodir em diversos horizontes.

Esta perspectiva pensa com o mundo, desde os aportes culturais do seu território, mas age no teu lugar (GLISSANT, 2014). O modo de pensar, relacionado com os seus problemas e seus territórios, evidencia uma estética do lugar próprio, uma estética da terra, que valoriza seus imaginários e as construções do próprio lugar, mas relacionada com o todo-mundo

Não esquecemos que “Toda a poética é um paliativo de eternidade”.

Referência

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Portugal: Porto Editora, 2011.

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Philosophie de la Relation: poésie en étendue*. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

_____. *Une nouvelle région du monde. Esthétique I*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *La Philosophie Négro-Africaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *L'Art Négro- Africain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. *Law and the public sphere in africana*. La Palabre and other writings. EUA: Indiana University Press, 2014.

_____. *Da travessia: contar experiências, partilhar o sentido*. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/jean-godefroy_bidima__da_travessia._contar_experi%C3%A0ncias_partilhar_o_sentido.pdf Acesso em: 16 out. 2018.

ARTE AFRO-BRASILEIRA: UM TRAÇO DECOLONIAL?

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos¹¹⁹

Introdução

A presença de negros e negras artistas foi constante na história das artes plásticas do Brasil. Bem antes de se instalar um sistema oficial de ensino da arte no país, já era possível notar as manifestações plásticas negras em empreendimentos coloniais. A decoração, imaginária e arquitetura religiosa cristã, entre outros elementos, contaram com a mão de obra de artífices negros. (SILVA; CALAÇA, 2006). Entretanto, o interesse em sistematizar esse tipo de informações, registrando a importância e a qualidade da contribuição negro-mestiça nas visualidades é recente no cenário acadêmico nacional.

A história da arte brasileira não aborda o arcabouço estético de origem negra. Os antigos trabalhos sobre a arte plásticas não registravam o pertencimento étnico dos autores. Segundo Salum (2004, p. 337), “Ou os artistas negros não eram historiados, ou a arte de origem negra ou africana era desconsiderada na história da arte”.

¹¹⁹ Doutora em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA), professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF Baiano). E- mail: nelma13@gmail

Marianno Carneiro da Cunha (1983), assinala que embora a contribuição negra tenha sido negada nas artes visuais oficiais, resultado de uma noção preconceituosa da história da arte, ela foi fundamental para o desenvolvimento da expressão artística nacional. É relevante lembrar que, mesmo entre os estudiosos do negro, a temática das artes visuais recebeu pouca atenção e interesse (ARAÚJO, 2010; SALUM, 2004). O negro era estudado em recortes como a escravatura, literatura, idioma, música, religiosidade ou costumes.

Autores como Salum (2004) e Araújo (2010) informam que após o centenário da Abolição da Escravatura, em 1988, a arte afro-brasileira passou a ser um tema mais atraente para os pesquisadores. E recentemente, com a promulgação da lei 10.639 de 2003, que obriga o ensino da história da África e das Culturas Afro-brasileira e Africana em todas as escolas do país, a demanda por esses estudos já se reflete em grupos institucionais de pesquisa, programas de pós-graduação e em publicações sobre os temas. A referida lei observa o papel especial de áreas como Literatura, História e Artes na produção das identidades e sensibilidades. No entanto, as artes negras ainda se constituem em um campo carente de olhares e análises.

Ao analisarmos os discursos acadêmicos acerca da produção visual de origem negra no Brasil, percebemos tensões, pois essa é uma área de caráter multidisciplinar, que dialoga diretamente com a identidade, as suas representações e a experiência negra no país. Inicialmente, essa arte foi abordada nos campos do Direito e da Medicina, sob o viés do racismo científico em finais do século XIX, como exemplo de incapacidade intelectual, de demência ou de propensão ao crime. O tema migrou para as Ciências Sociais (Antropologia) quando

esse campo de conhecimento se instituiu no país, para então ser considerada nas Artes Visuais ao longo do século seguinte, mas ocupando um espaço de menor prestígio, o das artes chamadas de primitivas, naif ou populares. Isto é, o lugar destinado à produção não-ocidental, daqueles que não seguiam as normas acadêmicas e eurorreferenciadas.

Distante dos espaços institucionalizados do sistema da arte, a arte afro-brasileira se manteve plena nos espaços religiosos de matriz africana. Nesses territórios, suas funções e processos criativos obedeceram à preceitos de tradição africana, que orientaram técnicas e tecnologias do fazer artístico no sentido de ressignificar a herança ancestral da África no grupo religioso (MUNANGA, 2000).

Porém, a arte afro-brasileira não se constituiu em uma escola estilística. Como afirma Salum (2004), para que conheçamos a referida modalidade criativa, é preciso lançar mão do estudo de trajetórias de artistas negros. Para a intelectual, a tradicional e rigorosa análise formal de obras de artes plásticas não consegue dar conta da complexidade em que está inserida a expressão afro-brasileira. Trata-se da vertente material de uma cultura oriunda de conflitos e negociações entre experiências sensíveis nativas, europeias e predominantemente africanas.

A arte afro-brasileira é compreendida como o conjunto de manifestações plásticas dos negros e descendentes de escravos, ou daqueles que experimentam o universo cultural afro-brasileiro no Brasil (SALUM, 2004). A autoria desse tipo de arte não está ligada, exatamente, à cor da pele de quem produz, mas sim ao seu discurso identitário e à vivência cultural. Mas, o sistema da arte criou expectativas acerca da produção

visual de criadores reconhecidos como negros, aceitando-o apenas enquanto criadores de uma arte inspirada na experiência colonial negra, e não como artista, capaz de dialogar sensivelmente sobre quaisquer temáticas além de sua origem étnica-racial.

A arte sacra de origem negra

A criação visual afro-brasileira desenvolveu-se principalmente no espaço da religiosidade de matriz africana, que era o território da resignificação da experiência escrava e da ressocialização do contingente de escravizados (SODRÉ, 1983). Adereços, imaginária e outros objetos litúrgicos compuseram o arcabouço material de uma arte centrada no traço herdado da plasticidade africana, mas elaborada a partir dos cruzamentos com outras visualidades.

A vinda da missão Artística Francesa, em 1816, com o objetivo de implantar a academia de belas artes no Brasil conseguiu interromper um fluxo de criação mestiça que predominava na Colônia. Não havia escolas para a formação de artistas até aquele momento. A produção visual era baseada em observação de modelos importados de outros países, especialmente os da Europa, além dos referenciais plásticos africanos e indígenas. Após a criação da Academia Imperial de Belas Artes em 1826, réplica do modelo acadêmico vigente a partir de Paris, toda a produção plástica brasileira passou a ser orientada por cânones europeus, ainda que alguns traços de outras culturas pudessem se manifestar nos artefatos. (SILVA; CALAÇA, 2006).

No paradigma acadêmico de formação artística, os conhecimentos sensíveis eram apresentados segundo uma hierarquia estética. A lógica de dominação colonial impunha também o uso das imagens como instrumento de poder. A representação daquele mundo indicava a superioridade de certos grupos humanos em relação aos outros. As subjetividades permitidas seguiam o referencial euronreferenciado, isto é, masculino, heterossexual, cristão e branco. O poder criativo emanado de outros grupos humanos era destinado a uma esfera inferior, que ao longo da história oficial da arte foi sendo designado por diferentes expressões e rótulos. (GOMEZ, 2011; GROSGOUEL, 2007).

O estatuto social de artista no Brasil foi alterado com a Academia de Belas Artes, pois somente aqueles que frequentavam seus cursos eram reconhecidos como aptos à criação e ao trabalho com artes visuais. Os raros artistas negros que alçaram reconhecimento social como profissionais da arte, o fizeram através do ingresso na academia, sobretudo a partir do fim do século XIX. Porém, esses eram obrigados a “desafricanizar” sua arte, integrando-se ao estilo europeu em voga. Eles não sobreviveram ao racismo da sociedade, que os excluía ou dificultava a sobrevivência através do trabalho artístico. Então, a dimensão sacra da arte visual afro-brasileira e, portanto, portadora das características ou feições mais africanas, encontrou nos terreiros o território propício para sua continuidade.

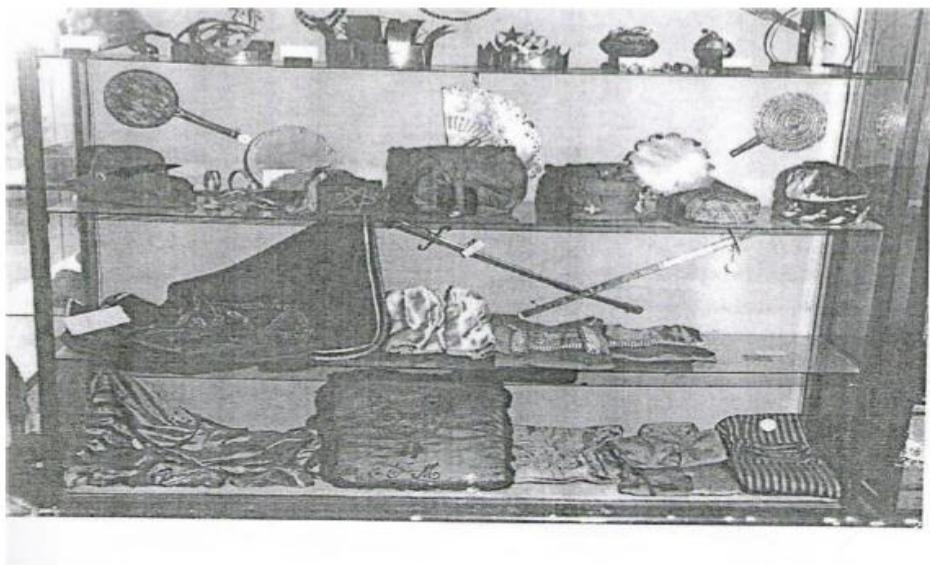
A circulação da arte de origem negra

No final do século XIX e início do XX, as manifestações culturais negras sofreram intensa perseguição. Foi nesse período que a presença negra na sociedade brasileira se tornou um problema diante do ideal de civilização branca, à moda europeia. Naquele contexto, expressões como o candomblé ou a capoeira representavam o atraso do meio colonial e da economia de base agrária; eram ameaças àquele novo modelo de sociedade. O embranquecimento do país tornou-se um projeto político, orientando instituições e comportamentos, subsidiados pelas teorias raciológicas pseudo-científicas e pela economia. Por exemplo, professar uma religião de matriz africana era crime sujeito às penalidades da época. Então, diante da perseguição sofrida, muitos eram presos e trancafiados em delegacias, colônias penais ou hospitais psiquiátricos. As provas materiais “dos crimes”, recolhidas pela polícia, se constituíam de artefatos encontrados nos lugares das cerimônias, como alimentos, adereços, roupas, instrumentos musicais, entre outros.

Com essas diligências e apreensões, a polícia conseguiu construir um acervo importante de peças de arte sacra de origem negra, recolhidas como evidências de delinquência, demência ou desordem social, de acordo com o pensamento racista científico da época. Os objetos eram nomeados como exemplares de “magia negra”. Tal material se tornou a base de importantes estudos, referências do trabalho de precursores dos estudos sobre negros no Brasil, como os de Nina Rodrigues ou Arthur Ramos, médicos.

O curioso é que naquele contexto se desenvolvia um discurso de origem nacional, com direito à uma política de preservação e tombamento do patrimônio histórico e artístico nacional, bem como a instituição de espaços de divulgação da memória brasileira. Então, algumas peças dos acervos da polícia passaram a ser entendidas como artefatos de valor etnográfico e integraram coleções relevantes em museus. Como prova da preocupação com a presença negra no ideário nacional, figuram entre os primeiros bens móveis tombados no Brasil, em 1938, objetos da Coleção de Magia Negra da Polícia Civil do Rio de Janeiro:

Figura 1 – objetos da Coleção de Magia Negra



Fonte: Crisol Humanidades, estudos culturais e urbanos (2009)

Na fotografia (Figura 1), é possível identificar artefatos religiosos utilizados no culto às divindades africanas e afro-brasileiras. As peças estão registradas no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com inscrição de número 001, em dia 05 de maio de 1938, no Processo 0035-T-38 (CORRÊA, 2005).

Nos anos 1950, os estudos do médico psiquiatra Arthur Ramos, realizados a partir de coleções da polícia de Alagoas, ampliaram a concepção da arte afro-brasileira para além do território religioso. Ele concebia a autoria de uma arte de origem negra também em pessoas que não professaram religiões de matriz africana, contribuindo para que fosse denominada também de arte popular, primitiva ou naif.

À luz do modernismo, que tinha a influência da arte africana e de outros povos que sofreram colonização, a circulação de bens culturais no Brasil tomava corpo. Logo foi se criando um mercado consumidor para arte de autoria erudita ou popular, o que sintonizava com as tendências internacionais modernas. Surgia o artista primitivo no cenário brasileiro. Aquele que criava, mas não sabia valorar seu trabalho, tampouco tinha conhecimento sobre o poder artístico de suas obras. Para ser reconhecido meio profissional da arte, o artista primitivo ou popular deveria ser negro, autodidata e analfabeto, conforme nos elucidam os estudos de Clarival do Prado Valladares (1988).

Entretanto, para que os produtos visuais dos afro-brasileiros circulassem, era necessário o intermédio de um conhecedor, um especialista capaz de circular nas altas rodas

sociais e produzir discursos intelectuais sobre a arte.(VALLADARES, 1988).

Como os afro-brasileiros enfrentavam problemas sociais graves, tais como a falta de acesso à educação básica, a comercialização de suas obras ficava à mercê de colecionadores e atravessadores reconhecidos socialmente (intelectuais, acadêmicos, galeristas, artistas plásticos brancos...). Com raríssimas exceções, o trabalho do artista circulava, mas o autor continuava impedido pelas estratégias racistas sociais de usufruir ou interagir com quem consumia sua arte. (D'ÁVILA, 2009)

Até hoje, o maior espaço de circulação da criação dos afro-brasileiros continuam sendo os meios da expressão da cultura afro-brasileira, a exemplo das manifestações religiosas. Ao invés de se repensar estratégias de inclusão de artistas negros, o sistema da arte preferiu cristalizar a ideia de que os negros produziam arte somente no âmbito religioso, para justificar a ausência negra nos circuitos formais da Arte.

Arte negra na contemporaneidade

Na arte também podemos perceber as tensões oriundas de valores civilizatórios em conflitos com os efeitos da experiência colonial, os processos de dependência ou libertação de povos. (GOMEZ, 2011). O padrão de poder baseado na raça, imposto pela colonização, e que orientou a organização de sociedades (QUIJANO, 2007), enfrenta atualmente questões como a emergência de identidades negadas ou negociadas

historicamente. Principalmente a partir dos anos 1960, o mundo passou a conviver com reivindicações sociais focadas em discursos de temas identitários, tais como gênero, raça, etc. Essas manifestações abalaram todos os âmbitos das estruturas sociais, inclusive a arte, que passou a refletir toda essa diversidade de expectativas. (ARCHER, 2008)

As identidades locais exigem cada vez mais espaço no sistema da arte. Novas plataformas expositivas vem sendo organizadas em partes diferentes do mundo, mobilizando iniciativas dialógicas entre diferentes expressões artísticas. As ex-metrópoles coloniais ainda controlam a rede de instituições que definem o que é ou não a arte – o sistema da arte, bem como seu valor comercial, porém estão subordinadas a uma política que exige a presença de outros sujeitos e sensibilidades em projetos expositivos. (ANJOS, 2005)

A relação entre centro e periferia na arte é influenciada por discursos de pertencimento identitários e por uma luta em favor da descentralização do sistema oficial da arte (ANJOS, 2005; RUPP, 2007). Isso vem projetando novos artistas, sobretudo aqueles de origem negra e mestiça.

No caso brasileiro, é interessante observar que os artistas negros que primeiro despontaram internacionalmente na arte contemporânea foram Rubem Valentim (1922-1991) e Mestre Didi (1917-2013). Ambos exploravam a temática do candomblé em suas obras, obrigando o sistema a rever nomenclaturas e informações sobre a cultura negra. Rubem Valentim era baiano, formado em Odontologia e em Jornalismo. Pintor autodidata, participou do movimento de renovação das artes plásticas de seu estado e realizou suas primeiras exposições em 1953. Foi

professor de História da Arte no Rio de Janeiro e em Brasília, participou de grandes mostras internacionais que o projetaram no exterior. Foi um dos primeiros artistas afro-brasileiros a ter sucesso exponencial. Ao falecer, recebeu como homenagem uma sala especial no Museu de Arte Moderna da Bahia: Deoscóredes Maximiliano dos Santos, ou Mestre Didi, era sacerdote candomblecista em Salvador. Consagrou-se no meio artístico nos anos 1980, ao ser incorporado como expositor na emblemática exposição *Les magiciens de la Terre*, em Paris (1989). Em 1996, foi homenageado com uma sala especial na 23ª Bienal Internacional de São Paulo.

Figura 2 – Sala dedicada a Rubem Valentim - 23ª Bienal Internacional de São Paulo.



