



ELNORA MARIA GONDIM MACHADO LIMA | TIAGO TENDAI CHINGORE (ORGANIZADORES)



**desafios e
perspectivas
atuais**



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, MS, Brasil)

F524 Filosofia africana : desafios e perspectivas atuais / [org.] Elnora Maria
1.ed. Gondim Machado Lima, Tiago Tendai Chingore. – 1.ed.
Curitiba, PR: Bagai, 2020.

ISBN: 978-65-87204-43-7

1. Filosofia africana. 2. Gênero. 3. Matrifocalidade. I. Lima, Elnora
Maria Gondim Machado. II. Chingore, Tiago Tendai

9-2020/24

CDD 107

CDU 101

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia africana : Matrifocalidade
2. Gênero

Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez CRB-1/3129

<https://doi.org/10.37008/978-65-87204-43-7.18.9.20>

Elnora Maria Gondim Machado Lima
Tiago Tendai Chingore
(Organizadores)

FILOSOFIA AFRICANA
desafios e perspectivas atuais



1.^a Edição - Copyright© 2020 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Bagai.

O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) respectivo(s) autor(es). As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referencial bibliográfico são prerrogativas de cada autor(es).

<i>Editor-Chefe</i>	Cleber Bianchessi
<i>Revisão</i>	Os autores
<i>Projeto-Gráfico</i>	Giuliano Ferraz
<i>Conselho Editorial</i>	Dr. Adilson Tadeu Basquerote – UNIDAVI Dr. Anderson Luiz Tedesco – UNOCHAPECÓ Dra. Andréia de Bem Machado – FMP Dr. Antonio Xavier Tomo – UPM – MOÇAMBIQUE Dr. Ademir A Pinhelli Mendes – UNINTER Dra. Camila Cunico – UFP Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima – UFPI Dra. Elisângela Rosemeri Martins – UESC Dr. Ernane Rosa Martins – IFG Dr. Helio Rosa Camilo – UFAC Dr. Juan Eligio López García – UCF-CUBA Dra. Larissa Warnavin – UNINTER Dr. Marciel Lohmann – UEL Dr. Márcio de Oliveira – UFAM Dr. Marcos A. da Silveira – UFPR Dr. Marcos Pereira dos Santos – UEPG Dra. María Caridad Bestard González – UCF-CUBA Dr. Reginaldo Peixoto – UEMS Dr. Ronaldo Ferreira Maganhotto – UNICENTRO Dra. Rozane Zaionz – SME/SEED Dr. Tiago Eurico de Lacerda – UTFPR Dr. Tiago Tendai Chingore – UNILICUNGO – MOÇAMBIQUE Dr. Willian Douglas Guilherme – UFT Dr. Yoisell López Bestard – SEDUCRS

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
A VIOLÊNCIA DO COLONIZADOR: REFORMA DA MENTE NATIVA	12
<i>Antonio Xavier Tomo Jorge Baptista Minez Donquene</i>	
DESPROVINCIALIZANDO A FILOSOFIA CANÔNICA: É PRECISO CONSTRUIR PONTES ENTRE OS SABERES.....	25
<i>Rogério Makino</i>	
FORMAÇÃO HUMANA E FILOSOFIAS AFRICANAS: CONTRIBUIÇÕES DE GABRIEL MARCEL PARA O DIÁLOGO ENTRE POVOS E PESSOAS	36
<i>Ezir George Silva</i>	
RELATOS DE ESCRAVIDÃO EM “UM DEFEITO DE COR” E “COMPAIXÃO”: ENTRECruzAMENTO ENTRE HISTÓRIA E FICÇÃO	51
<i>Jeane Virgínia Costa do Nascimento Raimunda Celestina Mendes da Silva</i>	
REVISITANDO JOSÉ CASTIANO: DA ETNOFILOSOFIA À SUBJECTIVAÇÃO – RECORTES INTERCULTURAIS COM CHIMAMANDA NGOZI	63
<i>Camila Bastos Lopes da Silva Carla Regina Santos Paes Luiz Rodrigo Brandão Pinheiro</i>	
A TRADIÇÃO DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR AFRICANA E A MatriARCALIDADE.....	76
<i>Elnora Gondim Tiago Tendai Chingore</i>	
A PEDAGOGIA DO DISCIPLINAMENTO EM FOUCAULT: INOVAR É POSSÍVEL?	95
<i>António Domingos Braço</i>	
SOBRE OS ORGANIZADORES	109

APRESENTAÇÃO

O livro intitulado **FILOSOFIA AFRICANA: Desafios e Perspectivas Atuais** tem como organizadores a Profa. Doutora Elnora Gondim - UFPI-Brasil e o Prof. Doutor Tiago Tendai Chingore - UniLicungo-Moçambique. A filosofia africana tornou-se hoje uma característica fundamental do discurso filosófico contemporâneo, e em várias dimensões constitui um instrumento indispensável para a formação do homem. O texto aponta, em linhas gerais, que a filosofia africana contemporânea encontra-se em uma constante evolução. Muitos são os especialistas, tanto internamente à África quanto externamente, que vem se debruçando em assuntos tais como: questões de gênero; atualidade política na África; a África e o neoliberalismo; questões de religião africana; a desigualdade na África; o colonialismo e a África; a África e a Educação; a África e a economia; o poder e a África; a África hoje entre outros.

Nessa perspectiva, o texto **FILOSOFIA AFRICANA: Desafios e Perspectivas Atuais** é uma coletânea sobre temas filosóficos africanos que têm como objetivo apontar a multiplicidade que, atualmente, acontece na filosofia africana, tentando levar o leitor a perceber a profícua e íntima ligação entre tais saberes fazendo com que se veja a autonomia de tal estudo frente à posição as várias facetas de seu enfoque.

Importa referir que, desde o início deste debate filosófico, as questões centrais colocadas acerca da filosofia africana registaram um avanço significativo, e que são hoje desconstruídas de uma forma radicalmente diferente. Atualmente, podemos afirmar que o debate contemporâneo da filosofia africana sofreu uma considerável transformação, tanto em relação ao tipo de questões colocadas, assim como à forma como as mesmas são articuladas. Esta mudança radical nos parece focar-se em questões mais alinhadas para a essência e que sejam de fato, tematicamente reconstruídas, relativamente à metodologia, conteúdo, contexto, etc.

Publicar e divulgar conhecimentos e saberes sobre filosofia africana e proveniente de estudiosos africanos e externos à África é, assim,

um dos maiores desafios que procuramos abraçar, para a reconstrução e contribuir com uma nova epistemologia e uma nova hermenêutica dos saberes africanos, livre de estereótipos e de um olhar folclórico exótico. A perspectiva especial que esta obra de filosofia africana nos apresenta, está ligada ao engajamento político, social, económico, cultural em que somos chamados a enveredar, nas diversas vertentes e sobre a nossa condição humana no espaço africano e além-fronteiras.

Portanto, o livro em questão faz este tipo de abordagem: vários autores, várias teorias, sem privilegiar alguns pensadores em detrimento de outros. Assim, no texto supracitado, convém lembrar que nele há uma exigência e uma responsabilidade com a respeitabilidade das múltiplas faces da filosofia africana quando vistas pelo parâmetro filosófico. Para cumprir isso, fez-se uma divisão composta por 06 (seis) capítulos, os quais tratam:

1. **A VIOLÊNCIA DO COLONIZADOR: REFORMA DA MENTE NATIVA**, redigido por António Xavier Tomo e Jorge Baptista Minez Donquene. Eles defendem a tese segundo a qual o ocidente recorreu a religião, a política e a ciência para reformar a mente do africano, com o intuito de torná-lo “domesticável”. Para tanto, eles recorrem a dois argumentos: (I) a ideia equivocada em se tratando de uma África considerada sem história, sem cultura e possuidora de mentalidade pré-lógica; (II) O logocentrismo ocidental e emocentrismo africano – uma leitura narcisista da essência humana. Portanto, em tal capítulo, eles têm como objetivo compreender as transmutações enfrentadas pelos africanos e mostrar a filosofia filosófico e o seu estatuto epistemológico;
2. **DESPROVINCIALIZANDO A FILOSOFIA CANÔNICA: é preciso construir pontes entre os saberes** explicitado por Rogério Makino aponta que a Filosofia canônica é aquela que estudamos na maioria dos livros didáticos que indica que tudo começa na Grécia Antiga. Sendo assim, os cânones têm a mesma origem geográfica. Portanto, o objetivo do capítulo em questão é “problematizar o suposto cosmopolitismo e universalidade da filosofia canônica, com vistas a justificar uma abertura para o diálogo com outros saberes.

Complementarmente, busca-se analisar as resistências a esse processo, que inclusive ocorre de forma sutil na terminologia”.