Deoscóredes Maximiliano dos Santos, ou Mestre Didi, era sacerdote candomblecista em Salvador. Consagrou-se no meio artístico nos anos 1980, ao ser incorporado como expositor na emblemática exposição Les magiciens de la Terre, em Paris (1989). Em 1996, foi homenageado com uma sala especial na 23ª Bienal Internacional de São Paulo.

Figura 3

Mestre Didi na 23ª Bienal Internacional de São Paulo, em 1996



Fonte: Museu de Arte Moderna da Bahia (2016)

Disponível em: <<http://bahiamam.org>>

Mestre Didi expôs seus trabalhos em países como a França, no Centre Pompidou, em Paris, e nos Estados Unidos,

no Museu Guggenheim, de Nova Iorque. Ambas são poderosas instituições do sistema da arte contemporânea.

O traço decolonial

Ao questionarmos a existência de um traço decolonial na arte afro-brasileira, consideramos que essa pergunta nos leva a diversos caminhos, mas ao mesmo tempo se elabora dentro de um campo epistêmico próprio, resultante da disputa de poder da matriz colonial e dos lugares de enunciação do ser e do saber, que reivindicam novas posições. As subjetividades erigidas nessa dinâmica reelaboram rotas epistemológicas reafirmando lugares de fala nunca antes privilegiados.

A arte afro-brasileira não era concebida como campo de saber artístico. Entretanto, a mobilização por transformações fundamentadas nas temáticas identitárias, vem instalando novas relações na produção visual profissional. O discurso de identidade étnica do artista é valorizado e tornou-se o objeto fundamental na apreciação de sua obra ou processo criativo. A exigência de novos sujeitos na circulação das artes visuais, obriga a implementação e uso de novos vocábulos, novos conceitos, remodelando relações de poder anteriormente estabelecidas. (MOSQUERA, 2014).

O sistema tenta rotular novas produções, uniformizar narrativas visuais, mas seu léxico ocidental e limitado ainda não dá conta da diversidade de experiências e sujeitos resultantes dos processos coloniais. É nesse entre-lugar que percebemos o “decolonial” na arte afro-brasileira: o esforço do sistema da arte

para lhe definir como estilo específico não dá conta de explicar sua complexidade; pois a arte afro-brasileira nos apresenta questões e problemas que vão muito além de um estilo oficial de arte, oferecendo interrogações e formas novas de conceber o ser e o criar em contextos de diversidade.

Considerações finais

Na contemporaneidade, é possível localizar trabalhos artísticos afro-brasileiros construídos com diferentes referenciais plásticos, territoriais, discursivos etc tendo como ponto de interseção o imaginário religioso de origem africana (CONDURU, 2007). A arte contemporânea permite a variedade de formas expressivas, e em todas elas podemos visualizar algumas produções de origem negra.

Nas últimas duas décadas, a população negra alcançou índices melhores de acesso à educação, e à outras políticas públicas, como a cultura. Isso influenciou no ingresso de

artistas afro-brasileiros no meio profissional, mas não resolveu a lacuna e a dívida histórica que o racismo implantou na vida social brasileira.

Agindo individualmente ou em grupos, artistas afro-brasileiros hoje reivindicam e demarcam seu espaço no sistema oficial da arte, ainda que utilizando referenciais estéticos em voga no mundo profissional. Eles, independentemente da ferramenta expressiva escolhida (pintura, instalação, vídeo, performance, etc), reconhecem e insistem na afirmação de seus

traços identitários como estratégia política. Nesse contexto, o imaginário religioso afro-brasileiro aparece com frequência no trabalho desses artistas. (CONDURU, 2007).

Por isso, mesmo quando se trata de uma temática outra, a arte feita pelo negro do Brasil, esteja ela no terreiro ou na galeria, enquanto arte afro-brasileira, continua sendo um contraponto decolonial ao discurso visual eurorreferenciado.

Referências

ARAÚJO, E. (Org.). *A mão afro-brasileira: Significado da contribuição artística e histórica*. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Museu Afro Brasil: 2010, v.1 e v.2.

ARCHER, M. *Arte contemporânea: Uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CONDURU, R. *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CORRÊA, A. *A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. Mneme: Revista de Humanidades, Caicó, V. 7. n. 18, out./nov. de 2005, p. 404-438. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Acesso em: 3 mar. 2016.

CRISOL HUMANIDADES, ESTUDOS CULTURAIS E URBANOS (Blog). *Museu de Magia Negra*. Rio de Janeiro, 27

jan. 2009. Disponível em:
<<http://gpeculturais.blogspot.com.br/2009/01/artigo-colecao-museu-de-magia-negra.html>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

CUNHA, Marianno C. da. Arte Afro-brasileira. In: ZANINI, W. (Coord.) *História Geral da Arte no Brasil*. Vol.2. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles, 1983. p.975-1033.

D'ÁVILA, P. M. *Primitivo, naïf, ingênuo*: um estudo da recepção e notas para uma interpretação da pintura de Heitor dos Prazeres. 2009. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ESCOBAR, T. Zonas transitórias: La resistencia del arte en los tiempos globales. In: BERTOLI, M. & STIGGER, V. (Org.) *Arte, crítica e mundialização*. São Paulo: ABCA; Imprensa Oficial do Estado, 2008. p. 57-73.

GOMÉZ, P. P. La paradoja del fin del colonialismo y la permanência de la colonidad. *Calle 14 - Revista de Investigacion en el campo del Arte*, São Paulo, n.4, 2010. Disponível em:
http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=13756&clave_busqueda=245251. Acesso em: 3 jul. 2011.

GOMÉZ, P. P.; MIGNOLO, W. *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco Julio Caldas, 2012.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. In: *Ciência e Cultura*,

São Paulo, v.59, n.2, 2007. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200015&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 jul. 2008.

MOSQUERA, G. Além da antropofagia: arte, internacionalização e dinâmica cultural. In: PE-DROSA, A.; SCHWARCZ, L. M. *Histórias Mestiças*: Antologia de textos. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014, p. 328-338.

MUNANGA, K. Arte Afro-brasileira: O que é afinal? In: AGUILAR, Nelson (Org.) *Mostra do Descobrimento*: Arte afro-brasileira. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000. p.98-111

MUSEU DE ARTE MODERNA DA BAHIA: *Notícias*: 9 momentos de Mestre Didi. Salvador, 2013. Disponível em: <<http://mambahia.com/9-momentos-de-mestre-didi/>>. Acesso em: 6 mai. 2015.

SILVA, D. de M.; CALAÇA, M. C. F. *Arte Africana e Afro-brasileira*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SODRÉ, M. *A verdade seduzida*: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1983.

VALLADARES, C. do P. O negro brasileiro nas artes plásticas. In: ARAÚJO, E. (Org.). *A mão afro-brasileira*: significado da contribuição artística e histórica. 1. ed. São Paulo: Tenenge, 1988, p. 285-291.

A CAPOEIRA NA GINGA COM A MODERNIDADE

Paulo Andrade Magalhães Filho¹²⁰

Desencantamento, racionalização e modernidade

Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985, p. 19), “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. Entretanto, o desenvolvimento da ciência demonstrou que esta seria não uma forma de emancipação da humanidade, mas um instrumento de dominação mais aprofundado. A razão instrumental não apenas permitiria uma sofisticação das técnicas de dominação, como aprofundaria a alienação do indivíduo frente a supremacia da técnica racional, burocratizada e matematizada. A ciência se torna então ideologia, ao trazer implícita uma visão de mundo ajustada com o atual patamar de dominação. Ao tratar do pensamento grego, comentam que seus conceitos

[...] refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das

¹²⁰ Doutorando pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós- Cultura – UFBA). Jornalista (UFMG), Mestre em Ciências Sociais (UFBA). Contramestre de capoeira angola e membro do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia. E-mail: paulomagalhaes80@gmail.com

mulheres, das crianças e dos escravos. A própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações da dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil [...] (p. 31).

Não é difícil enxergar aqui como esta razão foi e é usada para garantir a supremacia de padrões de pensamento e de técnicas ligadas a determinados grupos sociais, e por que não dizer, raciais. O colonialismo abusou dessa justificativa ideológica, e em nossos tempos, esta ainda é uma lógica a perseguir segmentos sociais marginalizados. Em nome de uma técnica científica, perseguiram-se as curandeiras, e hoje, tentam coibir as vendedoras de comida na rua, descendentes das antigas escravas de ganho, em nome de normas de vigilância sanitária, bem como até hoje perseguem-se os saberes populares sobre o corpo que se manifestam na capoeira. A patrimonialização do ofício das baianas de acarajé espantou essa ameaça que pairavam sobre as mesmas, mas as tentativas de regulamentação da capoeira sob a égide da educação física seguem nessa linha. Nas palavras de Paul Gilroy, “as irracionalidades racionalizadas do pensamento racial e a aplicação racional do terror racial da mesma forma levaram os procedimentos técnicos da razão europeia ao descrédito” (2001, p. 17). Rodolfo Kusch comenta que

La ciencia no es un descubrimiento de la humanidad, es una creación de Occidente y en tanto es local exige su estructuración. La ciencia como determinación de objetos, como descubrimiento de leyes del universo, es un hallazgo de Occidente dentro de um proyecto político del propio Occidente. (1976, p. 107).

Enrique Dussel (2005), classifica esta visão como eurocêntrica, porque indica como pontos de partida para compreensão da “Modernidade” fenômenos europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. O autor elabora uma leitura ampliada do fenômeno Modernidade, definindo-a não a partir de fenômenos europeus isolados como renascimento, iluminismo e revolução francesa, mas a partir da integração de todo o planeta por meio do colonialismo, algo possível graças à invasão e colonização das Américas com as grandes navegações ibéricas.

A questão que esse texto propõe não é entender ou definir o fenômeno da Modernidade em um sentido geral, mas sim, entender os impactos sobre a capoeira do “projeto da modernidade”, definido por Santiago Castro-Gómez (2005, p. 87), como uma “tentativa fãustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento”.

A capoeira, manifestação cultural desenvolvida no Brasil por africanos escravizados, foi tratada de diferentes formas pelo Estado brasileiro, e vem se transformando ao longo da história. Passou por períodos de relativa aceitação e alianças políticas, quando se organizava em maltas. Foi criminalizada pelo Código Penal de 1890, perseguida e reprimida de forma explícita. Após a revolução de 1930, foi progressivamente enquadrada em formatos apontados pelo Estado.

Interessa entender como a capoeira foi se adaptando às estratégias do poder ao longo da história, em busca por sobrevivência, legitimação social e mobilidade de classe e, também, como tem se relacionado com o processo de

racionalização do campo cultural em pauta no Brasil contemporâneo. Assim, a prática da capoeira em locais fechados, constituindo escolas; o afastamento do mundo das ruas, do álcool e da malandragem; o estabelecimento de uniformes; foram alguns elementos adotados pelas lideranças da capoeira baiana a partir da década de 1930 para aproveitar as brechas oferecidas pelo Estado e pela sociedade. Estes mestres foram os primeiros a se encantar com o discurso do esporte, e as possibilidades que aí se ofereciam para a capoeira.

Esportivização

Oriunda da aristocracia inglesa do Século XIX, a concepção de esporte rapidamente se transformou em um fenômeno mundial, constituindo-se na “forma hegemônica da cultura corporal de movimento”, ou seja, “a forma da cultura corporal de movimento que é funcional para a atual hegemonia” (BRACHT, 2005, p. 65). Dentro do esporte, sua faceta mais competitiva, o esporte de alto rendimento, veio progressivamente tornando-se a faceta dominante, impondo-se como única no imaginário popular. O autor sugere caminhos para se pensar como os valores esportivos, oriundos de determinada racionalidade e contexto histórico, são naturalizados, podendo constituir uma ideologia. Alguns elementos característicos da racionalidade típica das sociedades capitalistas estão presentes e são reafirmados por meio do esporte: orientação para o rendimento e a competição, a cientificação do treinamento, a organização burocrática, e o nacionalismo, dentre outros.

A construção da hegemonia esportiva pode ser pensada como um processo de disciplinamento dos corpos, um biopoder a colonizar as culturas dos povos colonizados e inseri-las em uma lógica cultural racional, moderna, capitalista e eurocêntrica. O Brasil, como a maior parte dos países ocidentais, adota um modelo neocorporatista, burocrático e centralizado de administração do esporte. Segundo Regini (1992), o Estado concede a algumas associações o reconhecimento institucional e o monopólio de organização daquela modalidade. Tratam-se, em sua maioria, de entidades centralizadas, hierárquicas, com pouca transparência e alternância de poder.

No Brasil esta organização, ou controle, se inicia através do Decreto-Lei nº 3.199, de 1941, que cria o Conselho Nacional de Desportos (CND) e estabelece a primeira legislação nacional sobre o assunto. Em 1972 (em plena ditadura militar) uma portaria do MEC reconheceu oficialmente a capoeira como esporte. A capoeira foi vinculada então à Confederação Brasileira de Pugilismo através do seu Departamento Especial de Capoeira. Se dá, a partir deste período, uma verdadeira queda de braço entre os militares que comandavam a Confederação Brasileira de Pugilismo e os mestres de capoeira. Aqueles queriam enquadrar a capoeira em um formato de luta competitiva, objetivamente mensurada, com unificação e padronização de movimentos e marcação de pontos. Os capoeiristas que apostavam nesse formato de esporte de competição tinham outras ideias de como deveriam ser as lutas, se afastando do modelo do boxe e do judô e tentando criar um formato mais afim com a dinâmica da capoeiragem. Por muito tempo se apostou neste formato esportivo. Criaram-se graduações nas cores da bandeira brasileira, unificou-se uma indumentária nacional (o abadá de helanca), mudaram as

metodologias de treinamento, o que veio ocasionando uma série de transformações na estética e corporalidade da capoeira. Em 1992 é fundada a CBC, Confederação Brasileira de Capoeira, que aprofunda esta tentativa de normatização, padronização e controle da arte-luta, operada em sua maioria por burocratas do esporte. Em 1995, ano em que a CBC é reconhecida pelo Comitê Olímpico Brasileiro, ela articula o primeiro projeto de regulamentação legal da capoeira. Posteriormente vários outros projetos serão propostos com o mesmo objetivo, como o PL 7150/2002 e o PL 31/09, de Arnaldo Faria de Sá, e o PL-2858/2008 de Carlos Zarattini. São tentativas de regulamentar a prática profissional da capoeira a partir de uma entidade burocrática centralizada, com o estabelecimento de critérios “claros”, objetivos e racionais para a emissão de graduações. Ou seja, uma clara tentativa de controle e enquadramento, um exercício de um poder normatizador.

Outras tentativas seguirão no mesmo caminho, como as que vieram após a Lei nº 9696 de 1998, que regulamentou a profissão de educação física. Inicialmente a CBC se aproxima do sistema CREF/CONFEF, e apoia estas iniciativas; depois se afasta para perseguir objetivos semelhantes. “A CBC representou, e ainda representa, uma ala que podemos designar como conservadora da Capoeira, que procurou aliar seus projetos ao setor também conservador da Educação Física” (SILVA: 2002, p. 167). O Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Educação Física logo iniciaram uma campanha agressiva para aprisionar todas as manifestações da cultura corporal, como Capoeira, Artes Marciais, Dança, Yoga, Pilates, dentre outros, pretendendo estabelecer que somente os professores de educação física pudessem dar aulas de capoeira, e que os mestres já estabelecidos (e com direitos garantidos,

portanto) tivessem que se filiar e pagar suas anuidades como “provisionados”. Depois de muita batalha, os capoeiristas conseguiram ganhar na justiça o direito de exercer livremente sua arte, mas até hoje tramitam no

congresso nacional projetos de lei que tentam regulamentar de alguma forma a capoeira. Estas tentativas de controle de uma forma mais explícita, repressiva, são um prato cheio para estudos sobre a capoeira. Constituem a faceta mais brutal e escancarada do seu processo de “desencantamento”.

O processo de racionalização operado sobre a capoeira (que se expressa de forma mais contundente nos megagrupos de capoeira contemporânea) promove uma mecanização das técnicas corporais, com métodos de treinamento adaptados da ginástica, musculação e outras lutas. O biotipo também veio se transformando, com a introdução da prática de musculação e o uso de anabolizantes.

Este processo de racionalização, ocidentalização da capoeira se dá também por meio do próprio processo religioso, e é cada vez maior o movimento de “capoeira de Cristo”, que conta hoje com encontros nacionais, federações próprias, constituindo um campo relativamente autônomo, mas com forte impacto sobre a capoeira como um todo. Simbólico desta relação é o fato das Frentes Parlamentares em Defesa da Capoeira (tanto a existente no Congresso Nacional como a criada na Câmara Municipal de Salvador) serem dirigidas por membros do PRB (Partido Republicano Brasileiro) e da Igreja Universal do Reino de Deus (um deputado que é bispo e um vereador que é pastor). A intolerância religiosa entra no campo da capoeira e nega valores civilizatórios de matriz africana que

são/foram centrais na cultura capoeirana. A ética protestante argumenta que “não se pode servir a dois senhores”, e a capoeira de Jesus se converte, abandona sua mandinga. Seria um desencantamento ou um reencantamento esta catequização? Algo que ainda pretendemos descobrir.

Não se quer argumentar apenas no sentido dessas ações explícitas do Estado, como já sublinhou-se anteriormente. Muitos grupos se organizaram no formato de associações e aderiram em maior ou menor grau às concepções desportivas porque ali se abriam janelas, oportunidades, recursos. Não pretende-se desprezar a agência dos capoeiristas e suas ricas formas de “gingar” com as situações, se adaptar e traçar táticas de subversão e sobrevivência. Mas interessa ao estudo que agora apresenta-se lançar jogar luz sobre o outro lado do jogo. Como bem pontua Foucault (1979), governar é estruturar o eventual campo de ação dos outros. Ou, como coloca Wolf, citado por Feldman-Bianco (2003, p. 326), “O poder estrutural molda o campo social de ação de forma a tornar possível alguns tipos de comportamento, enquanto dificulta ou impossibilita outros”. Esta é e ténue trilha que se dispõe a seguir neste trabalho que se inicia, de seguir os passos da violenta ação normatizadora estatal, que se manifesta por vezes de forma “positiva”, oferecendo oportunidades para os que caminham por determinado rumo, garantindo assim que muitos trilhem este mesmo rastro. Tentaremos depois entender a lógica de ação e reação dos capoeiristas que jogaram este jogo com o Estado. Afinal, como dizia Marx (2008, p. 207), “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.”

Salvaguarda e burocratização

O significado da proposta desportiva é relativamente claro para os setores militantes da capoeira enquanto cultura, uma vez que nega frontalmente a capoeira patrimônio (a capoeira desportiva não trabalha com o formato roda de capoeira, nem com a figura do mestre de capoeira, as duas formas em que a capoeira foi registrada como patrimônio imaterial brasileiro). Mas...e as políticas culturais? E as políticas de patrimônio?

Em discurso à ONU em 2004, o então ministro da cultura Gilberto Gil

classifica a capoeira como “ícone da representatividade do Brasil perante os demais povos”, homenageia mestres e professores como “embaixadores da Cultura Brasileira” e fala da “diáspora da capoeira no mundo”, presente em mais de 150 países. Se inicia ali uma série de ações voltadas para a capoeira, que incluem pontos de cultura (Programa Cultura Viva), os editais do Capoeira Viva e o registro da capoeira como patrimônio imaterial brasileiro, em 2008, e patrimônio da humanidade, em 2014. Aparentemente, são políticas que trabalham na preservação dos saberes populares, respeitando a autonomia dos seus detentores. Na prática, entretanto, o modus operandi do Estado e a cultura geral dos capoeiristas tiveram vários choques e embates, como o que inviabilizou a continuidade do Programa Pró-Capoeira, em 2010. Diversas críticas têm sido feitas a essa política de editais, uma vez que os mestres populares são regidos por outra racionalidade e precisam de intermediários para escrever projetos, além de

terem vários problemas de prestações de contas, como apontam as avaliações da Comissão Nacional de Pontos de Cultura.

Em certa medida, as políticas culturais, ao mesmo tempo em que procuram valorizar e apoiar as culturas tradicionais (incluindo aí a capoeira), induzem estas manifestações culturais a uma certa organização e burocratização. O mestre de capoeira se vê impelido a se tornar um gestor cultural ou a constituir um corpo eficiente de colaboradores, para ter acesso a estas políticas. Torna-se necessário registrar uma associação sem fins lucrativos, pagar impostos, regularizar periodicamente, declarar no imposto de renda, escrever projetos, executar e prestar contas. Ou seja, trata-se de outra forma de racionalização impelida pelo Estado, que em certa medida levaria também a um processo de desencantamento da capoeira.

O dragão da maldade contra o santo guerreiro

Sob o risco de sermos acusados de simplificação da realidade, mas caminhando para um nível de abstração que permita essa síntese, acreditamos que há distintas visões de mundo que se chocam e coexistem entre os capoeiristas. Por um lado, a cosmovisão afro-brasileira, denominada por Eduardo Oliveira de “filosofia da ancestralidade”, que tem uma relação diferente com o tempo, trabalha a indissociabilidade do jogo/luta/brincadeira, se articula em torno dos mais-velhos (tendo o Mestre como figura central) e um senso comunitário de construção e pertença, além de outras características. “Se nas sociedades modernas o tempo é orientado para o futuro, nas sociedades tradicionais o tempo é orientado para o passado. É

esse precisamente o caso das sociedades africanas” (OLIVEIRA, 2003, p. 22).

De outro lado, os saberes coloniais continuam um lento e ininterrupto processo de tentativa de transformação do mundo à sua imagem e semelhança. Trata-se do Rei Midas da razão instrumental eurocêntrica. Apesar dos processos de colonização terem se findado em nosso continente, a colonialidade do saber e do poder continuam em pleno vapor. Segundo Boaventura Souza Santos (2009, p.7),

[...]o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.

O paradigma evolucionista implícito no ideário iluminista e sua concepção de progresso levam a um pensamento de que é preciso aperfeiçoar a capoeira, abrindo caminho para a esportivização e a imposição de uma série de valores e saberes sobre o corpo que são objetivos, racionalistas, baseados na ideia de recorde e resultado. Esse amplo processo de racionalização, que privilegia o individual em detrimento do coletivo, o atleta em detrimento do grupo, o resultado em detrimento do processo, atinge a capoeira de diferentes formas, e em suas diversas vertentes, contemporânea, regional, angola... Argumentaremos que os diferentes projetos de “capoeira sem mestre” são outra faceta deste mesmo fenômeno, salientando a ideologia do “*self made man*” e do individualismo próprio das sociedades contemporâneas, deslocando a centralidade do mais-

velho, o mestre de capoeira, na condução da comunidade. Faremos um breve comentário de como a capoeira gospel aspira a uma “neocatequização” da cultura negra, uma apropriação com objetivos de proselitismo religioso, e como a ocupação dos espaços de representação política da capoeira são táticas neste sentido. Por fim, falaremos da burocratização dos agentes de cultura como uma pré-condição para o acesso às políticas culturais (inclusive no âmbito da salvaguarda do patrimônio imaterial), constituindo mais uma faceta desse amplo processo de racionalização.

Poderíamos fazer uma analogia com termos que se usavam no período escravista, como ladinos e boçais. Os negros que se integravam, aprendiam o idioma e os costumes europeus, eram valorizados e tinham (pequenas e limitadas) chances de ascensão social. Os que teimavam em manter sua língua e costumes eram tidos como ignorantes, rudes, pouco inteligente, boçais. “A boçalidade é a resistência capaz de manter tradições, mesmo contra a vontade do colonizador, uma vez que o boçal é aquele que não aceita aquilo que lhe é imposto” (SOARES: 2016, p. 20). Podemos também utilizar a analogia criada por Rodolfo Kusch, de *hedor e pulcritud*. O autor fala da

[...] necesidad de delimitar a cada uno de los dos grupos como si fueran antagónicos. Por una parte, los estratos profundos de América con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel y, por la otra, los progresistas y occidentalizados ciudadanos. Ambos son como los dos extremos de una antigua experiencia del ser humano. Uno está comprometido con el hedor y lleva encima el miedo al exterminio y el otro, en cambio, es triunfante y pulcro, y apunta hacia un triunfo ilimitado aunque imposible. (KUSCH, 1999, p. 29)

Trabalharemos com estas duas facetas expressas na capoeira. Em um primeiro momento, tentar entender o impacto destes “projetos de modernidade”, ou a as formas em que a capoeira absorve a *pulcritud*. Poderíamos traduzir como uma capoeira higienizada, bem-comportada, socialmente ajustada e aceita segundo os critérios dominantes da sociedade eurocêntrica. Em seguida, interessa-nos sentir o *hedor* da capoeira, sua boçalidade e resistência a abandonar seus encantos, mistérios, aquilo que não é traduzível. A noção nativa de mandinga expressa bem este universo que resiste a se desencantar. Mandinga é algo dificilmente explicado, mas facilmente compreendido pelos praticantes de capoeira.

Mandinga

A capoeira tem também seus segredos, seus encantos, seus fundamentos não explicados e nem ensinados, mas que se transmitem através da vivência. Trata-se da mandinga, termo polissêmico, oriundo de uma etnia africana islamizada que teria se envolvido na Revolta dos Malês. Mandinga tanto pode denotar uma habilidade corporal de malícia, enganação, astúcia, como uma “falsidade”, uma tática para o jogo (se fazer de machucado para surpreender o adversário; finalizar o jogo, dar as costas e voltar para surpreender o outro quando fizer o mesmo; jogar areia nos olhos, etc.). Pode significar também o seu uso mais corrente, da magia, da parte “sutil” da capoeira, de sentir e compreender as energias ao redor, saber se situar nas diferentes situações da vida, antecipar os acontecimentos, “saber entrar e

saber sair”.

No documentário “Mandinga em Manhattan” (2006), alguns mestres falam do que entendem como sendo mandinga, sentidos que pretendemos debater e explorar:

Mandingueiro é aquele que sabe muitas orações. Antes de entrar na roda de capoeira tem que tomar banho de folha, incensar o corpo todo, passar três dias sem ir pra cama com mulher, pamba pra fechar o corpo... - Mestre João Grande

Mandinga é o conhecimento do invisível, que extrapola o conhecimento teórico da capoeira. – Mestre Bola Sete
É a negaça da capoeira, é a mentira permanente (...). É a intangibilidade do capoeira. Parece mas não é! – Dr Decânio

Mandinga é saber viver. É saber entrar, é saber sair. – Mestre Cobra

Mansa

Ele faz que vai, mas não vai. Quando o outro não tá esperando ele

vai. – Mestre João Pequeno

Exu – a boca que tudo come!

Existem duas facetas, estes dois projetos expressos na capoeira, um moderno, racional, integrado, ladino, *pulcro*; e outro pré-moderno, animista, resistente, boçal, *hediondo*. Para integrá-los de forma dialética, recorreremos ao arquétipo de Exu, Orixá africano que seria uma espécie de “patrono” da capoeira, segundo seus praticantes.

Mestre Pastinha, em depoimento narra um documentário: “A capoeira tem negativa, a capoeira nega. A capoeira é positiva, tem verdade”. (MURICY, 1998). Um corrido de capoeira, muito conhecido, canta: “oi sim sim sim, oi não não não”. Essa aparente contradição da capoeira é algo que define sua essência. Em um dos diversos mitos de Exu (PRANDI, 2013, p. 48), ele passa no caminho que cruza dois terrenos, com um chapéu de duas cores, um lado preto e outro vermelho. Após sua passagem, os dois amigos, que tinham esquecido suas obrigações com Exu, se põem a discutir sobre a cor do chapéu, já que cada um tinha visto somente uma face do mesmo. A briga os leva à morte, e Exu ri, vingado. Essa dualidade contraditória, esse sim/não, também se revela no ponto de umbanda: “Exu que tem duas cabeças, ele olha sua banda com fé. Uma é Satanás do inferno, a outra é de Jesus Nazaré”. A aparente absorção do maniqueísmo cristão revela-se na verdade uma subversão do mesmo. São polos que não se eliminam, mas coexistem de forma complementar.

Em um depoimento bastante conhecido do Mestre Pastinha, ele afirma: “A capoeira é mandinga, é manha, é malícia, é tudo que a boca come!” (MURICY, 1998). Não podemos deixar de nos perguntar o que significa este tudo que a boca come, que conta com diversas interpretações dentro da capoeira. Os documentários “Exu - A boca que tudo come” e “A boca do mundo - Exu no candomblé” nos dão essas pistas já no título. Em outro mito descrito por Prandi (2013), Exu come a tudo que vê em sua frente, todas as comidas, os bichos de quatro pés, bichos de pena, a própria mãe, até que é perseguido pelo pai, repartido em muitos pedaços e termina por ganhar a primazia de sempre comer primeiro. As ruas eram o espaço

costumeiro da prática da capoeira antes da década de 1930, bem como esse universo cultural

da boemia e da sexualidade não regradada pela moralidade cristã.

Este estudo é parte uma pesquisa de doutorado em curso, com conclusões provisórias e campos a serem ainda explorados. Ao buscar entender como a capoeira, analisada através do arquétipo de Exu, se insere na Modernidade, podemos desenvolver interessantes *insights* para uma teoria mais geral. Estaríamos todos caminhando inexoravelmente em direção ao desencantamento ou as culturas negras, indígenas, originárias, conseguiriam promover um reencantamento do mundo em pleno século 21?

Referências:

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Campinas, SP, UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2005.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

BRACHT, Valter. *Sociologia crítica do esporte: uma introdução* /. Valter Brachc. 3.ed. — Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

CAPOEIRA, Nestor (Nestor Sezefredo dos Passos Neto). *Capoeira: pequenomanual do jogador*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In:LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador: EDUFBA / CEAO, 2004.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e Sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In:LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e Poder: as contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UNB, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

_____. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1976.

LANDER, Edgardo. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntrico*. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. *Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: *A revolução antes da revolução II*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente*. Fortaleza: Publicação Ibeca, 2003.

_____. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de

Filosofia e Educação – RESAFE. Número 18: maio-outubro/2012

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologias dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REGINI, M. Neocorporativismo. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de política*, v. 2. Brasília: Edurb, 1992, p. 818-820.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (org). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Paula Cristina da Costa. *A Educação Física na roda de capoeira ...a tradição e a globalização*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2002.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Negregada Instituição: os Capoeiras na Corte Imperial (1850 – 1890)*. Rio de Janeiro: ACCESS Editora, 1999.

SOARES, Emanuel Luís Roque. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação*. Cruz das Almas / Belo Horizonte: Editora UFRB /Fino Traço, 2016.

TUBINO, Manoel. *O que é esporte*. São Paulo: Coleção Primeiros Passos, 2ed,1994

Documentários:

A boca do mundo - Exu no candomblé. Eliane Coster, 2009.
Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY

Exu - A boca que tudo come. Liana Cunha / Samanta Pamponet.
Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=PcKhHUvQ8y4>

Pastinha, Uma Vida pela Capoeira. Antonio Carlos Muricy, 1998. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-unP_tdBiKI

Mandinga em Manhattan. Lázaro Faria, 2006.

TRADIÇÕES, MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NA FESTA DE SÃO FRANCISCO DAS CHAGAS.¹²¹

Renata Araújo dos Reis¹²²

Introdução

O trabalho em andamento dedica-se a estudar como uma manifestação cultural pode atuar como elemento central em uma comunidade rural de origem quilombola, cujo universo simbólico próprio se baseia na manutenção de suas tradições para seguir afirmando seus valores identitários. A festa de São Francisco das Chagas é realizada a cerca de 60 anos na comunidade do Remanso, o seu surgimento se confunde com a própria constituição da comunidade em 1954, sua organização e estabelecimento de práticas culturais e sociais. Para chegar à comunidade, é necessário percorrer os 18km que a distanciam do centro de Lençóis já que a mesma está situada em sua zona rural. O lugar já chegou a ser considerado sustentável, característica comum a comunidades isoladas que precisam

¹²¹ Trabalho submetido ao V CBFL – Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação e II Encontro Internacional de Filosofia Africana no eixo temático Decolonialidade.

¹²² Mestranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia na linha de pesquisa Cultura e Identidade. Pesquisadora do Observatório Diversidade Cultural. Gestora e produtora cultural com atuação em Salvador e Lençóis. E-mail: a.renatareis@gmail.com

desenvolver seus próprios modos de sobrevivência. Hoje, a relação com a cidade-sede e o crescente acesso ao mundo globalizado, reduzem o seu isolamento e provocam influências em suas práticas socioculturais. A comunidade é autodeclarada quilombola e reconhecida pela Fundação Cultural Palmares¹²³, juntamente com Iuna e Lagoa, comunidades também remanescentes de quilombo situadas na mesma cidade. Lençóis, situa-se a 425km de Salvador e é a principal cidade da Chapada Diamantina – região localizada no centro da Bahia e conhecida, principalmente, pelo seu potencial turístico. O próprio Remanso situa-se às margens do Marimbus, em um grande pântano de água doce formado pelo encontro dos rios Santo Antônio, Utinga e São José, o que lhe oferece, além do potencial turístico, a possibilidade da pesca como atividade econômica. Vale citar ainda que o lugar está situado na Área de Proteção Ambiental (APA) Marimbus-Iraquara, fora dos limites do Parque Nacional da Chapada Diamantina¹²⁴. Sendo uma comunidade formada por pescadores, é justo que, entre o seu universo simbólico, exista uma louvação dedicada ao santo que confere proteção e fartura a estes trabalhadores. AGUIAR e SENNA (2013, p.16) contam que as tradições católicas foram trazidas à região por viajantes

¹²³ A comunidade foi certificada como remanescente de quilombo em 17 de março de 2005. Fonte: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/COMUNIDADES-CERTIFICADAS.pdf>

¹²⁴ O Parque Nacional da Chapada Diamantina foi criado em 1985 através do Decreto nº 91.655 e compreende uma área de 1520km² localizada no centro geográfico da Bahia, área esta que compreende menos de 4% do total da Chapada Diamantina. A Área de Proteção Ambiental Marimbus-Iraquara foi criada em 1993 através de um Decreto Estadual, no objetivo de ampliar a área protegida. Os limites do Parque Nacional coincidem com as delimitações históricas das Lavras Diamantinas, como a região foi denominada durante o período de extração de diamantes. As cidades de Lençóis, Andaraí, Mucugê e Palmeiras encontram-se dentro desta área.

oriundos da Região do São Francisco, sendo o catolicismo rural fruto das migrações que permeiam a história da região, constituindo-se como parte de um imaginário sincrético que envolve ainda crenças de matriz africana e indígena. O panorama histórico do Remanso será aprofundado no decorrer da pesquisa, tendo como linha condutora a Festa de São Francisco das Chagas do Remanso e o seu papel no fortalecimento dos laços culturais e identitários através das tradições relacionadas ao catolicismo rural, cujas características marcam fortemente o imaginário da cultura popular no Brasil.