3. **FORMAÇÃO HUMANA E FILOSOFIAS AFRICANAS: CONTRIBUIÇÕES DE GABRIEL MARCEL PARA O DIÁLOGO ENTRE POVOS E PESSOAS** analisado por Ezir George Silva que mostra que as coisas são dispensáveis, enquanto o homem não pode ser tratado assim, porque “sua palavra, seu olhar, sua disponibilidade e o amor que cultivou são as provas de uma presença que, tanto do ponto de vista existencial quanto no sentido espiritual, se ressignifica nos vínculos afetivos, se afirma nas memórias e se projeta nas, entre e para além das próprias relações humanas com as quais se encontrou diante, ao lado e ao longo de toda sua vida e itinerância histórica.” E é nessa perspectiva que o homem deve buscar se desvelar, procurando a sua existência autêntica, “consciente de que esta passa pelo que o outro é e pelo modo como eu me comprometo com ele, enquanto presença e participação no mundo imediato (MARCEL, 2005)”. É baseado na teoria de Gabriel Marcel que “a Filosofia Africana tem uma importante tarefa; ajudar cada pessoa a aprofundar sua visão de mundo na realidade que vive e que estar situado.
4. **RELATOS DE ESCRAVIDÃO EM “UM DEFEITO DE COR” E “COMPAIXÃO”: ENTRECruzAMENTO ENTRE HISTÓRIA E FICÇÃO** escrito por Jeane Virgínia Costa do Nascimento e Raimunda Celestina Mendes da Silva expõem que a escravidão é um fato inegável na história da humanidade e que muitas nações cresceram tendo como base o trabalho escravo, geralmente, aqueles vindos da África para as Américas. Esse fato é comprovado na literatura como um todo como, por exemplo, no gênero romanesco. No entanto, em sua grande maioria, a visão que tais escritos traziam era a eurocêntrica, fato que não contribuem na reflexão tendo a postura do escravizado como parâmetro. No entanto, as autoras tentarão compreender “o entrecruzamento entre a história e a ficção nas obras afrodescendentes (...) considerando conceitos do tipo histórico-social, detalhe histórico e relação presente e passado apresentados por Lukács”;
5. **REVISITANDO JOSÉ CASTIANO: DA ETNOFILOSOFIA À SUBJECTIVAÇÃO – RECORTES INTER-**

CULTURAIS COM CHIMAMANDA NGOZI, exposto por Camila Bastos Lopes da Silva, Carla Regina Santos Paes e Luiz Rodrigo Brandão Pinheiro que apontam que José Castiano no livro: *Referencias da filosofia africana: em busca da intersubjetivação* descreve de que modo a filosofia africana pode alcançar maior espaço e reconhecimento. Para tanto, o autor tece críticas a etnofilosofia e de que modo a filosofia africana intenta alcançar a subjetivação. Corroborando, eles apontarão os passos da subjetivação africana apontados por vários pensadores como Ngoenha que diz que a etnofilosofia é algo falido, porque trata mitos e provérbios como únicos aspectos da filosofia. Depois, relacionarão a teoria da escritora Chimamanda Ngozi e de alguns exemplos práticos a outros temas para a discussão a partir da crítica de Castiano;

6. **A TRADIÇÃO DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR AFRICANA E A MATRIARCALIDADE** elaborado por Tiago Tendai Chingore e Elnora Gondim começa tratando sobre um livro que tem como tema a mulher africana e o feminismo, editado por Oyeronke Oyewumi, nigeriana, socióloga e professora na Stony Brook University, em Nova Iorque, nos Estados Unidos. No livro acima citado é constatado que muitos idiomas africanos não têm algo que corresponda a palavra gênero como, por exemplo, mulher. Assim sendo como amostragem, vê-se a família Iorubá. Ela tem como característica ser não-generificada, ou seja, os papéis de parentescos e categorias não são definidos por gênero. Nessa perspectiva, no sistema de senioridade, *Ìyá* é a sênior em relação a suas crias, porquanto todos têm uma *Ìyá*, todos nascem, espiritualmente e fisicamente, de uma *Ìyá*, ninguém é mais velho que *Ìyá*. Aqui é conveniente ressaltar que a tradução por mãe das palavras *Ìyá* ou *Yẹ̀yẹ̀* é equivocada e distorce o significado original de *Ìyá* no contexto iorubá. Assim na matrifocalidade, em muitos sistemas de organização familiar africano, a mãe é o centro por meio do qual as relações familiares são organizadas. Portanto, daí conforme o acima elencado, nota-se a importância para a organização social e política, de algumas sociedades, do termo matrifocalidade. Assim, partindo de tal tema, os autores analisarão e mostrarão de que forma tal fato ocorre. Para tanto, especialmente, utilizarão autoras africanas como Oyeronke Oyewumi e Ifí Amadiume.

7. **A PEDAGOGIA DO DISCIPLINAMENTO EM FOUCAULT: INOVAR É POSSÍVEL?**, elaborado por António Domingos Braço 0 qual pretende fazer uma reflexão sobre as principais implicações do controle que a escola faz sobre os corpos e as mentes dos seus interveniente. Para tanto tomará tomamos como fundamento a seguinte questão: “como pensar a vocação libertadora e inovadora da escola, em função da sua natureza disciplinar e normalizadora, manifestada nas relações entre os professores, alunos, a comunidade escolar, o currículo, o conhecimento, a cultura e processo de mediação de ensino-aprendizagem? A escola moçambicana é capaz de ser um instrumento de inovação, libertação e desenvolvimento ou apenas um espaço de “distribuição de discursos”?”.

Por fim, considerando os capítulos acima elencados, objetiva-se apreciar e considerar as múltiplas abordagens sobre a **FILOSOFIA AFRICANA: Desafios e Perspectivas Atuais** como uma forma do leitor refletir sobre tal saber, fazendo um embate filosófico frutífero ao nível de argumentação e conclusão bem fundamentada sobre os temas em questão.

A VIOLÊNCIA DO COLONIZADOR: REFORMA DA MENTE NATIVA

Antonio Xavier Tomo¹

Jorge Baptista Minez Donquene²

INTRODUÇÃO

Pretende-se neste trabalho defender a tese segundo a qual o ocidente recorreu a religião, a política e a ciência para reformar a mente do africano, com o intuito de torná-lo “domesticável” e “afável” aos objectivos dos colonizadores. Usamos dois argumentos para sustentar a tese anunciada, a saber: (I) a ideia, errônea, da África primitiva, sem história, sem cultura e possuidora de mentalidade pré-lógica; (II) O logocentrismo ocidental e emocentrismo africano – uma leitura narcisista da essência humana.

O objectivo central é de compreender as vicissitudes enfrentadas pelos africanos no percurso da construção da sua identidade e, mormente, na conquista da sua liberdade e dignidade. Ademais, perceber o substrato filosófico e o estatuto epistemológico da filosofia africana.

Mudimbe (2013) afirma que a estrutura colonizadora esteve organizada em três frentes a saber: domínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas e a integração de histórias económicas locais. Exploramos neste trabalho, por um lado, a reforma das mentes nativas pelo facto de constituir a pedra angular de todo o discurso objectivante do homem ocidental e, por outro, a alavanca para o africano reivindicar o estatuto de sujeito na história.

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Maputo e Universidade de Minho em Portugal. Docente da Universidade Pedagógica de Maputo e Chefe do Departamento. Editor Científico da revista O Curandeiro. email – antonioxtomo@yahoo.com.br

² Mestre em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Maputo. Docente da Unilicungo, Extensão da Beira. Actualmente desempenha a função de Director Provincial do Secretariado Técnico de Administração Eleitoral de Sofala. E-mail: jdonquene@gmail.com / jdonquene@icloud.com

A reforma de mente do africano proporcionou condições de objectivação do africano e a consequente reacção, muitas vezes seguindo o mesmo tom do explorador, para a busca de liberdade e de posição como sujeito histórico.

REFORMA DA MENTE NATIVA

Na perspectiva da reforma da mente nativa, o colono iniciou o processo de produção de discursos e ideias que visavam produzir uma mentalidade “doce” e domesticável. Produziu-se, neste sentido, discursos como: “tradicional *versus* moderno; oral *versus* escrito e impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias *versus* civilização urbana e industrializada; economias de subsistência *versus* economias altamente produtivas”(MUDIMBE, 1988, p. 19).

A consequência destes paradigmas é nefasta pelo facto: (i) da destruição progressiva das áreas tradicionais da agricultura e do artesanato; (ii) da fragmentação de valores espirituais; (iii) da fragmentação de um esquema culturalmente unificado e religiosamente integrado.

O ocidente para levar avante os seus objectivos colonizadores objectivou os nativos, violentando-os e fazendo-os crer que pertencem a uma sociedade sem história, sem cultura e possuem mentalidade pré-lógica.

Nesta ordem de ideias, o nosso interlocutor afirma que

a partir deste momento as formas e formulações da cultura colonial e dos seus objectivos serviram de alguma forma de meio de banalização de todo o modo de vida tradicional e da sua estrutura espiritual. As transformações necessárias e possíveis significaram que a simples presença dessa nova cultura esteve na base da rejeição de pessoas inadaptadas e de mentes confusas (MUDIMBE, 1988, p. 20);

Ainda por cima, produziu-se nesta vertente discursos religiosos. De facto, a bíblia foi usada com a finalidade de reformar a mente afri-

cana. O colonizador acreditava que os homens têm a mesma origem. Contudo, os africanos são destinados a serem escravos dos seus irmãos. Ademais, as diferenças da cor da pele, as características físicas foram também usadas para a reforma da mente negra.