Estudar uma comunidade remanescente de quilombo envolve olhar para uma complexa teia formada por aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais e identitários. A questão quilombola no Brasil não será aprofundada na pesquisa, mas consideramos importante trazer alguns aspectos que atuem na compreensão da dinâmica de constituição do Remanso. Os direitos das comunidades quilombolas só foram abordados legalmente na Constituição de 1988, 100 anos após a abolição da escravidão. Este fato ilustra uma carência no reconhecimento das terras, das identidades e valores que permeiam a vida destas comunidades. Hoje, instâncias federais como INCRA e Fundação Palmares atuam no reconhecimento de tais direitos, uma demanda acumulada e urgente tendo em vista a gravidade dos conflitos que algumas comunidades enfrentaram ou enfrentam, a exemplo de Rio das Rãs (localizada no território Velho Chico) e Quilombo Rio dos Macacos (localizada na Região Metropolitana de Salvador). Consideramos aqui o conceito de “remanescente de quilombo” em um sentido expandido, para além de uma definição associada à origem escravocrata, mas compreendendo que as relações simbólicas de ordem cultural (e suas dinâmicas próprias) são a base para a

garantia de um (auto) reconhecimento enquanto quilombola. Aspectos como a definição de um nome para designar este agrupamento, rituais e religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo ancestral longo, relação de parentesco generalizado e uma ligação com o território são importantes para este reconhecimento (GOMES; MARQUES, 2013).

Daí, temos a importância dos rituais e da religiosidade para a comunidade, já que este é um dos fatores que lhe atribui o reconhecimento quilombola e fortalece, em sua centralidade, os demais aspectos. Nesta pesquisa, escolhemos o recorte preciso da festa do padroeiro como disparador de perguntas e questões por se constituir em um momento de coesão social e afirmação de valores, contendo em si um reflexo das fragilidades e potências do lugar em seu processo de organização, tendo em vista ainda que toda festa “forma a demarcação de um fazer coletivo, reunindo muito esforço e prazer num mesmo acontecimento” (TEIXEIRA, 2010). Uma festa agrega importantes aspectos como o fortalecimento da coletividade e dos vínculos, além de ser uma oportunidade para gerar recursos financeiros e acolher visitantes, mas existe uma característica que permeia estas outras: a celebração dos valores simbólicos e identitários. Ao estar identificado o grupo festeja, mas este momento de celebração reforça a identidade, uma contínua relação entre a celebração e a identidade percebida como uma forma de materializar a dimensão simbólica local. Desbravar estes símbolos é compreender ainda as relações entre os aspectos sagrados, religiosos e formais da festa e ainda aqueles aspectos espontâneos que envolve danças e músicas com a principal finalidade de divertir. Portanto, a festa é a reunião destes símbolos identitários, reunindo ainda tudo o que eles

significam do ponto de vista cultural, mas também político e social, incluindo suas tensões. Transitar entre os aspectos subjetivos é fundamental, tendo em vista que estamos falando de indivíduos que fundamentam suas práticas a partir do que lhes foi ensinado e enraizado enquanto tradição, porém só eles não dão conta de explicar os conflitos locais. Para tanto, a história nos apresenta ainda as relações de poder que emergem destes conflitos, sejam eles pequenos e cotidianos ou situados em contextos amplos de luta. O povoado foi fundado a partir de um ato de resistência e não-aceitação das práticas de trabalho em vigor na época. A insatisfação provocou a fuga do seu líder e descoberta do território onde hoje é o Remanso, garantindo uma nova possibilidade e liberdade suficiente para que novos imaginários se apresentem, dando origem a uma construção de singularidades identitárias. Ou seja, resistência e simbolismo dialogam entre si a todo momento (apesar das descontinuidades) e resultam no fortalecimento de saberes locais ainda que não legitimados por uma cultura hegemônica, mas que garantem a permanência das práticas cotidianas.

Assim, direcionamo-nos ao dia 04 de outubro, que é tradicionalmente um dia dedicado ao santo em todo o país. Para este dia, o Remanso se enfeita com elementos característicos e organiza um cortejo com apresentação de algumas manifestações culturais locais. Entre eles, podemos citar: marujada, samba de roda, baianas, o animado forró, cânticos em louvor ao santo, missa, batizados, princesas e rainha (eleitas entre meninas da comunidade), além de adereços típicos, a exemplo das bandeirinhas do garimpeiro, andor e bandeiras. São muitos os símbolos identitários que convergem neste dia, afirmando a centralidade da festa na composição do ethos local. Nas fotos abaixo, podemos ver as crianças aguardando o

momento da apresentação da marujada e ainda, as meninas eleitas para abrir a procissão:

Figuras 1 e 2 – Festa de São Francisco das Chagas, 04 de outubro de 2013.



Fotos: Renata Araújo dos Reis

Mas louvar o santo católico exige uma mobilização prévia que envolve toda a comunidade, tanto individual quanto coletivamente e que se inicia alguns meses antes do início da novena e do cortejo. O estudo em andamento vem analisar como esta festa se configura como acontecimento central no processo de manutenção e atualização dos valores simbólicos e identitários, destacando os processos de permanências e mudanças e como eles interagem de forma a fortalecer (ou não) as características tradicionais. Destacamos, além dos aspectos históricos, simbólicos e políticos do lugar, uma discussão conceitual sobre os processos de atualização e transformação comum às culturas populares e como as festas populares se configuram como elemento central de afirmação identitária. As

tensões e desafios que envolvem os processos de articulação da festa nos oferecem um importante ambiente para a compreensão de como as tradições são legitimadas na atualidade.

O passado legitimando o presente

Falar da relação entre tradição e temporalidade é crucial e escolhemos uma perspectiva decolonial como eixo norteador do trabalho ao considerar a reinvenção do passado como fundamental para a transformação social, posicionando-o muito mais como um recurso do que como um simples relato (SANTOS, 2010, p.53). É neste posicionamento do passado enquanto recurso que a proposta de pesquisa se encontra, ao estabelecer a festa enquanto um recurso de afirmação identitária, de integração e fortalecimento das relações sociais marcadas por um vasto universo simbólico onde a festa está inclusa e que é caracterizado por seus aspectos tradicionais, que impõem sentido às suas práticas através da memória, do passado e da repetição de costumes.

Santos traz uma proposta de reflexão que parte da centralidade do saber dos povos colonizados, integrando-os e originando uma racionalidade ampla, “que dê conta da diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS, 2010, p.16). Aqui, partimos do pensamento do sociólogo para abordar questões relacionadas às tradições considerando que “ a construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções” (Santos, 2010, p.54). Esta equação oferece uma interpretação para as tensões que provocam permanências e

mudanças no nosso caso em particular e que caminham entre o permanente e o efêmero, o único e o substituível ou entre a segurança e os riscos que as opções oferecem. A dinâmica da atualidade impede a existência de um suposto isolamento do Remanso, colocando em risco os seus aspectos tradicionais e identitários e acelerando um processo de transformações que exige uma intensa pré-disposição para resistir.

Uma reflexão sobre o nosso tempo presente também faz parte deste estudo pois é nele que se encontram os conflitos e possibilidades de transformação. Em “O que é o contemporâneo? ”, Agamben propõe um olhar para a obscuridade contida no presente, no esforço de compreender a inadaptação, o conflito, o choque entre as épocas. Problematizar o presente, recusando uma normatividade, é ser contemporâneo. A origem inscrita no presente oferece base para estas interpretações, afinal “ela (a origem) é contemporânea ao devir histórico e não cessa em operar neste” (AGAMBEN, 2009, p.69). Assim, o contemporâneo coloca a possibilidade de relocalar o passado para o presente, atualizando a origem a partir dos estranhamentos vivenciados no agora. Para Santos (2010), este contemporâneo estaria condicionado a um olhar ocidental, hierarquizado. Se o nosso presente está repleto de referências às origens, o olhar hierárquico tende a considerar estas referências como sinônimo de atraso, desconsiderando práticas tradicionais - submetidas a um outro sentido do tempo presente, um tempo expandido.

O recurso da tradição também tem como base uma repetição, que ocorre em um ritmo próprio, distante daquele imposto pelo capitalismo, mas ainda assim afetado por ele. A repetição oferece a continuidade necessária para manter o vínculo com o passado ativo através das práticas e valores

transmitidos de forma sistemática e cotidiana que atribuem sentido e identidade aos sujeitos a ela vinculados e que, portanto, tornam-se resistentes às mudanças. Mas este vínculo com o passado não é rígido e estas mudanças surgem a todo momento, influenciando as relações sociais internas e externas. Assim, consideramos importante trazer a fluidez como característica fundamental para a condução destas relações pois é através dela que os sujeitos conseguem manter-se em seu centro identitário durante as interações sociais com o diferente. Ela contribui para o equilíbrio entre as forças da permanência e da mudança, permitindo que as tradições se adaptem, se apropriem e assumam características do presente, mas mantendo os signos identitários que lhes dão singularidade. Na prática, aprende-se a estabelecer agenciamentos, negociar e articular de forma a manter os valores e rituais o mais próximo possível da sua origem, em um intenso movimento de resistência.

Na visão de Stuart Hall, que aborda o tema em seu artigo “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’” (2003, p.231), a tradição é um elemento vital da cultura. Ela tem pouco a ver com a persistência das velhas formas, negando qualquer vestígio de caráter conservador ou atrasado. A tradição “está muito mais associada às formas de associação e articulação dos elementos”. Um conjunto de costumes, práticas e convenções que não possuem formas fixas ou inalteráveis mas podem se reorganizar para “se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância” (2003, p. 243). Aqui reforçamos a importância da tradição enquanto um recurso para resistir, destacando ainda o seu papel político em potencial, reforçado quando diferentes tradições podem se cruzar, constituindo um ambiente de “luta cultural”. A cultura, portanto, assume, através das tradições, um caráter de

enfrentamento que sobressai em relação aos seus aspectos relacionados aos modos de vida apesar de estarem neles fundamentados. Tal enfrentamento, que também podemos considerar como resistência, é característica essencial das culturas populares, que representam um processo dinâmico e sujeito a transformações, justamente porque é feito a partir das relações sociais (ORTIZ, 1985, p. 71).

Metodologia

Para compreensão da festa, é fundamental traçar sua trajetória através da história da comunidade, seus mitos de origem e práticas cotidianas. Ao conversar com as pessoas nativas, percebemos elementos que constituem os mitos fundadores abordados por Glissant:

O mito fundador tranquiliza obscuramente a comunidade sobre a continuidade sem falhas dessa filiação e a partir daí autoriza essa comunidade a considerar absolutamente sua essa terra tornada território. (GLISSANT, 2005, p.74)

Este princípio do mito fundador oferece uma legitimidade em relação às histórias que fortalecem a identidade, estabelecendo uma relação com a terra fundamentada nas histórias, na memória, no imaginário. Daí a importância dos aspectos simbólicos, que atuam nas relações entre as pessoas e entre estas pessoas e o território. No tópico anterior, abordamos o tema ao atribuir ao passado um caráter de recurso, que é acionado no presente e atua na afirmação das identidades. Reiteramos a importância da consolidação destes mitos, mas, sobretudo, tendo a consciência da sua relação com os aspectos

da contemporaneidade que ora atuam como ameaças, ora atuam de forma a potencializar singularidades.

A revisão histórica é necessária para a compreensão do contexto atual e será realizada a partir das entrevistas realizadas em campo e da leitura dos autores regionais, tendo sempre como eixo norteador os fatos que colaboram para uma melhor compreensão do surgimento e realização da festa ao longo dos anos. Portanto, a atuação em campo é fundamental para compreender através do cotidiano e das práticas sociais regulares ou variáveis, a importância da festa no fortalecimento dos símbolos identitários locais. Esta convivência ocorrerá de forma mais intensa a partir de julho até o início de outubro, encerrando-se logo após o dia 4 de outubro. Digo mais intensa, pois a cerca de 4 anos frequento o lugar em ocasiões festivas, já tendo participado da procissão em outras oportunidades, fato este que despertou um envolvimento e interesse em pesquisar o lugar, ultrapassando visões baseadas no senso comum. Isto implica em “reconhecer as diversidades e singularidades dos fenômenos sociais para além das suas formas institucionais e definições oficializadas por discursos legitimados por estruturas de poder” (ECKERT; ROCHA, 2008, p. 04). Um reconhecimento que só pode ser obtido através da convivência intensa, em especial durante o processo de organização da festa. Palavras, sons, desenhos e gestos podem ser usados para atribuir significado à experiência. Normalmente as referências já são oferecidas ao indivíduo na sua comunidade, ao nascer, permanecendo por toda a sua vida (Geertz, 2008). Considerando ainda que tudo pode assumir uma significação simbólica (tanto objetos da natureza, quanto os construídos pelo homem), usaremos estas fontes como um importante mecanismo para perceber e destacar os elementos que constituem o arcabouço

simbólico da festa e que sintetizam valores refletidos na vida cotidiana.

Para interpretar uma cultura, é preciso ainda ter uma noção clara de que ela representa “estruturas psicológicas (e complexas) por meio das quais indivíduos geram seu comportamento” (pg. 8). Estas estruturas, quando expressas se tornam identidade. Portanto, é necessária uma aproximação profunda com estas identidades, as quais devam representar o que há de mais singular no lugar e que guiam o comportamento das pessoas. Lembrando que a cultura é pública. A festa existe para ser vista, receber pessoas. Momento de encontro. Os seus significados são públicos. Neste processo, necessário descobrir e revelar o que é singular e funciona como guia para o comportamento cotidiano. Mas apesar de importante, a análise não se encerra no aspecto simbólico. Ela ganha sentido e importância justamente na observação das relações permeadas por disputas e conflitos, percebendo quais mecanismos ativam estas disputas. São fatores que marcam a relação que a comunidade estabelece com a contemporaneidade, influenciando suas ações e provocando mudanças. Abordaremos estes aspectos mais adiante.

Um ponto de partida para a realização do trabalho de campo é a Associação de Pescadores do Remanso, principal ambiente institucional da comunidade. É ela a responsável pela organização da festa e por outras decisões políticas e culturais da comunidade. Ela também enfrenta desafios, a exemplo da constante dificuldade em renovar seu quadro de representantes. Os próprios moradores já comentaram que não possuem experiência e, portanto, não assumem tal cargo, fato este que merece ser aprofundando para conhecer seus fundamentos. Um recorte geracional será realizado pois é visível que cada geração possui uma postura e opinião diferente sobre a festa. Outro

aspecto a ser observado é a participação distinta entre homens e mulheres, com funções específicas e papéis definidos informalmente.

Figura 3: Festa de São Francisco das Chagas, 04 de outubro de 2016



Foto: Renata Araújo dos Reis

Desafios, tensões e uma visão conciliadora

É importante perceber a cultura popular de dentro, formada a partir dos conflitos, encontros e desafios oriundos das diferenças locais e dos agenciamentos estabelecidos, de forma a distanciar-se de uma imagem das culturas populares fortalecida por meios de comunicação que celebram sua existência sem problematizar as questões que envolvem sua prática. Canclini afirma que “para o mercado e para a mídia o popular não interessa enquanto tradição que perdura” (1989, p.260). Portanto, esse mercado cria interesses a partir de produtos que

geram uma popularidade massiva e possuem um potencial de atrair as novas gerações, afastando-as de uma cultura que fundamenta sua existência no sentido simbólico e tradicional. Se, por um lado, a cultura popular se aproxima da permanência e da raiz, o que atribui identidades ao lugar, por outro lado, a popularidade efêmera de alguns elementos socioculturais provocam constantes mudanças nas práticas locais, diluindo os referenciais identitários. A impermanência provoca frágeis agenciamentos, ainda mais visíveis em lugares como o Remanso, cuja relação diária com turistas e pessoas de outras cidades e países traz uma possibilidade em acessar mecanismos contemporâneos de socialização, comunicação e entretenimento gerados a partir da sociedade de consumo. Propomos observar como uma comunidade rural com seus modos de subsistência próprios vem se inserindo e interagindo com os valores capitalistas e como essa dinâmica interfere na vida cotidiana. São duas forças extremas que provocam as permanências e mudanças sugeridas no título deste trabalho: a dinâmica capitalista e a força de resistência. Importante trazer a contribuição de Canclini e do seu estudo sobre festas populares, quando o autor afirma que:

A tendência predominante do capitalismo é a de reduzir ou anular a diferença entre festas participativas rurais e espetáculos mercantis urbanos, como uma consequência da subordinação do campo à cidade, da vida local ao mercado nacional e transnacional. (Canclini, 1983, p. 131)

Com isso, tem-se uma diminuição da diferença entre o rural e o urbano, uma exaltação da cultura e das práticas da cidade, diluindo as singularidades locais. Mas aspectos positivos

também podem ser observados nestas relações de troca e, para que esta relação seja cada vez mais saudável, existe a necessidade de manter a identidade local, reforçando um sentido de resistência às suas ações a tal ponto que, mesmo que acionem os mecanismos impostos por uma cultura dominante, esta apropriação deve trazer facilidades e benefícios cotidianos sem que isso seja uma ameaça. A história do lugar aponta para o desenvolvimento de mecanismos próprios de subsistência, motivados pelo isolamento e pela ausência de ações regulares de melhoria das condições de vida. Tais mecanismos provocam o surgimento de saberes próprios e singulares, não legitimados por uma cultura hegemônica, mas que garantem a permanência das práticas cotidianas através das crenças fundamentadas na identidade e na subjetividade próprias. Aliás, o próprio ato de resistência que a festa representa pode ser interpretado como um reflexo de uma globalização em que a reinvenção das culturas está inserida e possui um crescente papel de afirmação.