O momento de trocas intensivas e violência é importante para a compreensão do discurso que tenho vindo a desenvolver. Na verdade, “os feitiços tornaram-se símbolos da arte africana considerados primitivos, simples, infantis, absurdos. (...) O africano nunca fez se quer um pano da pior qualidade nem cerâmica” (MUDIMBE, 1988, p.20).

Mudimbe sublinha nesta citação as relações comerciais entre o ocidente e a África. Na troca comercial, os objectos produzidos pelos africanos eram considerados inferiores, primitivos, simples, infantis, absurdos ou obscuros e não tinham o mesmo valor dos europeus. Uma atitude que escondia a real dimensão e importância da produção artística africana, com único objectivo de exaltar a “superioridade racial e cultural do ocidente”. Daqui a pergunta: por que o ocidente conservou até hoje essas obras? Qual era o critério de avaliação?

Na Europa, os objectos africanos eram depositados ao relento, pelo facto de não serem considerados objectos de arte. Estes objectos depositados num espaço aberto chamado trocadelu serviam de pré-contacto para todo aquele europeu que pretendesse ir à África. E curiosamente, os museus na Europa iniciaram com estes objectos africanos. Não quero afirmar que na Europa não se produzia objectos de arte, mas sim sublinhar que a arte produzida era reservada apenas para algumas individualidades, por isso, fechados em quartos.

Na dimensão científica, ocorre o

etnocentrismo epistemológico; nomeadamente, a crença de que cientificamente não há nada a aprender com “eles”, excepto se já for “nosso” ou surgir de “nós”. Os exploradores não revelam a alteridade, comentam a “antropologia”, ou seja, a distância que separa a selvajaria da civilização na linha diacrónica do progresso (MUDIMBE, 1988, p. 33).

Deve-se ter em conta que o ocidente pensava que só ele é que faz ciência (logocentrismo) e os africanos fabricam emoções (emocentrismo). Os exploradores não se preocuparam em descobrir a alteridade, aliás pensadores como Henrique Dussel assevera que nunca houve encontro entre o ocidente e os países “descobertos”, mas sim o encontros do outro.

Na obra, invenção de África, Mudimbe distingue dois tipos de

etnocentrismo”, a saber: “A primeira é uma ligação à episteme, ou seja, uma atmosfera intelectual que confere à antropologia o seu estatuto como discurso, o seu significado como disciplina e a sua credibilidade como ciência no campo da experiência humana. A segunda é uma atitude intelectual e comportamental que varia de indivíduo para indivíduo (MUDIMBE, 1988, p.35).

A partir da citação pode-se perceber que houve tentativas de aplicar o estudo da etnologia às sociedades ocidentais, como é o caso de Balandier. Com tudo, a “etnologia resta uma prerrogativa dos povos sem história. Quando se fala do mundo selvagem, é sempre a etnologia que tem a palavra” (NGOENHA, 1993, p. 42).

O evolucionismo facilitou o colonialismo. Defendeu a cultura europeia como a única e a mais avançada. O evolucionismo encontrou nos povos “ditos sem cultura e outros adjetivos afins” uma resistência sistemática. Este facto, obrigou aos colonizadores a ter que reconhecer e respeitar as diferenças culturais de modo a tornar exequível a sua missão colonizadora. Portanto, a reforma da mente nativa, uma violência sem precedência, teve espaço em todas as vertentes do discurso europeu, a saber: religioso, epistémico, político, económico e social.

Expressões como “negro-africano” encerram uma informação duvidosa que somente reproduz preconceitos de determinado período da história mas que são, nos nossos dias, relíquias do passado, nomeadamente do período colonial, durante o qual a utilização da palavra “raça” demonstrava ignorância ou servia para justificar a opressão em nome de uma pretendida civilização europeia, do domínio do colonizado

pelo colonizador, ao mesmo tempo que justificava a “boa consciência civilizadora” deste último com a utilização de termos como “primitivo” por exemplo.

Kwame Nkrumah já tinha chamado a atenção para o facto do colonialismo não ter retido a lição do Renascimento do século XVI, segundo o qual “não podia haver um credo, nem moral, nem ordem social válidos universalmente”. Pelo contrário assumiu-se como portador da verdadeira civilização e negou aos colonizados uma identidade e civilização próprias, os quais passaram a ter a partir do fim do século XIX uma identidade por empréstimo. Assim, o colonialismo praticou um discurso unívoco cujos resultados contradisseram a sua retórica civilizadora, aliás muito diferente da que tinha iniciado o diálogo de igual para igual com os reinos angolanos (especialmente o Reino do Congo) nos séculos XVI-XVIII.

VIGILÂNCIA EPISTEMOLÓGICA

Temos em África duas gerações distintas: a geração pré-independência preocupada com o poder político e a geração pós-independência [1960-1970] preocupada com as estratégias de dominar os paradigmas intelectuais sobre o método da busca da verdade, analisando as dimensões políticas do conhecimento e com procedimentos para instituir novas regras nos estudos africanos (cfr. MUDIMBE, 1988 p.57). A geração pré-independência elegeu para si como prioridade a conquista da liberdade política e a pós-independência a liberdade epistemológica.

Castiano, sustentando-se em Ayittey, mostra uma oposição ideológica e de objectivos entre as duas gerações apresentadas por Mudimbe. Para Castiano, a geração *cheetah* está pouco interessada em ser objectivada. Ela pretende ser fatora da sua história. Deseja cultivar o seu jardim e muito menos intenciona culpabilizar o ocidente pelos problemas existentes no continente. Ela defende que os africanos devem encontrar o seu próprio modelo de desenvolvimento. Para Castiano, os *cheetah*

nasceram na selva onde cada um luta diariamente para sobreviver. É uma geração de

empreendedores que vêem o seu futuro não hipotecado na política, senão nas suas próprias mãos e no trabalho árduo. Eles são sujeitos dos seus próprios destino. Não permitem que sejam objectos nos dois sentidos: que alguém mantenha o seu futuro refém do passado heróico dos libertadores (CASTIANO, 2010, p. 37).

Os *cheetab* afirma que o erro da geração dos “velhos” libertadores que se transformou em capitalista

é não ter a coragem de confiar nos mais jovens a liderança das nações africanas. Por causa do discernimento que esta geração tem em usar as oportunidades para sobreviver, porque de facto estes não olham para os meios para atingirem os seus fins, a geração dos hippos teme que não tenham bebido suficientemente os valores nacionalistas que orientaram o processo das lutas de libertação (CASTIANO, 2010, p. 38).

Quanto a nós, a questão não é a da falta de confiança, mas sim da ganância. Nem é a de não olhar os meios para atingir os fins porque nasceram na selva, e a lição foi bem transmitida por *hippos*, e muito menos a de beber os valores nacionalistas, visto que não os foram transmitidos. Os *cheetab*, tendo nascido e crescido na selva, incorporaram os valores da selva, que se resumem: em ganância, em corrupção, em traição, em capitalismo selvagem, em arrogância, etc. ou, se quisermos, em *homini lupus* de Hobbes. Aliás, para Gasset

a geração dos filhos é sempre um pouco diferente da dos pais: representa como que um novo nível de cima do qual se sente a existência. Só que, geralmente, a diferença entre os filhos e os pais é muito pequena, de modo que predomina o núcleo comum de coincidência, e então os filhos vêem-se a si próprios como continuadores e aperfeiçoadores do tipo de vida que seus pais levavam (GASSET, 2007, p. 29-30).

Por isso, os *cheetah* não podem ser criminalizados, culpabilizados e julgados pelo facto de serem continuadores e aperfeiçoadores do tipo de vida dos *hippos*. O que é mais importante, julgamos ter chegado o momento da introspecção, onde os africanos são convidados a revisitar a sua história e a sua cultura. Acima de tudo, a reviver os valores do seu *mutuismo*³, que se resumem em comunidade, solidariedade, altruísmo, respeito pela coexistência humana no mundo.

Segundo Castiano, a geração dos *cheetah* representa um novo esforço de subjectivação. Todavia, reconhece não ser nesta geração e nos seus ideais que a filosofia profissional africana busca a sua inspiração para as suas lucubrações. A filosofia africana busca a sua inspiração ou no passado tradicional ou no ocidente, remata o mestre (CASTIANO, 2010, p.38). Primeiro, ao invés de afirmar que a filosofia africana busca a sua inspiração **ou** no passado tradicional **ou** no ocidente, melhor seria substituir o “ou” por “e”, porque é preciso não ter receio em aceitar que a filosofia africana constrói-se sob bases oriundas do passado tradicional africano e do ocidente. Segundo, se a filosofia é o tempo apreendido pelos conceitos, e cada um é filho do seu tempo então é urgente que a filosofia africana encontre e busque, também, a sua inspiração nesta geração.

Os referenciais da filosofia profissional africana são: objectivação, subjectivação e intersubjectivação. Todavia, a intersubjectivação não deve ser percebida como ponto de chegada. Ela esteve presente quase em todo o momento da abordagem. Para Castiano, a objectivação é resultado da escravidão, da colonização e da globalização onde o *Eu-africano* se alienou a si mesmo a ponto de se tornar estranho ao seu próprio corpo. A subjectivação gravita o seu discurso em torno do homem africano como sujeito da sua história e do seu ser. Este discurso é resumido pelo autor nos seguintes conceitos: afrocentrismo e ubuntuismo, que é o esforço de recuperar as tradições e os valores africanos. E por fim, a objectivação e a subjectivação, na esteira da filosofia profissional africana, não só, constituem um esforço de negação do estatuto de inferioridade, de periferia e de subalternização do negro-africano na história, como também, afirmação que procura revelar a necessidade e o imperativo

³ Pessoa

da subjectivação do pensamento a partir dos imaginários tradicionais locais. A objectivação e a subjectivação representam ainda a crise do *muntu* em identificar-se com a sua própria história e a desconfiança na sua própria capacidade de produção de um saber relevante ao seu meio (CASTIANO, 2010, p.40).

O debate sobre afrocentrismo é retomado por Ergimínio na sua obra publicada em 2013, com o título – *Afrocentricidade: Complexidade e Liberdade* uma obra que procura exaltar a liberdade do homem negro. A conclusão que Ergimínio alcança, segundo ele mesmo, no debate que faz com vários pensadores africanos e ocidentais é que o afrocentrismo é um paradigma libertador, principalmente porque localiza os africanos bem como outros povos no seu respectivo centro cultural, epistemológico e psicológico. Ele explora a ideia de sujeito histórico em Ngoenha para justificar que a afrocentricidade só pode ter sentido se o africano assumir-se como sujeito da sua história e como intérprete das suas circunstâncias.

Ergimínio explora também a questão da ciência e da técnica em Ngoenha. Este último percebe que o desenvolvimento da África e sobretudo a libertação da África será significativa se o africano dominar a ciência e a técnica. Contudo, Ergimínio pensa que “o conceito liberdade em Ngoenha está divorciado do mito e de uma África edífica” (p.205). Neste ponto, pensamos que se precipita em criticar Ngoenha. Este percorre a liberdade numa perspectiva histórica com a finalidade de perceber, o próprio Ergimínio faz referência a este facto, como o africano posicionou-se ao longo da história (sujeito ou objecto). É necessário frisar também que Ngoenha em nenhum momento “casou-se com mito” para apregoar o seu “divórcio” como pretende o leitor. A outra questão, não menos importante, é a crítica que levanta ao Castiano. Ele escreve “... se a filosofia africana, partindo de problemas contextuais propõe soluções universais, não precisa de emancipar-se de ser africana como pretende Castiano” (MUCALE, 2013, p.208). Percebemos a ideia de Castiano no sentido de que a filosofia africana deve superar-se, deve emancipar-se tendo como ponto de partida os “referenciais africanos” e não ocidentais. Negar a emancipação da filosofia africana é não reconhecer os esforços empreendidos pelos africanos. A filosofia africana

precisa de encontrar caminhos próprios para a sua emancipação ou descolonização. E esses caminhos estão adjacentes a sua cultura, a sua história e, principalmente, a sua cosmovisão.

É, pois, fundamental construir uma filosofia nova em relação aos desafios do desenvolvimento africano, o qual se insere numa globalização em rede onde todos dependem de todos ainda que em graus diversos. As discussões filosóficas estereis devem ser abandonadas, tirando ao desenvolvimento a sua carapaça “terceiro-mundista”, uma vez que o desenvolvimento é o processo global, embora com intensidades diversas, que diz respeito tanto às sociedades em desenvolvimento como às sociedades desenvolvidas.

Neste século, XXI, de globalização e de comunicação instantânea onde o espaço e o tempo (conforme advoga ROSA, 2010, p.44) parecem ter sido abolidos, a escolha já não é entre “particularismo” e “universalismo” *mas sim de uma síntese crítica (e não passiva) entre ambos, síntese* que, de qualquer modo, terá sempre que mergulhar às suas raízes nas culturas africanas e, tanto quanto possível, nas línguas autóctones que são o húmus dessas culturas, se os Estados fizeram o esforço político indispensável para levar à prática (tarefa de longo prazo) um multilinguismo realista, que concilie o externo com o interno, ou seja a manutenção das línguas autóctones com as línguas estrangeiras herdadas da colonização, na medida em que estas últimas são veículos unificadores da nação, que permitem, ao mesmo tempo, o acesso imediato à ciência universal (PERVEZ, 1991, p.31). Não obstante, no plano interno, a promoção das principais línguas locais será sempre um elemento indispensável da identidade que é vital ser preservado.

A PERSONALIDADE AFRICANA

A personalidade africana pode ser compreendida a partir de vários ângulos. Contudo, neste texto seguimos a linha do BONO (2015), a saber: Deus, pessoa e Comunidade.

A nossa abordagem vai seguir a sequência inversa visto que para o africano a comunidade constitui pedra angular para o acesso a pessoa.

De facto, Masolo pleiteia que ⁴“negro-African society puts more stress on the group than on the individual, more on the solidarity than on the activity and needs of the individual, more on the communion of person than on their autonomy. Ours is a community society” (MASOLO, 2010, p.213).

A sociedade africana coloca o acento sobre a comunidade. Ela percebe que a pessoa só pode ser compreendida dentro da relação coexistencial. Não é por acaso que MBITI (1969) afirma que “eu sou porque nós somos”. O africano não se compreende como um ser isolado, mas sim um ser relacional. Uma relação vital com os seus semelhantes, os seus defuntos, as plantas, os minerais e os animais.

Ainda na mesma perspectiva, Nkrumah (segundo NGOENHA, 1993, p.42) defende o espírito comunitário. Diz que em África o homem é considerado um ser espiritual, dotado de uma certa dignidade, integridade e valor intrínseco. Ele é considerado o primeiro teorizador da unidade africana e advoga a unificação política que faria da África uma só nação com um único governo central.

O conceito de personalidade africana está ligado a Kwame Nkrumah, e por sua vez ele é influenciado por Blyden que é considerado em alguns círculos como o pai do pensamento político africano. Ele inicia por buscar um passado africano para fundar a dignidade humana. Procurou mostrar que os negros têm uma história, uma cultura e deveriam orgulhar-se por isso. Diz também que o desenvolvimento da América e Europa deve em parte à raça negra.

Para Ngoenha, Blyden

via a personalidade africana segundo a mesma perspectiva dos criadores de negritude: como antítese da civilização europeia. Se esta era dura, individualista, competitiva, materialista e fundada sobre o culto da ciência e da técnica, aquela é doce e humana” (NGOENHA, 1993, p. 68).

⁴ A sociedade negro-africana põe mais ênfase no grupo do que no indivíduo, mais na solidariedade do que na actividade e nas necessidades do indivíduo, mais na comunhão da pessoa do que na sua autonomia. Trata-se de uma sociedade comunitária.

Por sua vez, BONO (2015) assevera que “por *Muntuismo*⁵ entendemos o modelo de pessoa africana que encontra a sua verdade e abertura transcendental e horizontal, que definimos no aforismo: “I Am because I Believe and I love”. A última parte “eu acredito e amo” um acréscimo feito a tese fundamental de Mbiti pode ser dispensada, na nossa opinião. Na verdade, quando o africano afirma “eu sou porque nós somos” deve-se perceber que essa expressão carrega consigo a cosmovisão africana, nomeadamente: Eu e os outros (homem vivo ou morto, a natureza= animais, plantas e minerais).

Além disso, CASTIANO 2010, parte da objectivação, passa pela subjectivação e desagua na intersubjectivação no seu discurso sobre a pessoa. O africano foi tomado como objecto, isso na escravatura, na colonização e por fim na globalização. A sua reacção perante estas realidades, patentes nos discursos sobre afrocentrismo e ubuntuismo, acabou redundando num fracasso pelo facto do esforço empreendido para provar a existência da filosofia africana. Para ele, a atitude saudável que deveria ser seguido seria a de pensar sobre a própria realidade e os próprios problemas. Por fim, apela à intersubjectivação. Uma filosofia cultural que respeita as “comunidades de existência”⁶. A intersubjectivação abre espaço para o diálogo entre sujeitos de conhecimentos.

Ademais, Ngoenha realça a busca da liberdade no seu discurso sobre a pessoa africana. Ele concentra-se fundamentalmente na liberdade política. Em seguida, afirma que a questão fundamental é a tomada de consciência e a busca da nossa própria identidade e conseqüentemente sermos fautores da nossa história e do nosso destino. Para tal devemos reconhecer como sujeitos da nossa história, aceitar e valorizar as nossas diferenças.

Compreender a personalidade africana na dimensão divina, aquilo que BONO denominou Deus, implica entrar na metafísica africana e compreender a religiosidade africana. A ligação e a crença que o africano deposita nos seus antepassados e defuntos, na ideia da força vital encontrada nos homens (vivo e morto), nos animais e minerais.