Assim, destacamos o dinamismo existente nas práticas da Festa de São Francisco das Chagas e do próprio cotidiano do lugar, evitando interpretações dicotômicas, mas sim considerando que as trocas são necessárias e motivadas a partir do que Santos aponta como uma incompletude das culturas, onde os dois lados podem atuar sob uma perspectiva solidária, tendo o respeito à tradição e à dignidade humana como centrais para o diálogo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AGUIAR, Itamar P.; SENNA, Ronaldo de S.; *Remanso: uma comunidade de Jarê*. 2013

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Autêntica, 2014.

ECKERT, C; ROCHA, A.L.C; Etnografia: saberes e práticas. In: GUAZZELLI, C. A.; PINTO, C. R. J. (org) *Ciências Humanas: pesquisa e método*. São Paulo: Editora da Universidade, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A Intepretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GLISSANT, Edouard. Cultura e identidade. In: *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005

GOMES, Lilian; MARQUES, Carlos E. A. Constituição de 1988 e a Ressignificação dos Quilombos Contemporâneos: Limites e Potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 28, N°81, 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana, UEFS, 1998.

TEIXEIRA, Joaquim de S. Festa e Identidade. *Revista do CECC* – Centro de Estudos em Comunicação e Cultura da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa, 2010.

CADA DANÇA É UMA MULHER, CADA DANÇA É UMA AVÓ, CRIANÇA!

Sílvia Monique Rodrigues Ferreira¹²⁵
Lara Rodrigues Machado¹²⁶

Em memória às que sempre dançaram, tocaram, cantaram e me emprestam as mensagens a serem acionadas em movimentos dançantes. Que inspirações me movem? De onde eu vim? Quem sou eu? Para onde vou? Água é saúde. Pessoas são alimentos. Som. Ritmo. Movimento. Recuperação da memória corporal através do (ré)nascimento. Sopros no ouvido. Canto das pássaras. Danças (nem sempre) silentes com intenção de desconstruir a lógica de encarceramento da vida que persiste em nosso cotidiano em instituições familiares, educativas, sócio-culturais-políticas, ou mesmo, hospitalares.

Toda dança é uma avó, mesmo quando se dança com uma criança. Se dança é comunicação, elo de conexão, ancestralidade guia as vias das encruzilhadas que nem todas/os

¹²⁵Norteriograndense, Artista da Dança, Aprendiz de Capoeira, Mestre em Dança pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: shylvinha@gmail.com.

¹²⁶Profa. Dra. do Centro de Artes da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Mestre de Capoeira da Associação Arteiras na Dança; Orientadora do trabalho de mestrado intitulado “DANÇA, VIOLÊNCIA E POÉTICA: O CORPO REBELDE DE ESTÁNAMIRA MARRUÁ DAS DORES”, co-orientado pelo Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira da FACED/UFBA.

entenderão ou participarão. Omitir a nossa história não é uma opção. Dança também é luta contra a continuidade dos sistemas de exterminação de nossas culturas. Abaixo a alienação através das orientações do corpo, das vibrações, pulsações que dão vozes às memórias das/dos que lutaram para que estejamos cá, pisando na terra para cultivar e alimentar as memórias de continuidade, fios de nossas lembranças. Memória corporal consciente, inconsciente ou esquecida ancestralmente, mas regida em movimentos, ações e atitudes a nos (ré)orientar.

Corpo se constrói em seus desejos, sonhos e loucuras ditas impossíveis. Águas, lamas, sopros, pedreiras, arco-íris, pássaras, peixinhas e cobras. Bois... guias de tantas memórias. Serelepe! Saracutiando, encantada, inquieta, apreendendo, brincando, ousada... Escutando, sigo nesse jogo de celebração e reverência, fabulando os deslocamentos de encontros e ausências das/dos que falam através das intuições, dos sonhos, escutas (por vezes não atentas), árvores inquietas a mobilizar nossos sentidos com suas folhas e caules a flutuar em meio ao caos agitado, urbano.

Do riso e da dor de uma dança, juntando os pesos dos pedaços. Cantando os prazeres cambiantes. InspirAÇÕES insistentes, relutantes sem acordo de desapego, acompanham e impulsionam esse caminhAR. Enquanto isso, corpo vigília! Hoje me pergunto quais forças atuam no corpo enquanto este se encontra dançando? Qual a importância de alguém escolher lidar com sua história através da dança? Qual a importância de se trabalhar com dança na vida? Qual a importância de mobilizar, de incentivar, de estimular a dança em outros corpos?

Como bailarina, meu primeiro contato com as artes do corpo foi no balé clássico, seguido da dança contemporânea na Escola de Dança do Teatro Alberto Maranhão (EDTAM) e Cia de Dança do Teatro Alberto Maranhão (CDTAM), em Natal/RN e adentrando nos estudos com a Mestre de Capoeira Lara Rodrigues Machado, o que somam, hoje, 30 anos de dedicação. Após 21 anos dançando nessa referida escola e companhia de dança, em contato com algumas danças de nossas expressões culturais potiguares, lancei-me na proposta metodológica do Jogo da Construção Poética¹²⁷, desde o ano de 2010, tomando-a como fio condutor de minhas relações existenciais e filosofia de vida.

Ao descrever sua própria proposta, a Mestre assinala ser uma prática que:

(...) se dá a partir do improvisado, das criações e descobertas de movimentos que surgem em processos de diálogos corporais na relação entre os intérpretes, de modo que o jogo entre os corpos é o próprio jogo da construção poética. Para esse relacionamento, adotam-se elementos da capoeira e da dança que cada corpo traz consigo. O jogo pode também ser tomado como a relação entre o corpo do intérprete e outro estímulo qualquer, realizando-se entre duas pessoas, entre uma pessoa e determinado elemento cênico ou entre um corpo e uma imagem (...)

¹²⁷Proposta metodológica desenvolvida em tese doutoral elaborada por Lara Rodrigues Machado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 2008, que propõe o jogo da capoeira como um dos fundamentos para o processo de criação em dança.

(...) Esse jogo estudado, discutido e reelaborado, transforma-se em sequências coreográficas e, finalmente, torna-se responsável pelo entrelaçar das relações entre os intérpretes e os corpos observados por eles durante a imersão de campo (MACHADO, 2017).

nem toda dança é leve
se escavaque
mergulhe na bixiga de tua resistência
insistência é Rainha
nem toda dança é para agradar
muito menos em troca de palmas
cava tua história
desescute o dito
escute o não dito
estribuche
flui a qualquer momento
e nem me venha com essas histórias de deixar o que aconteceu no
passado
passado é agora
latente
se autoaceitar não é veneno
mas também não é flor cheirosa

Aqui, pensamos a arte a partir de encontros, ao investigar o corpo nos processos diversos em relação às nossas próprias histórias. Com isso, pretendemos contribuir com inquietações ao instigar leitoras/res para uma busca de si no reconhecimento de

corpos, num fazer de histórias, de cenas, de artes, de mundos e de resistências.

Por isso, pode-se dizer que nessa proposta metodológica a dança é criação viva, tanto para quem dança quanto para quem contempla. Ademais, a dança é entendida como uma:

(...) forma de expressão não apenas artística, mas, sobretudo, como meio de descobertas e valorização do sujeito em sua singularidade e ancestralidade. (...) uma proposta de criação que prescinde dos movimentos previamente coreografados e da linguagem (corporal) rígida para ceder lugar à pesquisa de campo, aos laboratórios dirigidos e à construção coletiva do trabalho artístico (ANDRADE, 2017).

Por meio de várias práticas de interação, os laboratórios se convertem em ambientes de preparação e sensibilização para o processo de pesquisa em campo, escolhendo algumas dinâmicas que permitem uma investigação corporal diversificada e ampliada. O corpo, então, é preparado para o campo de pesquisa, numa relação mediada por dinâmicas de trabalho que sugerem experimentar voz, sons, dança e, sobretudo, o sentir, perceber e intuir.

O Jogo da Construção Poética abre caminhos para diversas investigações quando traz à superfície as tensões e conflitos de nossa cultura (inclusive a artística), o lugar que ocupa o corpo na sociedade atual e a construção de nossas subjetividades. Ao buscar um sentido para a dança, deixa pistas para que a arte, através da dança, possa reatar seus laços com os questionamentos humanos mais memoriais. Ao valorizar a interação entre os corpos, a diversidade e a singularidade,

destaco a fundamental importância da alteridade. Assim, trago contribuições do filósofo Emmanuel Lévinas a esse respeito:

É preciso colocar a questão: a situação semântica original em que o indivíduo humano recebe sentido ou se veste de direito equivale ao esquema lógico gênero/indivíduo em que, de um indivíduo ao outro, a alteridade permanece e em que a noção de indivíduo do gênero, cada um sendo outro para o outro? Ou – segundo termo da alternativa – o acesso original ao indivíduo enquanto indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro, sem poder tomar a distância necessária ao olhar objetivante, sem poder livrar-se da relação e onde este não-se-poder-livrar, esta não-indiferença a respeito da diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação, mas precisamente o *direito* reconhecido à diferença de outrem que, nesta não-in-diferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do *único*, exterior ao todo gênero, transcendendo todo gênero. Transcendência que não seria então o simples gorado da imanência, mas a excelência irreduzível do social na sua proximidade, a própria paz. Não a paz da pura segurança e da não-agressão que assegura a cada um sua posição no ser, mas a paz que é esta não-in-diferença mesma. A paz em que, pela não-in-diferença, é preciso entender não o neutro de alguma curiosidade descompromissada, mas o “para-o-outro” da responsabilidade. Resposta – primeira linguagem; bondade primordial que o ódio já supõe em suas atenções, amor sem concupiscência em que recebe

sentido o direito do homem, o direito do amado, quer dizer, a dignidade do único (LEVINÁS, 2004, p. 246).

Atuei no V Congresso de Filosofia da Libertação & II Encontro Internacional de Filosofia Africana, concebido e organizado pela Rede Africanidades¹²⁸ em outubro de 2017, no Kilombo Tenondé, localizado no município de Valença/BA... dançando onde quer que eu estivesse: cortando alho na cozinha para o almoço, assistindo alguma palestra, prestigiando um show cultural, comendo na esteira, interagindo com as/os participantes do encontro, correndo no barro aguado pelas águas da chuva, banhando-me nas águas do rio, conversando debaixo da jaqueira, brincando com as crianças e senhoras mais velhas, como também na intervenção artística “EstáNaMira”, como proposta de trabalho artístico e contribuição para o evento ancestral e acadêmico em questão. Seguem fragmentos da atuação de EstáNaMira no congresso:

¹²⁸ A rede é um grupo de pesquisa que desenvolve trabalhos com os temas ligados às africanidades na diáspora. O objetivo é articular, produzir e difundir conhecimento, metodologias e práxis relativas à filosofia africana e da libertação em diálogo com os movimentos sociais, comunidades tradicionais, ativistas e suas diversas linguagens criativas, com acadêmicos da graduação e pós-graduação. Desenvolve pesquisas, orientações, seminários, congressos, cursos de formação permanente nas diversas áreas de interesse como a capoeira e demais expressões culturais negras, a permacultura, a economia solidária, as religiões de matriz africana, o feminismo negro, particularmente, o movimento negro, de mulheres, ecológico, lgbtqi+, juventude, entre outros.

meu vô, Cícero Alexandre, mais conhecido por seu Oscar Paulo, adoeceu e acidentou-se após tanto trabalhar numa mineradora em Currais Novos/RN, carregando pedras, pesos de gritos, dores guardadas e não acolhidas pelos sistemas opressores dos desgovernos.

Minha querida Maria Eunice...sua fuga é um baforadinha...dela carrego e alimento a fé e uma cachimbadinha de dia e outra de noite pra ficar bem de boazinha e fazer andar o desacelerar dos pensamentos...

Figura 1 – Atuação no V Congresso de Filosofia da Libertação & II Encontro Internacional de Filosofia Africana



Fonte: registro de Fernanda Schifani

Para construir esse corpo “EstáNaMira”, a imersão de campo envolveu uma composição que reúne minhas próprias experiências com os traços ditos insanos de minha mãe sanguínea, de minha avó adotiva e da catadora de lixo, Estamira (2004)¹²⁹. Identificadas pela loucura, são forças do feminino que resistem aos sistemas de opressão e cuja discursividade busco expressar através da dança.

Vó
Dança
Tempo

Sobre o tempo, Makota Valdina nos presentearia no filme *AfroTrascedece – Tempo de Cura*¹³⁰:

Tempo. Tempo, a gente tem esse tempo doido marcado por relógio, mas a gente tem um tempo que está aí, sempre em movimento. Qual é o tempo de ser e de fazer? Qual é o meu tempo? O que fazer agora? O que deixar para depois? A gente precisa disso. Ter tempo a sua, sua espiritualidade, sua essência. Todo mundo pode ter isso, todo mundo tem. Às vezes, a gente perde porque a gente não alimenta essa auto-espiritualidade que todo mundo

¹²⁹Além do documentário *Estamira* (2004), disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=KFyYE9Cssuo>>, outras inspirações fílmicas são igualmente fundamentais para o processo de criação e continuidade da construção corporal de EstáNaMira Marruá das Dores, dentre elas *Nise da Silveira - Posfácio: Imagens do Inconsciente* (1986), disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=EDg0zjMe4nA>>, e *O Bispo*, sobre Arthur Bispo do Rosário, uma produção da Série Vídeo – Cartas, de Fernando Gabeira na década de 1980, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ISt22V1U-hY>>.

¹³⁰Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WttKnEldnD0>. Acesso em 01/04/2019.

tem e que não é religião nenhuma, grupo religioso nenhum que dá. É o que é a gente, está na gente. Tempo é o vento, tempo é o tempo material, é o tempo imaterial. Tempo é tempo. Relo é tempo (VALDINA, 2017).

O Jogo da Construção Poética me presenteou com a capoeira, esta trouxe-me outra possibilidade de lidar com minha espiritualidade, com minhas forças ancestrais, pôs-me a encontrar minha ancestralidade. Apresentou-me a roda e a comunicação com o sagrado, bem como as orações, as oferendas, as celebrações, as saudações através do corpo que canta, toca e dança. A ancestralidade como estratégia de luta, de enfrentamento, de provocação e de força de continuidade.

A capoeira conduziu-me ao Candomblé e seria injusto e muito violento omitir a relação desses sistemas culturais, assim trago o conceito de Eduardo Oliveira acerca da ancestralidade:

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé (...)

(...) Posteriormente, a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios

da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retroalimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo. (OLIVEIRA, 2012).

Não há um consenso entre os corpos capoeiras, pesquisadoras/res, historiadoras/res e escritoras/res quanto à cultura da capoeira e à religiosidade do candomblé e, de fato, a diversidade da capoeira revela muitos grupos e corpos que se dedicam somente à prática dos exercícios corporais, musicalidade e toques dos instrumentos.

Como a Mestre Lara nos motiva a transitar por onde nos sintamos chamadas, eis uma escolha singular corporal e não há imposição dentro da Associação “Arteiros na Dança”¹³¹ para as

¹³¹Arteiros na Dança são os corpos iniciados ou inseridos na capoeira por e com a Mestre Lara que continuam seus caminhos em comunidades, instituições educacionais e universidades, estimulando a troca de experiências em torno da capoeira, trabalhos artísticos, educacionais e culturais. Destaco aqui algumas cidades de atuação desses corpos: Campinas/SP, Araraquara/SP, Natal/RN, Salvador/BA, Aracaju/SE e Rio de Janeiro/RJ.

desconstruções e construções corporais inspiradas nos fundamentos do Candomblé.