⁵ Pessoa

⁶ Mudzenguerere, Tese de Doutoramento 2018

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sumarizando, o discurso sobre a reforma das mentes nativas produzido pelo ocidente teve impactos negativos no seio dos africanos. O discurso destruiu as culturas, fragmentou valores espirituais e religiosos dos nativos.

A reforma das mentes foi levada a cabo pelo cristianismo, apoiada pelos discursos científicos, políticos. Os europeus recorreram a meios ao seu alcance para objectivar os nativos. Os africanos tiveram que lutar contra esta dura realidade e acima de tudo lutar pelo reconhecimento dos seus direitos e a conquista do seu lugar como sujeitos da história. A luta pela busca da liberdade conheceu dois momentos: (I) liderada pela geração dos políticos e (II) pelos intelectuais africanos (negritude, pan-africanismo, renascimento negro). Estes movimentos permitiram a tomada de consciência e a luta pela dignidade e integridade dos africanos. Ainda por cima, somos chamados a olhar às nossas culturas e tradições de modo a construirmos o nosso próprio caminho para o desenvolvimento científico.

BIBLIOGRAFIA

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo: A ideia de “pessoa” na filosofia africana contemporânea*. 2ª edição, Paulinas, Maputo, 2015

BOULAGA, Fabien Eboussi. *L’Affaire de la Philosophie Africaine: Au-delà des Querelles*. Éditions Terroirs – Karthala, Août, 2011;

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação*. Sociedade Editora Ndjira, Lda, Maputo, Agosto, 2010;

GASSET, Ortega Y. *O Que é a Filosofia?* Lisboa, edições Cotovia, Trad. Maio 2007;

MASOLO, D. A. *Self and Community in a Changing World*. Indian University Press, Bloomington and Indianapolis, 2010.

MBITI, J. *African Religions And PHILOSOPHY*, 1969

MUCALE, Ergimínio Pedro. *Afrocentricidade: Complexidade e Liberdade*. Paulinas, Maputo, 2013.

MUDIMBE, V.Y. *A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Edições Pegado, LDA, Portugal, Março, 2013;

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana: Das Independências Às Liberdades*. Edições Paulinas – África, Maputo, 1993;

PERVEZ, Hoodbhoy, *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991

ROSA, Hartmut, *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantu*. Ed. Paris, 1961;

TOWA, Marcien. *Essai Sur la Problématique dans L'Afrique Actuelle*. ed, Clé, Yaounde, 2012;

MUDZENGUERERE, David Silvestre. “A Liberdade “Social” no Neocomunitarianismo: Possibilidade de Superação do Neoliberalismo na África Contemporânea”, Maputo, 2018

DESPROVINCIALIZANDO A FILOSOFIA CANÔNICA: É PRECISO CONSTRUIR PONTES ENTRE OS SABERES

Rogério Makino⁷

INTRODUÇÃO

A Filosofia canônica é aquela que estudamos na maioria dos livros didáticos, para a qual tudo começa na Grécia Antiga. Em uma linha cronológica, estudam-se pensadores como Sócrates, Platão, Aristóteles, São Tomás de Aquino, Descartes, Locke, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault, etc. Em comum, os cânones compartilham a mesma origem geográfica: a Europa.

O objetivo desse texto é problematizar o suposto cosmopolitismo e universalidade da filosofia canônica, com vistas a justificar uma abertura para o diálogo com outros saberes. Complementarmente, busca-se analisar as resistências a esse processo, que inclusive ocorre de forma sutil na terminologia.

O texto, depois da introdução, está organizado em quatro seções, mais as considerações finais e as referências bibliográficas. Na primeira seção, debatem-se etnocentrismo e provincianismo. Na segunda seção, expõem-se as controvérsias sobre o status e nomenclaturas dos saberes não hegemônicos (como o africano e o ameríndio). Na terceira, apresentam-se algumas estratégias de legitimação desses saberes. Na quarta, comenta-se um pouco da recepção desses saberes no mundo acadêmico.

A FILOSOFIA CANÔNICA COMO PROVINCIANA E ETNOCÊNTRICA

O conceito do etnocentrismo é um dos mais conhecidos e mais importantes da Antropologia (BARROS, 2001). Uma atitude é etno-

⁷ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. Professor Substituto de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Mato Grosso.

cêntrica quando uma pessoa usa as referências da sua própria cultura para julgar algo de outra cultura, geralmente subestimando a última. Por exemplo, uma pessoa que defende que a comida brasileira é a melhor comida do mundo sem nunca ter experimentado nenhuma comida de outro país está tendo uma atitude etnocêntrica. O etnocentrismo está presente em algum grau em todas as sociedades e tem a sua importância porque esse orgulho da própria cultura permite que ela continue a existir. Se os membros de uma cultura tiverem vergonha dela, ela tenderá a desaparecer e a ser substituída por elementos culturais estrangeiros mais valorizados. No entanto, quando o etnocentrismo é muito intenso, emergem fenômenos como a subalteridade (a inferiorização do diferente), o preconceito, a discriminação, a resistência em explorar novas possibilidades⁸ ou a crença de que se tem a missão de civilizar/evangelizar os bárbaros/infiéis⁹ - de impor a sua cultura aos outros.

Um dos meus pares conceituais favoritos, mas menos famoso que o etnocentrismo, é provinciano/cosmopolita. O provinciano é aquele que confunde os limites da sua província com os limites do mundo.¹⁰ Ele prefere a tradição à novidade, a homogeneidade à heterogeneidade (pluralidade e diversidade) e o local ao importado. Para o cosmopolita, a sua província é o próprio mundo; ele pertence ao conjunto de todas as províncias sem ter fidelidade exclusiva a nenhuma delas. Embora, a rigor, o provincianismo e o etnocentrismo sejam coisas diferentes, há uma afinidade entre eles e uma maior predisposição do primeiro manifestar características do segundo.

Embora a Filosofia canônica tradicionalmente aspire à universalidade, o que a tornaria cosmopolita em relação ao seu objetivo, na verdade foi construída por pessoas e sobre bases menos cosmopolitas do que gostaria de admitir. A maior parte dos seus representantes canônicos tem

⁸ O patriotismo e o nacionalismo exagerados são algumas das formas que o etnocentrismo em nível macroestrutural (de Estado-nação) pode assumir.

⁹ Mesmo que se considere que fenômenos históricos como a Colonização das Américas ou o Imperialismo sobre a África e a Ásia tenham como causa-maior motivações econômicas, não se pode menosprezar o papel importante que o etnocentrismo teve na construção ideológica de suas justificativas.

¹⁰ Nesse aspecto, o provinciano assemelha-se às pessoas presas ao fundo da caverna na alegoria de Platão.

origem na mesma província. A “Filosofia Universal” (ou mais contemporaneamente também chamada de “Filosofia Ocidental”), nessa perspectiva, é uma construção provincianamente europeia e que, na verdade, sequer representa todo o continente¹¹. Mesmo assim, é uma província que acredita ter atingido o mais alto grau de desenvolvimento e subestima os outros povos. Na famosa passagem da Filosofia da História, de Hegel, sobre os povos sem história ou que não se integrariam à História Universal:

“O caráter tipicamente africano é de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria de universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de que qualquer objetividade fixa [...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Nele, nada evoca a ideia do caráter humano”. (HEGEL, 2008, pp. 83-84)

Ainda hoje essa tentativa de associar o que é europeu com o universal ou com o mais alto estágio de desenvolvimento humano é frequente. Vejamos um exemplo do livro *Convite à Filosofia*, de Marilena Chauí, um dos manuais didáticos de Filosofia mais conhecidos do Brasil:

“A Filosofia é grega. A Filosofia entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e das causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego.” (CHAUÍ, 1995, p. 20)

O trecho exalta a grandeza intelectual dos gregos antigos, mas quanto se conhece das produções epistêmicas não europeias para afirmar

¹¹ A maior parte dos filósofos canônicos europeus é de origem grega, italiana, francesa, britânica e alemã.

que elas não têm essas aspirações, não preenchem esses requisitos ou não têm a mesma qualidade? Ou simplesmente está se presumindo que não europeus não são capazes de pensar esses e outros temas? Descartar todo um universo não europeu de possibilidades sem conhecê-lo é uma postura provinciana e etnocêntrica.

OS SABERES NÃO HEGEMÔNICOS: SEUS LUGARES E SEUS RÓTULOS

“Existe filosofia africana?!” é uma pergunta-exclamação que já ouvi mais de uma vez como professor de filosofia. O fato de ela ser enunciada dessa maneira revela preconceitos profundamente arraigados sobre o continente africano e seus habitantes.

Se fôssemos percorrer um caminho rigoroso para responder a essa pergunta, em primeiro lugar, teríamos de debater o que é filosofia, assunto que por si só é inesgotável devido às múltiplas definições possíveis (e nenhuma delas satisfaz a todos). Aqueles que negam aprioristicamente o status de filosofia aos saberes africanos tendem a elevar os pré-requisitos do conhecimento filosófico a patamares que parte dos próprios cânones provavelmente não atingiria.¹² Em meio à diversidade de definições e à pluralidade de saberes produzidos pelos povos africanos, provavelmente diferentes saberes preencheriam os requisitos de diferentes definições. Nesse sentido, talvez fosse mais adequado falar em filosofias, no plural, para enfatizar essa diversidade.

Em segundo lugar, teríamos de pensar o que significa o adjetivo “africana” na expressão “filosofia africana”. Refere-se ao lugar onde nasceram e viveram (ou vivem) seus pensadores? Caso sim, isso significa que Santo Agostinho, da cidade de Hipona no norte da África, produziu filosofia africana? Ou o critério geográfico não pode ser usado isoladamente e tem de estar lado a lado com um critério cultural? Qual seria esse critério cultural? De qualquer forma, ao estabelecer critérios para

¹² Esse argumento é inspirado no livro *Jamais Fomos Modernos*, no qual Latour (1994) argumenta que os “países modernos” na prática não preenchem os critérios de modernidade que eles exigem dos “países não modernos”.

adjetivar uma filosofia, reafirma-se implicitamente o lugar privilegiado da filosofia canônica, que se coloca acima da necessidade de justificativas ou critérios desse tipo.

Em terceiro lugar, como há muito preconceito em relação à África e, por extensão, ao que recebe o adjetivo africano, há o risco de que os livros rotulados como filosofia africana permaneçam intocados na prateleira à espera de alguém que esteja fazendo doutorado sobre o tema, ou seja, fiquem restritos a um público extremamente limitado. Um paralelo pode ser traçado com a literatura rotulada como “literatura feminina” que enfrenta a resistência dos leitores masculinos, que a evitam por ser “feminina”. Em outras palavras, o questionamento é: como evitar a rejeição da filosofia africana em públicos que ainda entendem o adjetivo africano de forma pejorativa?

É bem verdade que nas últimas décadas, observa-se uma crescente curiosidade em relação às filosofias não canônicas. Aumentou-se o número de artigos produzidos sobre filosofias orientais, filosofias africanas e filosofias ameríndias, algumas das quais sob o rótulo de “etnofilosofia”. Mas o aumento de publicações não significa que elas estejam sendo encaradas com o mesmo grau de seriedade que as canônicas. Pode significar uma distração com algo percebido como exótico e esquecível.

Analisemos o caso da etnofilosofia, que à primeira vista parece um esforço de reconhecer que alguns povos, antes subestimados, produzem saberes e conhecimentos válidos. O sufixo “etno” de Etnofilosofia remete à ideia de uma forma de filosofia produzida por grupos étnicos específicos. Mas o que são grupos étnicos? Segundo Brym et al (2006, p. 220):

“A raça está para a Biologia assim como a etnicidade está para a cultura. (...) Um grupo étnico é composto de pessoas cujas marcas culturais percebidas são consideradas socialmente. Os grupos étnicos diferem entre si em termos de língua, religião, costumes, valores e ancestralidade”.

Quando esse termo é usado no sentido amplo, como grupo que compartilha uma cultura, e sabendo que não existe ser humano

sem cultura/etnicidade, a implicação é que toda filosofia é, em última instância, etnofilosofia. Mas ninguém rotula a filosofia de Sócrates, Hume, Descartes ou Kant de “etnofilosofia”. Mesmo filósofos europeus ligados a minorias étnicas, como Spinoza, é considerado filósofo e não etnofilósofo, pois o seu lugar de fala é a Europa.

Ao final, as estratégias de sufixações como em *etnofilosofia* ou de adjetivações como em *filosofia africana* têm o objetivo de diferenciá-las da filosofia canônica. O problema é que o processo de diferenciar carrega a ambiguidade que oscila entre a diferenciação isonômica (que atribui valores similares) e diferenciação hierarquizadora (que atribui valores diferentes).

ESTRATÉGIAS DOS SABERES NÃO HEGEMÔNICOS

Como alertam os pensadores pós-coloniais e os decoloniais¹³, esse olhar inferiorizante sobre os saberes produzidos por povos como os africanos e aos ameríndios está ligado ao lugar que eles ocupavam no processo de colonização. O plano ideológico colonial estava imbricado na ideia de que a civilização (Europa) não tinha nada a aprender com a barbárie (fora da Europa). A colonização acabou, mas não a colonidade do saber (mentalidade estruturada por esse processo), pois ela conseguiu introjetar valores eurocêntricos – sobre a superioridade do conhecimento produzido na Europa – nos povos colonizados que vêm sobrevivendo há gerações.

Uma das estratégias dos saberes não hegemônicos ou não canônicos, inspirada principalmente em uma das propostas pós-coloniais, é a de apresentar as interpretações dos fenômenos políticos, sociais e econômicos, entre outros, a partir dos pontos de vista dos grupos

¹³ Os estudos pós-coloniais tentam romper com as ideias de história única ou universal da humanidade e buscar dar voz aos subalternos. Entre os representantes mais famosos estão Edward Said, Frantz Fanon, Aimé Césaire e Boaventura de Sousa Santos. Os estudos decoloniais estão relacionados como uma corrente de pensamento social, político e cultural latino-americano que questiona as metanarrativas iluminista e da modernidade, com uma crítica especial à herança colonial. Entre os mais famosos representantes estão Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo.

subalternizados, dando voz a eles. Abaixo, há um exemplo de uma dessas interpretações sobre o fenômeno da pandemia do Coronavírus:

“O que estamos vivendo [a pandemia da Covid-19 no ano de 2020] pode ser obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. ‘Filho, silêncio’. A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo silêncio. Esse também é o significado de reconhecimento”.

(Krenak, 2020, s/p)

Se aceitarmos a definição de Deleuze & Guattari (2010) de que filosofar está intimamente relacionado com construir conceitos, devemos levar em consideração que isso não ocorre em um laboratório do pensamento situado fora do tempo, do espaço e das convenções socioculturais. Embora, em última instância, aspirem à universalidade (verdades universais), os conceitos filosóficos são elaborados por pessoas que vivem em uma localidade, em um momento histórico e cuja percepção e forma de raciocinar são condicionadas socioculturalmente. Nesse sentido, os saberes, as epistemes ou os conhecimentos de outras localidades, tempos e culturas – que ainda não haviam sido levados em conta ou estudados com seriedade – são um universo de possibilidades.

Nesse contexto, a proposta dos pensadores decoloniais é buscar nos pensamentos nativos (ou no que sobrou deles) ideias, categorias e conceitos que inspirem reflexões, gerem novas possibilidades ou ajudem a superar dilemas levantados com base no pensamento europeu/ocidental. Inclusive muitos deles evitam falar em Filosofia, Sociologia ou Ciência Política para referir aos conhecimentos com os quais trabalham, preferindo termos como pensamento, saberes, epistemes, epistemologias, etc. Eles preferem falar em Pensamento Latino-Americano a Filosofia Latino-Americana, pois acreditam que se usassem os mesmos processos metodológicos e critérios de validação de conhecimento de seus colonizadores, estariam perpetuando um saber colonizado ou, ainda no plano simbólico, acham que aceitar a terminologia europeia para as

formas de conhecimento (como Filosofia, Ciência ou “-logias”) traria implícito o reconhecimento da superioridade delas.

Um exemplo muito famoso no que diz respeito ao pensamento ameríndio a partir da perspectiva decolonial é o resgate por Mignolo (2014) e outros pesquisadores da concepção quéchua do *sumak kawsay* (*buen vivir, vivir bien* ou viver bem)¹⁴ para pensá-lo como uma alternativa de organização sociopolítica e como modo de ser, pensar e viver alternativa à concepção ocidental de democracia liberal. Entre os vários aspectos do viver bem, enfatiza-se a harmonia com a natureza e o ser humano como parte dela, algo consonante com aspectos como sustentabilidade, preservação e conservação ambiental.

Já em relação ao mundo africano, um dos exemplos mais famosos é o conceito do *ubuntu*, presente em línguas Bantu. Ramose (2009) explica que o *ubuntu* é uma categoria epistemológica, ontológica e ética que indica uma aliança entre as pessoas e as relações entre elas, algo que perpassa e transcende a concepção ocidental de humanismo e que pressupõe que a vida humana é mais importante que a riqueza. Noguera (2012) acrescenta ainda que o *ubuntu* tem uma dimensão temporal que engloba presente, passado e futuro, pois contempla os humanos que já morreram, os que estão vivos e os que não nasceram ainda. Nessa perspectiva, um humano torna-se humano com outros humanos, tendo que honrar ou lembrar as contribuições dos antepassados, respeitar os vivos e comprometer-se moralmente a não entregar um mundo destruído para as gerações vindouras.

Da mesma forma que é importante não subestimar os saberes locais, achando que não há nada a aprender com eles, tampouco eles devem ser encarados como uma panaceia – fonte milagrosa de respostas para todos os enigmas da humanidade – ou ser ingênuo ao ponto de pressupor que não existe opressão e conceitos que justifiquem a opressão fora do Ocidente, fora do Capitalismo ou fora do Cristianismo. Além disso, deve-se atentar que nem todos os conceitos e categorias nativas podem ser aceitos

¹⁴ Na cultura guarani, o conceito de *Teko Porã* assemelha-se ao conceito *sumak kawsay* da cultura quéchua.

acriticamente ou transplantados com o mesmo potencial interpretativo/explicativo para qualquer contexto sociocultural e histórico.