A investigação em dança como forma de criação contempla variadas possibilidades artísticas. O que venho aqui partilhar corresponde parte dos estudos desenvolvidos na pesquisa de mestrado e corporal realizada a partir da proposta metodológica do Jogo da Construção Poética, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Dança da Universidade Federal da Bahia.

A dissertação intitulada “Dança, violência e poética: o corpo rebelde de EstáNaMira Marruá das Dores”, situada na Linha “Mediações Culturais e Educacionais em Dança” (PPGDANCA/UFBA), tem como aporte os estudos bibliográficos, imersões de campo, laboratórios dirigidos e composições coreográficas em torno de um trabalho artístico ainda em construção, relacionando jogo e memória; neste último caso, a memória cultural e corporal que carrego como artista.

Ao tentar descrever parte do processo de criação desse trabalho, ênfase que se trata “de um fazer ao caminhar”... Vai andando, vai sentindo, percebendo, vai acontecendo. Vale ressaltar também que tal criação permanece e permanecerá independentemente do tempo que foi necessário para concluir a dissertação. Ou seja, o texto presente abraça parte do processo, não tem pretensão de ser real ou de abarcar essa dança na íntegra, uma vez que nem mesmo o processo o faz.

Percebo um abismo entre meu corpo dançado e minha escrita poética... A ausência de verbos, adjetivos, temporalidades... Desejo que as leitoras/es escolham então para

onde ir, no que sentirem em suas buscas. Visceralmente disponibilizo-me dançá-la, como também me desafio ao escrever sobre essa dança, sobre a metamorfose, o devir do viver em Corpo, Poética e Ancestralidade.

Para desenvolver a pesquisa, foi de fundamental importância o trabalho intitulado “Da Tradição Africana Brasileira a Uma Proposta Pluricultural de Dança-Arte-Educação” (SANTOS, 1996), tese de doutorado da Professora Inaicyrá Falcão dos Santos no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo (USP). Atualmente, o Jogo da Construção Poética - na interação com os estudos da Professora Inaicyrá em seu “Corpo e Ancestralidade” -, vem se desdobrando em alguns projetos, a exemplo de pesquisas de campo, criações cênicas, teses, dissertações e processos artístico-pedagógicos. Esse encontro se consolida seguindo um caminho que resulta, em 2015, com a liderança conjunta do Grupo Interinstitucional de Pesquisa Corpo e Ancestralidade¹³², vinculado à Universidade Federal da Bahia.

¹³²O Grupo Interinstitucional de Pesquisa Corpo e Ancestralidade nasceu em 2002, sob a liderança da Professora Livre Docente Inaicyrá Falcão dos Santos. É formado por artistas-pesquisadores do campo de estudo das artes da cena vinculados a diferentes instituições de ensino superior no Brasil, como UFBA, Unicamp, USP, UFGD, UNIRIO e UFS. O Grupo tem como intenção proporcionar a troca de experiências e estudos referentes às tradições culturais como elementos motivadores de linguagens cênicas na contemporaneidade. Pretende ainda motivar a abertura de expressões artísticas por meio da estética, da emoção, de histórias singulares e culturais. No ano de 2012, foi publicado o livro 'Rituais e Linguagens da Cena: trajetórias e pesquisas sobre corpo e ancestralidade', pela Editora CRV. Desde 2015, Lara assume a coordenação juntamente à Inaicyrá e o Grupo segue promovendo edições anuais de Encontros Interinstitucionais (texto disponível na Plataforma Lattes/CNPq, 2017).

Em seus estudos, Inaicyr Falcão dos Santos busca recobrar aspectos da estética e da mítica da tradição afro-brasileira, valorizando a criação coletiva e oferecendo uma metodologia que se desdobra numa vivência pedagógica pluricultural, sem descuidar das singularidades. Como destaca Santos (1996),

(...) copiar modelos é negar a criação.

A nossa busca com essa proposta de trabalho artístico educacional é encontrar um estilo original para expressar e falar do corpo, com enfoque no indivíduo. Isso só vai ser possível com a troca de fora para dentro e de dentro para fora. Descobrir pelo movimento corporal a si mesmo e ao outro sem dicotomia. Uma forma de pensar diversa daquela que historicamente se teve (SANTOS, 1996).

Ainda nessa perspectiva de ativar percepções, outra intenção dessa dança é sua não separação do próprio cotidiano, pois nasce de corpos que estão por todos os lados: ruas, cidades, casas. Não está fora de nós e as movimentações, portanto, são percebidas, motivadas e suscitadas a partir do ambiente doméstico e urbano, num processo que não separa a hora de dançar, da hora de dormir, do brincar, de lutar e de estudar....Noutras palavras, uma dança que sente, faz e acontece. Assim, o corpo manifesta esse “agora”, assume o acontecimento do instante. Pulsa, reage e expande.

Não é fácil, não é maravilhoso, não é simples nem agradável. É sobre a possibilidade de alargar a consciência e reinventar a vida que nem uma brincadeira de não ser eu pra provocar a brincadeira nas pessoas e sentirmos, por alguns instantes, os pés fincados na terra e as asas alçando vôos de

plenitude. Seguem registros de imagens (arquivos pessoais) do congresso e do corpo (ainda em construção EstáNaMira):

Figuras 2, 3 e 4 - Atuação no V Congresso de Filosofia da Libertação & II Encontro Internacional de Filosofia Africana



Fonte: Arquivo pessoal



Fonte: Arquivo pessoal



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 5 - EstáNaMira Marruá das Dores e Dona Estamira



Fonte: Arquivo pessoal

Referências

ANDRADE, Sara Maria de. Apresentação In: MACHADO, Lara Rodrigues. *Danças no Jogo da Construção Poética*. ANDRADE, Sara Maria de (Org.). Natal: Jovens Escribas, 2017.

LEVINÁS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

MACHADO, Lara Rodrigues. *Danças no Jogo da Construção Poética*. ANDRADE, Sara Maria de (Org.). Natal: Jovens Escribas, 2017.

MACHADO, Lara Rodrigues. *O Jogo da Construção Poética: processo criativo em dança*. 2008. Tese de doutorado em Artes Cênicas, Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2008.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*. Fortaleza: UFC, vol.1. Nº 2, março/agosto, 2009, 10p. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>>. Acesso em: 24 de outubro de 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

SANTOS, Inaicyr Falcão dos. *Corpo e Ancestralidade*. 2.ed. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SANTOS, Inaicyr Falcão dos. Corpo e Ancestralidade: Ressignificação Simbólica na Criação Arstística. In: SANTOS, Juana Elbein Santos (Org.). *Criatividade, Âmago das Diversidades Culturais: a Estética do Sagrado*. Salvador: Sociedade de Estudo das Culturas e da Cultura Negra do Brasil (SECNEB), 2010, p. 97 a 105.

ANEXOS

RESUMOS
FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

EDUCAÇÃO FILOSÓFICA E RESISTÊNCIA CULTURAL EM DUSSEL

Altair Gabardo Percicotty¹³³
Geraldo Balduino Horn¹³⁴

Propõe-se neste artigo problematizar e entender a Filosofia da Libertação, da forma como é concebida por Dussel, como educação filosófica e formação cultural crítica; como saber teórico articulado à práxis em defesa, promoção e reconhecimento da vida, principalmente, em relação aos explorados e marginalizados. O conhecimento filosófico ocidental e eurocêntrico, historicamente, esteve ao lado e prestou serviço aos colonizadores. Daí a inferência libertadora em questionar esse tipo de conhecimento como único e centralizador não reconhecendo outras formas de conhecimento e culturas que estão presentes em distintas realidades. Conhecimentos, por vezes, reproduzidos pela própria escola a partir de modelos globalizadores que negam a natureza e as especificidades culturais dos povos latino americanos, africanos

¹³³ Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia; Especialização em: Metodologia de Ensino em Filosofia e Sociologia e Educação a Distância com Ênfase na Formação de Tutores; Professor: Filosofia e Sociologia no Colégio SESI; Ensino Religioso no Colégio Nossa Senhora do Sagrado Coração; Mestrando em Educação pela UFPR e membro do NeseF (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre o Ensino de Filosofia, da UFPR).

¹³⁴ Possui graduação em Filosofia pela UFPR (1985), mestrado em Educação pela UFPR (1995) e doutorado em Educação pela FEUSP (2002). Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia (NESEF/UFPR). Professor de Metodologia e Prática de Ensino no curso de Filosofia (UFPR) e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR.

e asiáticos. Dussel em “A Pedagógica” propõe pensar processo educacional que inicia na concepção uterina, perpassando por todas as influências e fases históricas da vivência do ser humano no decorrer da vida. Ele critica as estruturas de opressão e domínio existentes na relação entre pais/filhos, educadores/educandos. Com fundamentações originais partindo da América Latina, por meio da Analética, questiona e denuncia as causas destas opressões através dos sistemas pedagógicos por que dê dos primatas existem experiências, que são transmitidas a nova geração, ao filho, à juventude, a totalidade de mediações que constituem o mundo. Toda transmissão da cultura que é acumulada transfere-se graças a sistemas pedagógicos. O sistema pedagógico erótico doméstico educa dentro da estrutura de classe social familiar pautado num *ethos* tradicional dentro de determinada sociedade, o futuro cidadão é fruto de como foi dada eroticamente sua personalidade na família perpassando pelos sistemas pedagógicos políticos ou sociais que influi dentro do *ethos* social na história. As culturas africanas, asiáticas e latino-americanas ainda estão longe de serem compreendidas a partir de suas raízes. Há um profundo desconhecimento que se manifesta não só por meio da mídia como também nas escolas e universidades.

Palavras-chave: Pedagógica, Reconhecimento Cultural, Alteridade

COMO A MONITORIA INDÍGENA PASSA A SER UM LUGAR DE TROCAS INTERCULTURAIS DENTRO DO CURSO DE PEDAGOGIA DA UFRGS?

Ana Isabel Melo dos Santos¹³⁵

Ana Lúcia Castro Brum¹³⁶

Magali Mendes de Menezes¹³⁷

Nas últimas décadas, no Brasil, está ocorrendo com maior visibilidade o aumento das políticas públicas para o ingresso nas universidades estaduais e federais. O trabalho desperta nosso olhar para os povos indígenas que adentram a universidade dialogando agora com o conhecimento acadêmico. O tema “ A monitoria indígena na universidade Federal do Rio Grande do Sul”, foi escolhido como uma reflexão das práticas vivenciadas por uma das autoras durante o período da graduação em Pedagogia, onde a mesma atuou como monitora indígena,

¹³⁵ Mestranda em Educação. Linha de pesquisa: Universidade teoria e Prática. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹³⁶ Mestranda em Educação. Linha de pesquisa: Universidade teoria e Prática. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹³⁷ Vice-Diretora da Faculdade de Educação. Coordenadora do Programa Saberes Indígenas na Escola. Programa de Pós-Graduação em Educação Departamento de Estudos Básicos/ Área de Filosofia da Educação Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Brasil

destacando este espaço como lugar de formação e trocas interculturais. O trabalho tem como objetivo principal: analisar a relevância da monitoria indígena como um lugar de trocas interculturais e de formação, além de afirmar um novo espaço de diálogo dentro da universidade, fazendo que estas narrativas de aprendizagem possam ser ouvidas, discutidas e registradas. Tomamos como aporte teórico Freire (1987), através do conceito de conhecimento, Menezes (2011) ao analisar as trocas interculturais e Betancourt (2004) com interculturalidade. A metodologia consta de uma pesquisa qualitativa, com escrita autobiográfica e análise de diários de campo de monitores. Como a pesquisa está em andamento, fizemos uma descrição das primeiras análises, bem como as respostas que encontramos no caminho, nos levando a perceber que é necessário sempre analisar e repensar sobre os acontecimentos do cotidiano, sobre outro olhar, com a perspectiva de tornar a acolhida aos novos estudantes indígenas verdadeiramente acolhedora. Dessa maneira, este aluno ou aluna à sua maneira poderá desenvolver suas potencialidades de forma plena. Este é nosso maior papel, enquanto docentes e como seres humanos, formar e ser formado, numa relação de trocas permanentes.

Palavras chaves: trocas interculturais, protagonismo indígena, saberes.

A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: UM DIÁLOGO INTERCULTURAL

Ana Lúcia Castro Brum

Este artigo vai aprofundar um diálogo com a educação escolar indígena no campo da formação continuada de professores(as) indígenas enquanto espaço intercultural de libertação. Pensar na educação indígena é pensar sempre de outro lugar da educação, é pensar na diferença de ver o mundo, desde o outro lugar através de uma troca de culturas, de sentimentos, de alegrias. Uma postura aberta ao diálogo intercultural, uma escuta sensível à cultura diferente. A educação escolar indígena é um desafio, é uma terra misteriosa, em que a interculturalidade se sobrepõe. A interculturalidade é uma tomada de posição ética, a favor da convivência com as diferenças, um processo de transformação cultural, onde cada etnia é respeitada. Saber conviver com o outro, é o princípio de um diálogo intercultural, é a razão para que o diálogo seja entendido como necessidade, como exigência existencial para homens e mulheres que lutam pela liberdade e igualdade para todos(as). Pensar a formação continuada de professores(as) indígenas kaingang e guarani, onde estes são os protagonistas do seu fazer pedagógico, vai ao encontro de uma práxis libertadora? Como se dá a troca de saberes em um espaço de formação que tem como objetivo a construção de material didático na língua materna dos kaingang e guarani. A formação Saberes Indígenas na Escola é um espaço de formação intercultural que está sendo construído pelos professores(as),

formadores(as) e pesquisadores(as) indígenas juntamente com uma equipe interdisciplinar da UFRGS/RS; é um espaço de diálogo intercultural entre os sujeitos sociais envolvidos nesta formação. Buscar nos teóricos latino-americanos como Dussel, Freire, Fournet-Betancourt, a fundamentação do diálogo intercultural é possibilitar um horizonte para novos caminhos na educação indígena, onde os professores(as) vão dizer a sua palavra e fazer a sua história e a de seu povo.

A TAREFA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL: POR UMA FILOSOFIA DA INSURGÊNCIA

Daniel Pansarelli¹³⁸,
Suze Piza¹³⁹;

¹³⁸ Professor na Universidade Federal do ABC, atual pró-reitor de extensão e cultura. Docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e nos cursos de graduação em Filosofia (bacharelado e licenciatura) e em Ciências e Humanidades (bacharelado). Coordenou o Bacharelado em Filosofia (2011-2012), a Licenciatura em Filosofia (2012-2013) e foi vice-coordenador do Bacharelado em Ciências e Humanidades (2013-2014). Coordena o Colégio de Extensão (COEX) da Andifes e é presidente nacional do Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras (Forproex). É doutor em Educação, área Filosofia e Educação, pela FEUSP, mestre em Educação e graduado em Filosofia pela UMESP. Atua principalmente em temas relacionados a: ética e filosofia política; filosofia moderna e contemporânea; filosofia e educação; América Latina. Coordena o GT Filosofia na América Latina, Filosofia da Libertação e Pensamento Decolonial (ANPOF); lidera o Grupo de Pesquisas Perspectivas Críticas da Filosofia Moderna e Contemporânea (UFABC/CNPq), é membro do Centro de Filosofia Brasileira (PPGF/UFRJ), do GT Ética e Cidadania (ANPOF), do Laboratório de Pesquisa e Ensino de Filosofia (UFABC) e da Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación.

¹³⁹ Professora de Filosofia na UFABC. Docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Foi pesquisadora de pós-doutorado e professora colaboradora no Departamento de Filosofia (IFCH) UNICAMP entre 2015-2017. É Doutora e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atua principalmente nos seguintes temas: produção de pensamento filosófico, pensamento ético-político moderno e contemporâneo,

Qual a tarefa da Filosofia da libertação no Brasil? Com o intuito de pensar o lugar e a posição da Filosofia da libertação no Brasil e a fim de definir suas tarefas para a próxima década, proporemos uma reflexão sobre a *institucionalização da Filosofia* pelas universidades brasileiras que aprisionam e regulam a produção de Filosofia numa espécie de “estado de sítio”. Para pensar filosoficamente *desde* o Brasil serão problematizadas essas questões, relatadas experiências bem-sucedidas de transformação da universidade em pluriversidade e explicitadas as diversas dimensões da descolonização

filosofia contemporânea, ontologia, filosofia na América Latina, interfaces entre Filosofia e Psicanálise e Filosofia e Ensino. É bolsista CAPES como coordenadora de área do projeto PIBID-Filosofia.

¹⁴⁰ Possui graduação em Licenciatura em Filosofia (2009), Pós-graduação em Filosofia Contemporânea e História (2010) e mestrado em Educação pela Universidade Metodista de São Paulo (2012). Atualmente é pesquisador da Universidade Federal do ABC, professor auxiliar da Universidade Metodista de São Paulo e coordenador de PIBID na área de filosofia. Atua principalmente nos seguintes temas: alteridade, ética, educação, política e libertação.

dentro das instituições universitárias. O objetivo principal do minicurso será elaborar coletivamente ações de insurgência contra o atual estado de coisas.