PERSPECTIVAS PARA AS FILOSOFIAS NÃO HEGEMÔNICAS

Livros de Filosofia campeões de venda para públicos não especializados¹⁵ lançados nos últimos anos como *Filosofia para Leigos*, *Tudo o que Você Precisa Saber sobre Filosofia* e *O Livro da Filosofia*, já trazem capítulos específicos sobre Filosofia Oriental, principalmente indiana e chinesa. Isso provavelmente tem a ver com a ascensão econômica de China e Índia nas últimas décadas e o prestígio decorrente. No entanto, não se encontra referências nessas obras a filosofias latino-americana, ameríndia e africana.

Da Silva et al (2018), ao analisar os livros didáticos de filosofia distribuídos às escolas públicas, aprovados pelo Plano Nacional do Livro Didático (PNLD), identificaram que o conteúdo ainda trata a filosofia como algo predominantemente europeu. Mesmo que a lei nº 11.645/2008 determine a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afrobrasileira e indígena, os materiais didáticos não têm contemplado esse conteúdo. Na realidade, os cursos de licenciaturas não têm oferecido aos futuros professores esse conhecimento nem disciplinar nem transversalmente.

Embora a inclusão de conhecimentos não hegemônicos tenha um potencial de ampliação de horizontes, ela aparentemente não vem acontecendo a contento.¹⁶ Entre os motivos, provavelmente está uma visão eurocentrada do campo acadêmico de filosofia, cujo preconceito não pode ser explicitamente enunciado, mas que acaba se manifestando sob a forma de “má vontade” (ou “corpo mole”), em justificativas sobre a escassez de tempo ou sobre prioridades de conteúdo.

¹⁵ De acordo com a listagem das Livrarias Cultura e Livraria Saraiva em 2020.

¹⁶ No campo literário mundial, as produções latino-americanas e africanas parecem ter um espaço maior e serem encaradas com mais seriedade pelos estudiosos e pelo próprio mercado literário. Mesmo assim, há controvérsias de que seus representantes escrevem em línguas “coloniais” (inglês e espanhol), ou seja, representam os colonizados da periferia. Além disso, é preciso discutir se essa literatura está sendo encarada como mera “distração” ou “entretenimento com o exótico” ou como algo que não deixa a desejar a nenhuma outra literatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora existam na Filosofia aspirações à universalidade e uma autopercepção como um campo cosmopolita de conhecimento, a maioria dos seus pensadores canônicos compartilha a mesma origem provincial. Isso significa que uma infinidade de possibilidades fora dessa província não é levada em conta, fenômeno provavelmente relacionado ao processo colonial e a um etnocentrismo exacerbado.

Reconhecer a existência de saberes, epistemes e conhecimentos legítimos fora da Europa é um passo importante, mas não suficiente. Além disso, é necessário não exotizar ou romantizá-los, assim como manter um espírito crítico para evitar uma visão etnocêntrica ou a desconfiguração de conceitos importados. É preciso desprovincializar a Filosofia, construindo pontes com saberes de origens diversas.

REFERÊNCIAS

BARROS, Roque Laraia. **Cultura**: um conceito antropológico. 14ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.

COHEN, Martin. **Filosofia para Leigos**. Altabooks, 2010.

DA SILVA, Luciano. BATISTA, Tarciano Silva. SOARES, Alexandre. A filosofia africana nos livros didáticos de filosofia. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, n. 4, p. 36-49, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

KLEINMAN, Paul. **Tudo o que Você Precisa Saber sobre Filosofia**. 11ª edição. São Paulo: Gente Editora, 2014.

KRENAK, Ailton. **O Amanhã Não Está à Venda**. Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MAKINO, Rogério. A Filosofia Encastelada: obstáculos ao seu ensino, aprendizado e valorização, ou alternativamente, temos de sair da bolha. In: MENDES, A. A. P. (org). **Ensino de Filosofia**: pesquisas e práticas pedagógicas nas diferentes linguagens e espaços. Curitiba: Editora Bagai, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Democracia Liberal, Camino de la Autoridad Humana y Transición al Vivir Bien. **Sociedade e Estado**, v. 29, n° 1, p.21-44, 2004.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afropespectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n° 6, nov. 2011 – fev. 2012.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura S.; MENDES, Maria P. (orgs) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura S.; MENDES, Maria P. (orgs) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

Vários autores. **O Livro da Filosofia**. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo, 2011.

FORMAÇÃO HUMANA E FILOSOFIAS AFRICANAS: CONTRIBUIÇÕES DE GABRIEL MARCEL PARA O DIÁLOGO ENTRE POVOS E PESSOAS

Ezir George Silva¹⁷

INTRODUÇÃO

As coisas são, funcional e temporalmente dispensáveis, mas não o homem; porque sua palavra, seu olhar, sua disponibilidade e o amor que cultivou são as provas de uma presença que, tanto do ponto de vista existencial quanto no sentido espiritual, se ressignifica nos vínculos afetivos, se afirma nas memórias e se projeta nas, entre e para além das próprias relações humanas com as quais se encontrou diante, ao lado e ao longo de toda sua vida e itinerância histórica:

[...] é certo, porém, que o problema básico [...] surge para aqueles com os quais estou ligado por laços de amizade, confiança, ou amor; na verdade, de tal forma que o seu desaparecimento significa um choque para minha pessoa. Tive que perceber [...] que, em vista do abismo que se abriu diante de mim com o desaparecimento de um ente querido, experimentei uma comoção provavelmente mais intensa do que se tratasse do meu próprio ‘ter que morrer’ [...] Um vínculo ali foi rompido de modo insuportável, mas, por outro lado, não se rompeu, porque em meio à ruptura permaneceu unido, e mais fortemente que antes, a esse ser que desapareceu (MARCEL, 1967, p. 87 - 88, 94).

¹⁷ Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Professor Permanente da Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco – PPGE / CE - UFPE. E-mail: ezo.silva@hotmail.com.

O homem é puro projeto antropológico, universo ontológico e Ser de possibilidades. O Ser humano é condição peregrina, nasce em processo, mas nunca esgota-se em si mesmo e/ou em sua própria realidade, porque é mais do que esquemas, códigos, dogmas, rótulos e texturas conceituais. Enquanto Ser-em-situação, o homem só pode ser apreendido em vivências históricas e concretas consigo mesmo, através da relação com o seu mundo imediato, em comunhão com outros seres humanos e na direção do mistério e seus desvelamentos existenciais.

Na condição de Ser inacabado o homem é irrepetível, original, único, subjetivo, indeterminado e possível. Em um sentido existencial, significa dizer que não há honra maior do que ser homem. Decerto, não é fácil precisar a natureza dessa honra, mas é possível intuí-la a partir do espírito de reivindicação quando nos diz que há no homem um sentido profundo que precisa ser buscado e que toda condição humana é, em si mesma, portadora de uma exigência de transcendência (MARCEL, 1927). Mais ainda, que “à honra em todos os casos aparece ligada a uma certa simplicidade grandiosa das relações humanas fundamentais” (MARCEL, 1945, p. 231).

Neste sentido e conforme o ‘Journal Métaphysique’ (1927), a Filosofia Existencial de Gabriel Marcel nasce das situações reais, se ancora na experiência concreta do Ser encarnado, tematiza o vínculo da existência com o existente, critica os Idealismos Antropológicos, permite-se o ato de pensar clarividente e coloca-se sempre a favor de uma ‘Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique’ (MARCEL, 1949). Sem sombra de dúvida, o pensamento marceliano consiste em um verdadeiro manifesto em prol tanto de uma visão integral acerca do Ser humano, quanto em um protesto contra tudo aquilo que avilta e degrada a própria condição humana.

Gabriel Marcel é um mestre do diálogo que provoca o ato de pensar profundo. Suas obras testemunham um pensamento filosófico livre, novo e vivo, por onde a reflexão não suprime o tempo de sua elaboração nem impede o pensador de ouvir o mundo. Ou seja, Marcel ressignifica suas próprias posições para tomar consciência, reflexivamente, do que há de mais íntimo e de mais profundo, afim de aproximar-se do

‘Le Mystère de L’être’ (MARCEL, 1951b), entre “o visível e o invisível” (MARCEL, 1927, p. 28). Ademais, incentiva a audácia de pensar por si mesmo, incita a se pôr, por sua vez e de modo humanizador, a Ser e a se colocar em caminho. Para o filósofo itinerante, a peregrinação se converte aqui em um modo de vida, em uma forma de afrontar os problemas existenciais e as questões humanas, as quais só temos consistência, quando estão ligadas e são vistas sob o horizonte de um sentido sobre-humano (MARCEL, 2005).