Principais tópicos do minicurso

O lugar da Filosofia da libertação no Brasil;
Os usos dos espaços institucionais recentemente conquistados;
Filosofia sitiada nas Universidades brasileiras;
Filosofia da libertação como insurgência;
Da universidade à pluriversidade;
A definição da tarefa e encaminhamentos para a ação.

Metodologia de ensino

Roda de conversa sobre os tópicos principais, relatos de experiências significativas de insurgência institucional e condições de possibilidade para produção de Filosofia no Brasil e sistematização de propostas de ações coletivas.

Bibliografia de referência

GOMES, Nilma Lino (2014), “Los intelectuales negros y la producción de conocimiento: algunas reflexiones sobre la realidad brasileña”. In SANTOS, Boaventura de Sousa & Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del Sur* (Perspectivas). Madrid: AKAL, 407-428.

MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos

Aires: Ediciones del Signo. Disponível em:
<https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>

PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze *Eurocentrismo e racismo ou em torno da periculosidade das teorias filosóficas*, Problemata, 2017.

Disponível em
<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/28060>

NOTAS DE UM DIÁLOGO INTERCULTURAL: as (des)orientações entre um indígena e um não indígena

**Dorvalino Rafej Cardoso
Magali Mendes de Menezes
Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

Como mundos tão diferentes se comunicam? Em que língua se faz possível o diálogo intercultural? Queríamos trazer nesta reflexão como se construiu ao longo de dois anos uma relação de (des)orientação entre uma professora(estudante) não indígena e um estudante(professor) indígena. Trago a ideia de professor-estudante porque estes papéis se invertiam constantemente dentro da relação. O exercício de diálogo possibilitou que pudéssemos pensar inclusive os sentidos do próprio diálogo, que se fazem na relação constante e desafiante de estar diante do Outro. Entre o espaço da universidade e da aldeia buscou-se construir pontes possíveis para fazer comunicar mundos muito distantes e, ao mesmo tempo, marcados pela violência histórica que constituiu processos de colonização, vividos até hoje. Era necessário então, iniciar desfazendo imagens, formas, lugares, pensamentos. Não havia um único lugar (mesmo que o fato de escrever uma dissertação pertencesse ao mundo da Universidade). Aos poucos, na vivência concreta de se aproximar do mundo do Outro, foi-se buscando palavras, compreendendo silêncios, aprendendo. Sabíamos que a palavra traria a memória dos mais velhos (não)presentes a todo tempo em cada coisa. Rompeu-se assim, com metodologias, pois estas

se apresentavam sempre como a *priori* impossíveis de serem feitos quando se busca uma relação intercultural. A escrita foi se tecendo no encontro do indígena com seu povo e a autoria de cada palavra não era mais individual, mas coletiva. O texto não possuía bibliografias, estas eram as palavras vivas dos mais velhos que o indígena encontrava. Contudo, escrever continuava sendo um universo estranho para uma cultura da oralidade. Entendeu-se então que a palavra poderia ser falada (mesmo que fosse escrita). Paradoxo de um texto que fala a medida que é feito por desenhos, narrativas de mitos, que possui espaços em branco. A escrita subverte as normas, e os diálogos passam a ser conversas de como é possível (re)dizer o que só tem sentido na língua indígena.

Palavras-chave: dialogo; interculturalidade; indígena; não indígena, universidade

**DECOLONIALIDADE NO CINEMA BRASILEIRO
CONTEMPORÂNEO:
o caso de “Que horas ela volta?”**

Fagner de Lima Delazari¹⁴¹
Maria Lyvia Pinheiro Barros¹⁴²

Em nosso artigo, buscamos problematizar o tema da decolonialidade no cinema brasileiro contemporâneo, abordando especialmente o longa-metragem *Que horas ela volta?* (2015), da diretora Anna Muylaert. Propomo-nos analisar aspectos estéticos, sociais e políticos no filme, construído em torno das migrantes pernambucanas Val (Regina Casé) e Jéssica (Camila Márdila), mãe e filha, que se mudaram para a cidade de São Paulo, em diferentes momentos históricos, buscando melhores condições de vida – assim como milhões de nordestinos fizeram ao longo do século XX. Pretendemos refletir sobre as noções de *colonialidade* (Aníbal Quijano), *subalternidade* (Gayatri Spivak) e *decolonização do imaginário* (Clement Akassi) na trama ficcional do longa-metragem e investigar em que medida o filme em questão propõe e realiza uma abordagem decolonial

¹⁴¹ Licenciado e Bacharel em Filosofia pela UFMG, especialista em Sociologia pelo Instituto Claretiano e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/BA. fgnrdlzl@gmail.com

¹⁴² Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Sete Lagoas (MG), licenciada em Letras pela Estácio de Sá e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/BA. lyviapinheirobarros@gmail.com

em suas representações da migração e das relações étnico-raciais e de classe, bem como os significados estéticos e as implicações políticas que podem ser derivados desta leitura.

Palavras-chave: Decolonização do Imaginário, Cinema Brasileiro, Migração.

O TRABALHO COMO FONTE DE DIREITOS

Lucas Gois Pereira¹⁴³

MSc. Antonio Enrique Fonseca Romero¹⁴⁴

A presente pesquisa consiste na relação entre o *Trabalho* e os demais *Direitos*, primeiramente sob uma ótica sócio-histórica, para assim chegar ao direito propriamente dito. Outro fator relevante do projeto, e possivelmente o mais importante, é observar o Trabalho desde uma *perspectiva ideológica*, seja esta de opressão ou libertação. Para tanto, aproximamos do assunto desde duas abordagens: de início, consideramos o *Trabalho* como o lugar socioeconômico e cultural do operário, daquele que produz a riqueza; Doutro estudamos o *Trabalho* como fenômeno do *Mercado*, visto por muitos como inimigo do trabalhador, representante dos interesses da média e alta burguesia. A investigação pretende abrir uma discussão em torno à categoria *luta de classes*, como elemento de análise e compreensão da dinâmica social na sociedade contemporânea pós-industrial; onde semanticamente patrão e operário aparecem como parceiros mútuos, frente ao conflito da construção de direitos, ou, hoje pelo menos a sua manutenção. Surge o questionamento: *será que o trabalhador pode atingir seus direitos, ao contribuir com o empregador para que este atinja*

¹⁴³ Acadêmico do Curso de Direito da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. E-mail: lucasgois12@hotmail.com

¹⁴⁴ Docente do Curso de Direito da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. E-mail: aromero@uea.edu.br

os seus? A sociedade “pós-industrial e pós-trabalhista” superou a mediação sócio-histórica da luta de classes como sua própria teoria sociológica? De plano, isto pode parecer estranho – e, é!!!; porém, se partirmos da premissa conciliadora que queremos melhorar a estrutura social e elevar o nível de vida dos cidadãos, por diferentes meios, mas com fins semelhantes, não é tão difícil imaginar. Com isto, busca-se esclarecer a ideológica simbiose estabelecida hoje, na relação *Trabalho-Capital*. Consideramos que esta abordagem deve abrir seu horizonte de compreensão à luta pelos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras, inclusive fazendo uma clara defesa dos direitos sócio-político-econômicos até hoje conquistados, uma vez que, há formas de enfrentar as crises econômicas, pensando novos modelos socioeconômicos solidários, sem partir para a derrubada dos já assegurados.

Palavras Chave: Direitos; Mercado; Trabalho.

PARA UMA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA: as contribuições de Enrique Dussel

Lucas Barbosa da Paz¹⁴⁵,
Prof^a Dr^a Angela Luzia Miranda¹⁴⁶

Do ponto de vista científico e tecnológico, a América Latina sempre foi considerada um continente subdesenvolvido em relação ao Norte e, por isso, dependente tecnologicamente. Nesse contexto, situa-se o pensamento de Dussel (1995), o qual pretende fundar uma filosofia da libertação, incluindo a esfera da *poiésis*, que concerne às relações homem-natureza e inclui pensamento da libertação sobre a tecnologia, instância que é subjacente à economia e é sua condicionante material. A problemática crucial desta pesquisa, portanto, se insere neste contexto e pergunta: que papel cumpre a tecnologia nos processos de exclusão e dominação social? E, em contraposição, pode a tecnologia exercer e significar um processo de libertação? Portanto, este artigo busca aprofundar o papel e o lugar que ocupa a tecnologia na filosofia da libertação, bem como avaliar a viabilidade de uma tecnologia da libertação com

¹⁴⁵ Bacharel em Ciências & Tecnologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Graduando em Sistemas de Informação pelo Instituto Federal de Alagoas.

¹⁴⁶ Doutora em Filosofia, Professora de Ética em Ciência e Tecnologia na Escola de Ciências e Tecnologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Phrónesis*: Estudos em Filosofia, Ciência, Tecnologia e Sociedade.

base nas assim chamadas “tecnologias sociais” ou “tecnologias apropriadas”. Os dados, coletados a partir da pesquisa essencialmente bibliográfica, baseiam-se nas obras de Dussel (em especial, *Filosofía de la Producción*) e seus comentadores, bem como na literatura sobre as tecnologias sociais ou apropriadas. Conclui-se que a tecnologia é uma dimensão importante para a filosofia da libertação e que a proposta de uma tecnologia da libertação, desde os movimentos de participação pública das tecnologias sociais e apropriadas, pode ser um caminho rumo ao processo de libertação de povos e continentes, historicamente dominados científica e tecnologicamente.

Palavras-chave: Filosofia, libertação, tecnologia, produção, Dussel.

A COMPOSTAGEM COMO PRÁTICA DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Pedro Henrique de Oliveira Zanette¹⁴⁷

Este artigo é baseado no Trabalho de Conclusão do curso intitulado “ Compostagem dos Resíduos Orgânicos do Restaurante Universitário do Campus 2 da USP São Carlos - Balanço do funcionamento inicial e propostas de melhorias” produzido no ano de 2015.. Mais de 80% da população brasileira hoje localiza-se em ambiente urbano, estando desconectada da possibilidade de produzir alimentos, remédios e etc pelo plantio e práticas caseiras. Assim existe maior consumo de manufaturados e alimentos processados contendo diversas embalagens e/ou sendo composto por materiais de baixa ou nula degradabilidade. Por conta disso evidencia-se grande geração de resíduos sólidos que tornou-se desafio à sociedade: lidar com seu acúmulo. Em 2010 foi regulamentada a lei 12.305 denominada Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), que dispõe sobre a gestão e o gerenciamento de resíduos sólidos e também das responsabilidades dos geradores e demais atores envolvidos. Engana-se quem pensa que as soluções estarão em novas tecnologias quando necessitamos mesmo é mudar atitudes. Deixar de consumir produtos agressivos ao meio ambiente, diminuir nosso consumo reduzindo assim a geração de resíduos e reciclar o máximo. Partindo da informação que em

¹⁴⁷Engenheiro Ambiental formado na Escola de Engenharia de São Carlos-USP.

média mais que 50% dos resíduos sólidos urbanos gerados são resíduos orgânicos, destiná-los a compostagem e não ao aterro acarretaria em benefícios como aumentar a vida útil de aterros sanitários e evitaria possíveis impactos negativos provenientes da produção do chorume e de gases estufa. A compostagem é um procedimento versátil e de baixo custo, podendo ser feita em pequenas ou largas escalas, e pode ocorrer a partir do manejo de diferentes materiais dependendo do que se tem disponível. Com foco na pequena escala, este trabalho conclui que unidades descentralizadas de compostagem podem ser desenvolvidas em escolas, centros comunitários, quintais ou terrenos baldios promovendo a transformação de espaços urbanos que passam a ter um uso comum na vizinhança e é importante estratégia de caráter pedagógico que propicia a difusão da prática, conhecimento e fomenta a agricultura urbana e a sensibilização para a coleta seletiva.

Palavras chave: compostagem, gestão de resíduos, resíduo orgânico.

VIOLAS E CONGADAS: aprender para a vida

**Vívian Parreira da Silva¹⁴⁸
Aida Victória Garcia Montrone¹⁴⁹**

O presente artigo apresenta a experiência de uma inserção realizada junto ao grupo de violeiros da cidade de São Carlos denominado Rancho do Abacateiro e busca dialogar também com a pesquisa de mestrado intitulada: *Do Chocalho ao Bastão: processos educativos do Terno de Congado Marinheiro de São Benedito – Uberlândia MG*. O objetivo dos estudos foi identificar e compreender os Processos Educativos presentes nas Práticas Sociais apresentadas. O texto busca ainda, refletir, à luz dos textos estudados na disciplina, como os saberes são construídos na cultura popular. Foi realizada uma pesquisa qualitativa, como estratégia de investigação foi utilizada da técnica da pesquisa participante. Os resultados mostraram que nos dois grupos estão presentes processos educativos que se relacionam com a técnica de tocar e cantar, com a importância em se manterem vivos os grupos, com a preservação da memória nas relações intergeracionais, com as poesias, com as relações que se estabelecem entre os mais experientes e os

¹⁴⁸ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação pela Universidade Federal de São Carlos na Linha de Pesquisa Práticas Sociais e Processos Educativos.

¹⁴⁹ Professora Associada da Universidade Federal de São Carlos no Departamento de Metodologia de Ensino

menos experientes. Foi possível perceber que na cultura popular estão presentes a valorização do saber de experiência, o respeito ao tempo de aprendizagem, o erro não como uma forma de desprezo ou “chacota” mas sim como uma forma de aprender e ensinar coletivamente mostrando diferentes maneiras de se adquirir e transmitir conhecimento.

Palavras-Chave: Prática Social, Processos Educativos, Cultura Popular, Viola Caipira Congada.

RESUMOS
FILOSOFIA AFRICANA

**FILOSOFIA AFRICANA TECIDA PELOS SABERES
ANCESTRAIS FEMININOS:
poéticas de encantamento.**

Adilbênia Freire Machado¹⁵⁰

Esta comunicação tem o intuito de dialogar com a filosofia africana contemporânea desde os saberes ancestrais femininos, delineados por vozes de mulheres africanas e afrodescendentes, encantamento potencializando nosso estar no mundo. Com esse intuito Oyèrónké Oyèwùmí nos falará sobre cosmo-percepção e a importância de compreendermos o contexto global para a produção de conhecimento e assim apreendermos a realidade dos povos africanos e da condição humana. Vanda Machado tecerá sobre a potência da ancestralidade africana na nossa formação. Chimamanda Adichie delineará sobre feminismo e o perigo da história única. Sobonfu Somé nos ensinará sobre o espírito da intimidade perpassado pelo comunitarismo, pela coletividade. Paulina Chiziane sobre o ser mulher, esse chão que fecunda, alimenta, abriga, acolhe. Mãe Stella de Oxóssi versará sobre comprometimento e oralidade. Conceição Evaristo sobre a força das mulheres insubmissas. Sabedorias ancestrais tecidas pelo encantamento, a potência para o existir. Filosofia africana

¹⁵⁰ Doutoranda em Educação Brasileira (UFC), Mestra em Educação (UFBA), Bacharela e Licenciada em Filosofia (UECE). Faz parte dos grupos de pesquisa GRIÔ: Culturas Populares, Ancestralidade Africana e Educação (UFBA), NACE (Núcleo das Africanidades Cearense – UFC) e Rede Africanidades (UFBA). Assento na Cadeira 39 da Academia Afro-Cearense de Letras (AAFROCEL). E-mail: adilmachado@yahoo.com.br

delineando saberes implicados no bem-viver, no desejo e respeito pelo ser humano... Ancestralidade e encantamento re-inventando nosso modo de ser / pensar / sentir / agir, implicar-se com a construção de um mundo melhor onde sejamos valorizados/as em nossas singularidades para que assim possamos somar no coletivo, demarcando o conhecimento afrorreferenciado.

Palavras-Chave: Filosofia Africana; Saberes Ancestrais Feminino; Encantamento; Conhecimento Afrorreferenciado.

FORMAÇÃO DOCENTE EM GEOGRAFIA: mitologia africana na prática intercultural

Eduardo Oliveira Miranda¹⁵¹

O movimento desse artigo traz consigo a minha práxis docente em quatro turmas de licenciatura em Geografia da Universidade Federal da Bahia – UFBA no ano de 2016. Acredito e defendo que a Educação Geográfica precisa se ater a formação de docentes com o olhar intercultural (CANDAUI, 2008) e com isso abarcar a Educação das Relações Étnicas Raciais. Então, desenhei como objetivo dessa produção textual: propor as interconexões dos postulados de Boaventura (2002) com os princípios da Sociopoética (GAUTHIER, 2014; ADAD, 2014), os quais partilham das premissas da Interculturalidade. Nesse escopo, socializo com vocês a mensagem de um dos mitos do panteão africano que compõe a minha identidade docente, o qual nos conta que Iansã certa feita inconformada com o monopólio de Ossain, perante as ervas, requereu uma reunião com todos os Orixás e solicitou a partilha das folhas, mas Ossain se recusou. Então, Iansã utilizou do seu poder e evocou uma ventania muito forte responsável por quebrar a cabaça que guardava todas as ervas e cada Orixá pode se apropriar do que até então estava guardado em mãos únicas. Tenho tentado aplicar esse ensinamento democrático, no qual todos e todas envolvidas nas

¹⁵¹ Licenciado em Geografia – UEFS. Mestre em Desenho, Cultura e Interatividade – UEFS. Doutorando em Educação – FAGED/UFBA. Professor substituto na FAGED/UFBA. eduardomiranda48@gmail.com

práticas educativas devem ser participantes igualmente da produção de saberes, de experiências e de muitos confetos.

Palavras-chave: Mitologia Africana. Epistemologias do Sul. Sociopoética. Formação Docente.

A CONCEPÇÃO DE RAÇA E A RAZÃO NEGRA EM ACHILLE MBEMBE

Eliseu Amaro de Melo Pessanha

O pensador camaronês, Achille Mbembe defende a ideia que a humanidade subalternizada irá se tornar o negro do mundo. O desenvolvimento do colonialismo e a sua nova versão, a globalização, objetificaram o homem em um processo que vai do homem-metal ao homem-moeda. Nesse percalço o racismo funciona como eixo estruturante da sociedade contemporânea. A invenção da raça, uma “construção fantasista” determina o espaço social em que deve permanecer o negro, determina também a epistemologia que o define, e como consequência delibera uma contra-epistemologia; a razão negra, que vai agenciar um sujeito capaz de propor uma ontologia diferente da ocidental, ou seja, uma que compreenda a alteridade como sujeito e não como objeto. Enquanto o conceito de Biopoder de Foucault identifica o negro como o sujeito que pode ser eliminado, uma “não-pessoa”, segundo Mbembe, a humanidade negra agoniza a espera de uma superação conceitual possa “salvar a sua pele”.

Palavras-Chaves: Raça. Devir negro. Razão Negra.

RODOLFO KUSCH E LÉLIA GONZALEZ NA DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO:

América profunda, amefricanidade e a perspectiva feminista de Lélia

Ineildes Calheiro¹⁵²
Eduardo David Oliveira¹⁵³

Esse estudo apresentado no V CBFL¹⁵⁴ é resultado da discussão das aulas do componente curricular “*Filosofia Contemporânea: a perspectiva Latino-Americana e Africana*”, do doutorado em Difusão do Conhecimento (DMMDC/multi-institucional e multidisciplinar), ministrado pelo professor Eduardo Oliveira, apresentando como atividade de conclusão do respectivo componente. O objetivo é analisar as contribuições de Rodolfo Kusch (o autor andino) na descolonização do pensamento voltada para as epistemologias do Sul, o aproximando da autora negra, brasileira, Lélia Gonzalez, de pensamento decolonial, abordando o conceito de “Amefricanidade” na perspectiva feminista. Foi utilizado o método de análise e descrição das

¹⁵² Bolsista financiada pela CAPES. Doutoranda do Programa Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento - DMMDC; Ma. em Crítica Cultural. Licenciada em Educação Física. Membro do Grupo de Pesquisa Rede de Africanidades. E-mail: ildafrica@yahoo.com.br.

¹⁵³ Professor adjunto da FACED/UFBA, Antropólogo e filósofo.

¹⁵⁴ Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação e III Encontro Internacional de Filosofia Africana.

exposições das aulas mescladas entre palestras, debates e interpretações textuais mediadas.

Palavras-Chave: Descolonização; América profunda; amefricanidade; filosofia da libertação; feminismo.

ESTÉTICA DA LIBERTAÇÃO: deriva, travessia e outros itinerários

**Luís Carlos Ferreira¹⁵⁵
Eduardo Oliveira¹⁵⁶**

O texto “Estética da libertação: deriva, travessia e outros itinerários” estabelece o diálogo das filosofias africanas com a abordagem da estética da libertação. No percurso do texto estaremos discutindo as categorias: deriva, travessia e arquipélagos. Estes conceitos atravessam as produções filosóficas de autores como Jean-Godefroy Bidima (travessia), Glissant (arquipélagos) e deriva. O texto tem como objetivo problematizar a filosofia negro africana e da libertação a partir da estética da libertação, tendo como fim o enfrentamento do racismo, o qual corrói as bases epistemológicas do pensamento filosófico africano no Brasil. Temos como intenção trazer para o debate a perspectiva estética da libertação como leitmotiv da ampliação das liberdades. A grande marca que alia as filosofias

¹⁵⁵ Doutor em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia- UFBA. licarlosfsantos@gmail.com. Membro da REDE-AFRICANIDADES.

¹⁵⁶ Doutor em Educação, Mestre em Antropologia, Especialista em Cultura Africana e Graduado em Filosofia, é sócio-fundador do IFIL – Instituto de Filosofia Africana e sócio-fundador do IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência e Coordenador do Grupo de Pesquisa REDE-AFRICANIDADES.

africanas é o lugar em destaque da disputa do conceito de vida. Portanto, a luta por uma vida descolonizada é o percurso estético por excelência.

Palavra Chave: Estética; Deriva; Travessia; Filosofia negro-Africana; Libertação

TRAVESSIAS EPISTEMOLÓGICAS: NARRATIVAS FILOSÓFICAS DE ÁFRICA

Luís Thiago Freire Dantas¹⁵⁷

A história da filosofia é construída, em diversos currículos, através de uma similaridade que condicionam uma estrutura: a filosofia é ocidental. A partir dessa estrutura, a narrativa predominante desenvolve temas e questões que excluem outras vozes e, por consequência, impossibilita um diálogo entre perspectivas. Atento a esse problema, este minicurso pretende apresentar um diálogo com a filosofia africana de maneira que permite problematizar a história da filosofia como uma atividade contínua de descolonização. Desse modo, a intenção é atravessar alguns temas recorrentes na filosofia africana com a finalidade de ampliar as vozes que uma história da filosofia é capaz de abarcar.

Palavras chave: Currículo; Descolonização; Filosofia Africana; História da Filosofia.

¹⁵⁷ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR

ARTE AFRO-BRASILEIRA: um traço decolonial?

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos¹⁵⁸

A produção plástica de origem negra pode ser entendida como uma consciente ferramenta decolonial do sujeito negro no Brasil. A arte afro-brasileira pode ser compreendida como o conjunto de manifestações plásticas dos negros e descendentes de escravos, ou daqueles que experimentam o universo cultural afro-brasileiro no Brasil. Essa específica criação visual desenvolveu-se principalmente no espaço da religiosidade de matriz africana, que era o território da ressignificação da experiência escrava e da ressocialização do contingente de escravizados. Adereços e outros objetos litúrgicos compuseram o arcabouço material de uma arte centrada no traço herdado da plasticidade africana, mas elaborada a partir dos cruzamentos com outras visualidades. A arte afro-brasileira surgiu à revelia da arte oficial, que era de perfil eurocêntrico e branco. Seus autores foram mantidos fora do circuito oficial das artes plásticas nacionais, a exemplo da academia e galerias. Com a instalação de um sistema da arte no Brasil, a partir da criação do ensino oficial e dos meios de circulação dos produtos, os

¹⁵⁸ Doutora em Estudos Étnicos e Africanos, Mestre em Cultura e Sociedade, Artista plástica. Vice-coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) do IF Baiano Campus Valença. Instituto Federal Baiano, Campus Valença

artistas de origem negra eram relegados ao papel de artesãos ou artistas primitivos. Os raros artistas negros que alçaram reconhecimento social como profissionais da arte, o fizeram através do ingresso na academia, sobretudo a partir do fim do século XIX. Porém, esses eram obrigados a “desafricanizar” sua arte, integrando-se ao estilo europeu em voga. Eles não sobreviveram ao racismo da sociedade, que os excluía ou dificultava a sobrevivência através do trabalho artístico. Então, a dimensão sacra da arte visual afro-brasileira e, portanto, portadora das características ou feições mais africanas, foi mantida principalmente nos terreiros. Na contemporaneidade, artistas afro-brasileiros retomam tais referenciais estéticos, mas insistem na afirmação de seus traços identitários. No terreiro ou na galeria, a arte afro-brasileira continua sendo um contraponto ao discurso visual euronreferenciado.

Palavras-chave: Arte Afro-brasileira, arte sacra, identidade, decolonidade

ORALIDADE:
**A Literatura Africana e Afro-Brasileira e a voz negra na
formação de declamadores/leitores na escola**

Paula Viviane Cordeiro¹⁵⁹

Nesta prática pretende-se contar histórias através do declamar poesias afro-brasileiras e africanas procurando acender nos alunos uma relação entre a fantasia e realidade da figura negra para o desenvolvimento do mundo, criando imagens no cognitivo deles, talentos artísticos, muitas vezes desacordados. Em uma recuperação da cultura e da literatura desconhecidas ainda pelos alunos, de se ver nas histórias, nos poemas, nas pinturas e nas ilustrações um pouco da riqueza cultural dissociada do grau pitoresco, mas passível de apreciação por seus elementos intrínsecos. Os alunos do Colégio Estadual Izelina Daldin Gaiovicz, onde foi implementado o projeto, são na sua maioria de classe social baixa, residem na periferia da cidade, com porcentagem bastante relevante de alunos afrodescendentes ou indígenas, mesmo muitas vezes não sabendo ou não querendo reconhecer suas raízes étnicas. É um trabalho que vem fazendo cumprir a Lei 10639/03 a qual

¹⁵⁹ Formação em Letras/Português- Inglês, pós-graduada em Educação Especial, atualmente está participando do PDE: PROJETO DE INTERVENÇÃO PEDAGÓGICA NA ESCOLA, Secretaria do Estado do Paraná. Membro da Equipe Multidisciplinar do Colégio Est. Izelina Daldin Gaiovicz. Instituição ou Entidade: Unespar/FAFIUV.

regulamenta a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todos os níveis de ensino. A turma para aplicação do projeto é o 9º ano do ensino fundamental. Com ênfase na apresentação da cultura Afro-Brasileira com a declamação de poesias e o conseqüente relacionamento com a literatura de escritores dos países africanos de língua Portuguesa, como: Moçambique, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola, Cabo Verde, é uma maneira de se pensar a atitude do professor como alguém inserido nas práticas culturais, aliando o conhecimento dessas práticas e suas ramificações cotejadas com o arcabouço teórico e histórico que vem permeando o estudo da consciência afro nos últimos tempos no Brasil.

Palavras-chave: Oralidade; Literatura Africana; Afro-brasileira; Vozes Negras; Movimentos;

A CAPOEIRA NA GINGA COM A MODERNIDADE

Paulo Andrade Magalhães Filho¹⁶⁰

Pretendemos através deste trabalho entender como a capoeira se relaciona com a Modernidade. Manifestação cultural afro-brasileira que se articula em torno da ideia de tradição, tem relações contraditórias com os processos de racionalização e desencantamento do mundo. Por um lado, há diversos projetos que circulam pela capoeira, como os fenômenos da esportivização e normatização, a relativização da figura do mestre, o ensino à distância, a submissão dos eventos à lógica capitalista, etc, que constituem as facetas mais evidentes da colonialidade da razão instrumental em relação aos saberes afro-brasileiros dessa arte-luta. A patrimonialização e as políticas culturais, mesmo buscando a preservação deste legado, impõem aos detentores em questão a lógica e dinâmica do Estado, conduzindo a uma burocratização que pode ser vista como um componente deste processo de racionalização. Pretendemos apontar como o processo geral de racionalização e modernização pelo qual tem passado a cultura brasileira atingiu a capoeira. Entretanto, a capoeira resiste a deixar-se traduzir, a

¹⁶⁰ Doutorando pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós- Cultura – UFBA). Jornalista (UFMG), Mestre em Ciências Sociais (UFBA). Contramestre de capoeira angola e membro do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia. E-mail: paulomagalhaes80@gmail.com

se desencantar. Parte integrante dessa Modernidade conduzida por uma razão instrumental colonial e eurocêntrica, a capoeira mantém seu mistério, sua mandinga. Ela ginga com a modernidade e o Estado, como se tivesse duas faces, à semelhança do Orixá Exu, ancestral arquetípico da capoeira, o pai da dualidade, da contradição, da malandragem.

Palavras-Chave: Capoeira, Modernidade, Racionalização, Desencantamento,

Patrimônio

TRADIÇÕES, MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NA FESTA DE SÃO FRANCISCO DAS CHAGAS.¹⁶¹

Renata Araújo dos Reis¹⁶²

O presente artigo propõe algumas observações sobre como as tradições atuam de forma a legitimar o presente, considerando as constantes transformações a que estão sujeitas. Para tanto, trazemos uma visão ancorada na perspectiva decolonial para observar o passado como um recurso que pode ser acionado em momentos onde o progresso e as imposições capitalistas ameaçam a coesão social, trazendo novos valores e reconfigurando os aspectos tradicionais. Esta proposta de análise inicia uma discussão que compõe o estudo sobre a Festa em Louvor a São Francisco das Chagas, festa anual que possui uma centralidade no fortalecimento dos valores identitários e simbólicos do Remanso - comunidade remanescente de quilombos localizada em Lençóis/Bahia. Tais símbolos conduzem as práticas cotidianas e oferecem singularidade ao lugar mas estão em constante processo de transformação e adaptação. Nesta pesquisa, buscamos ainda compreender como

¹⁶¹ Trabalho submetido ao V CBFL – Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação e II Encontro Internacional de Filosofia Africana no eixo temático Decolonialidade.

¹⁶² Mestranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia na linha de pesquisa Cultura e Identidade. Pesquisadora do Observatório Diversidade Cultural. Gestora e produtora cultural com atuação em Salvador e Lençóis. E-mail: a.renatareis@gmail.com

as tradições são articuladas e renovadas na atualidade, de forma a manter, alterar, excluir ou reforçar características identitárias. A tradição assume assim um caráter de enfrentamento, uma forma de resistência às influências da contemporaneidade, mas que também podem atuar de forma fluida e integrada, onde o fortalecimento identitário possui um papel central no equilíbrio entre as permanências e as mudanças.

Palavra-chave: tradição, passado, mudanças, permanências, festa.

PROGRAMAÇÃO

19 de Setembro de 2017	20 de Setembro de 2017	21 de Setembro de 2017
08:00-09:00 – Credenciamento	08:00-09:00– Café da manhã	08:00-09:00– Café da manhã
09:00- 09:30- Abertura	09-12 oficina/,minicurso	09-12 oficina/,minicurso
09:30- 10:00 – Apresentação cultural		
10:00 Conferência- Mediador:		
Local: Espaço cultural de Valença?		
12h às 14h – Intervalo para almoço		
14:30- 17:00 Escuta da comunidade	14:30 17:00 COMUNICAÇÕES	14:30 17:00 COMUNICAÇÕES
18:00-19:30 Jantar		

<p>20:00h- MESA REDONDA- Filosofia da Libertação</p> <p>Prof. Dr. Carlos Cúllen (Argentino)</p> <p>Profa. Dra. Dina Picotti (Argentina)</p> <p>Profa. Dra Neusa Vaz (Brasil)</p> <p>21:00 Festival de Cultura</p>	<p>20:00h - MESA REDONDA-Filosofia Africana</p> <p>Prof. Dr. Jose Castiano</p> <p>Prof. Dr. Severino Ngoenha</p> <p>Profa. Dra. Florita Teló</p>	<p>20:00h - MESA REDONDA- Movimento Social</p> <p>Profa. Anna Maria Canavarro Benite (Presidenta da ABPN)</p> <p>Vereadora Ana Carolina</p>
---	--	---

SOBRE OS ORGANIZADORES



Eduardo David de Oliveira

Líder do Grupo de Pesquisa Rede-Africanidades
Professor Permanente do DMMDC -
Doutorado em Difusão do Conhecimento
Coordenador da Linha de Pesquisa
Conhecimento e Cultura do DMMDC
Professor Adjunto da FAGED-UFBA
Iniciado na Tradição de Ifá
Aprendiz de Angoleiro
Contato: afroveda@gmail.com



Leonor Franco Araújo

Graduação em Licenciatura em História (UFES, 1983), especialização em História das Sociedades Agrárias (UFG) e mestrado em História Social das Relações Políticas, pela UFES. Doutoranda do Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora nos grupos de pesquisa Educação para as relações étnico-raciais, territorialidades e inclusão (UFES) e Rede-Africanidades (UFBA). Consultora Especializada em Educação Ambiental Crítica e Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas
Contato: leonor.araujobq@gmail.com



Luiz Carlos Ferreira dos Santos

Doutor pelo do Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia (2019); Mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia (2014); Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2010). Atua como pesquisador nos seguintes temas: filosofias africanas, afrodiáspórica e da libertação. Membro do grupo de pesquisa: Rede Africanidades.

Contato: lcarlosfsantos@gmail.com



Rejane Souza Costa Matos

Possui graduação em Pedagogia pela UFBA , em Filosofia pela UESC e Especialização em Ciências Sociais: História e Geografia do Brasil pelas Faculdades Integradas de Amparo/SP. Graduanda no Bacharelado de Gênero e Diversidade pelo NEIM/UFBA. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em gênero, mídia, cultura, atuando principalmente no seguinte tema: gênero e relações étnico raciais. Aprendiz de Capoeira Angola e sambadeira por encantamento.

Contato: rejanematos571@gmail.com