Trata-se, efetivamente, de um olhar fenomenológico que confere ao homem pensante sua liberdade de movimento, ou seja, um devir permanente que aponta na direção daquilo que o comporta, atravessa, envolve, chama, ultrapassa, realiza e o concretiza. Falamos ainda, sobre a consciência de ascender a uma dimensão superior a partir da sua própria realidade imediata: o lugar da substância sagrada, “[...] onde a vida divina, oculta, quer ser iluminada” (BUBER, 2011, p. 54). A partir do movimento arquetipo e rítmico de uma espiral entre a existência e o existente, entre a filosofia e o drama dizemos, como o próprio Marcel declarou publicamente, “[...] que o que o sensibiliza, antes de tudo, é que aí se encontre realizada uma surpreendente conjunção do mundial e do íntimo” (MARCEL, 1961, p. 20).

PRESENÇA DE GABRIEL MARCEL NO MUNDO¹⁸: INTERFACES ENTRE O NEOSOCRATISMO E AS FILOSOFIAS AFRICANAS

Gabriel Marcel nunca se referiu ao seu pensamento em termos de etiquetas conceituais, rótulos acadêmicos, determinações conteudistas ou classificações epistemológicas. Pelo contrário, sua obra se distingue, mais especialmente, “[...] ao fato de dirigir-se, não só a uma inteligência

¹⁸ A análise pormenorizada sobre as especificidades do pensamento de Gabriel Marcel e suas repercussões científicas, acadêmicas, filosóficas, teatrológicas, musicais, pedagógicas, históricas e mundiais são encontradas, detalhadamente, na obra: *Fenomenologia do ser e do ter na visão filosófico-pedagógica de Gabriel Marcel*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

abstrata e anônima, senão a seres individuais em que se pretende despertar certa via profunda de reflexão por uma verdadeira anamnese em um sentido socrático da palavra” (MARCEL, 1951a, p. 9).

Neste sentido, nosso autor especifica que se considera um *‘philosophe du seuil’* – filósofo de passagem (RICOEUR, 1947, p. 82). Mais ainda, nos diz Gabriel Marcel, “[...] que, se é necessário resignar-se a buscar um rótulo, por razões evidentes, ao final de contas adotaria o de neosocratismo, por entender, de forma absolutamente clara, [...] que o pensamento que aqui se expressa se orienta deliberadamente contra todos os ismos” (MARCEL, 1951b, p. 9).

Sobre a natureza do seu pensar, diz o próprio Marcel, no prefácio do “*Journal Métaphysique*” (1927), que trata-se de colocar-se na condição de um “*Homo Viator*” (2005), um peregrino, em busca por construir um caminho, cujo ponto de partida não é apenas a situação em que o homem se encontra, senão o pensamento do *eu*, dirigindo seu olhar ao ponto inteligível que, em uma prévia seleção, se anuncia adiante. Falamos ainda, sobre os nexos que há entre o Ser encarnado, as dimensões do humano e os episódios, meandros e âmbitos de uma existência humana que adquirem um significado que os envolve, os supera e os constitui como mistério.

Marcel é inovador em vários sentidos e sua obra traz importantes e significativas contribuições para a reflexão das relações humanas que estão presentes e atravessam o modo como o homem concebe a si mesmo, sua formação e maneira de Ser e existir no mundo. Com efeito, a ambição de Gabriel Marcel foi, portanto, “conseguir estabelecer, mais do que uma filosofia da existência, uma filosofia do existir, que não caísse, como tantos outros sistemas, numa doutrina abstrata ou numa teoria sobre a existência” (JOLIVET, 1953, p. 349). Suas perspectivas, a respeito do homem e sua formação, tem influenciado filósofos, estadistas, profissionais, professores, religiosos e estudiosos de várias áreas e gerações no Ocidente e no Oriente.

Um estudo sobre a presença do pensamento de Gabriel Marcel no Oriente foi apresentado por Machico Wada, com o título “*Gabriel Marcel au Japon*”, no Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale

et l'Association Présence de Gabriel Marcel, em setembro de 1988, em Paris - França. O texto procura descrever as experiências vividas por Marcel nas duas visitas que fez ao Japão, em 1957 e 1966. Além disso, o trabalho também apresenta o caráter das conferências que Marcel proferiu aos universitários de Tokyo e Kyoto, especificamente, sobre o modo como o Japão, enquanto um dos países mais industrializados do mundo, enfrenta os desafios provocados pelas incidências das técnicas sobre o humano, suas relações intersubjetivas e seus respectivos processos educacionais e formativos.

A obra *“Revolução da Esperança: rearmamento moral em ação”* (MARCEL, 1961) representa uma carta-resposta, enviada a Roger, filósofo francês, a Paul, pastor protestante e ao padre católico, Thierry. Nesta produção Gabriel Marcel procura explicitar as bases de sua compreensão sobre o homem e suas relações no e com o mundo. O livro demonstra por que, para Marcel, a esperança e a fé no humano podem transbordar, da existência individual e das relações entre os homens, para influenciar a esfera política e os rumos de suas determinações histórico-sociais.

Ao discutir sobre a condição do homem moderno, Marcel procura, através do contato pessoal com um chefe de uma tribo africana, um portuário brasileiro, uma francesa socialista, um industrial canadense, um piloto japonês, um monge budista, um anarquista nigeriano e dois políticos do alto escalão do Japão e das Filipinas, mostrar de que modo os seres humanos, independentes de suas culturas, crenças, posições e lugares onde vivem, podem se unir e contribuir para a construção de um mundo possível. O teórico procura mostrar, ainda, a maneira como cada homem e mulher deve engajar-se a favor da luta pela dignidade humana e contra toda forma de fundamentalismo, expropriação, alienação, opressão, segregação, discriminação, violência simbólica, feminicídio, injustiça e desigualdades políticas, sociais, religiosas, educacionais e espirituais; e, também, a forma como a soma de todas as experiências e expressões de esperanças pode colocar-se como caminho de uma cooperação possível e, verdadeiramente, pacífica entre as nações e os povos de todos os continentes.

A amplitude das áreas de influência da abordagem filosófica de Gabriel Marcel pode ser percebida não só pela quantidade de pesquisas que, ainda hoje, são suscitadas no contexto acadêmico europeu. Sua contribuição também alcançou outros continentes, o que se comprova, por exemplo, através da interface que seu pensamento mantém com as matizes filosóficas africanas. Sobre a relação entre *“Philosophie marcelienne et philosophie africaine”* Père Pontier Biajila Ifumba, directeur du Centre Spirituel Monseigneur Grison, afirma que:

O neosocratismo marceliano poderia ser de grande interesse para a filosofia africana. Tal encontro seria proveitoso para a pesquisa filosófica na África. Nos contentamos com algumas pistas. Em uma África em profunda mudança, Marcel lembra à filosofia africana sua verdadeira missão: terá que incorporar o corpo crítico da vida social; ela tem o dever de pensar nos passos do africano em busca do seu bem-estar; é ele quem lança luz sobre o jornal diário com uma reapropriação de uma segunda reflexão. Digo, Marcel revigora a abordagem filosófica (IFUMBA, 2011, p. 111-112).

Provocado por este senso da vivência itinerante do *Ser*, entre o não-ser e o vir-a-ser, o professor Biajila Ifumba declara e reconhece que as contribuições de Marcel são relevantes, à medida que buscam discutir e tematizar a relação entre a condição do homem como um Ser a caminho da transcendência, a partir de sua realidade e em conexão com o mundo, com suas nuances, retrocessos, descontinuidades, desafios, possibilidades e transformações paradigmáticas.

A Filosofia Africana, assim como todo pensamento mundial, encontra-se em um processo de mutação, transformação e ressignificação. Conquanto possua modos, singularidades e especificidades, em seu espírito fundamental, não pode abrir mão das dimensões da crítica, da reflexão abrangente, das problematizações da sua própria realidade e das exigências do contemporâneo, face a tensão que se há entre o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos (LIPOVETSKY, 2005). Pelo contrário, “ela deve encarnar a instância

crítica da realidade; a filosofia tem o dever de pensar nos passos da África em busca do bem-estar humano. Falamos, ainda, sobre a encarnação que ilumina o cotidiano pela reapropriação da segunda reflexão” (IFUMBA, 2011, p.113), o pensamento pensante do inesgotável concreto.

A Filosofia Africana não pode esquivar-se dos impulsos que nascem do espanto, da dúvida e das próprias situações-limite. Falamos sobre o despertar da vinculação consciente às necessidades vitais, políticas, sociais, humanas e espirituais; “[...] origem e fonte de onde dimana o impulso do filosofar” (JASPERS, 1998, p. 23). Para estar a altura desta responsabilidade, a Filosofia Africana deve ser uma Filosofia encarnada (MARCEL, 1961), um modo de pensar onde a realidade do mundo não poderá ser tomada como inalterável e aonde os dogmas ocidentais, sejam culturais, religiosos e/ou científicos, não podem ser vistos como as únicas chaves de leituras do real e sob a condição de verdades absolutas ou princípios inquestionáveis.

Ao mover-se pelo espírito da busca por sabedoria (MARCEL, 1945), qualquer projeto filosófico e/ou pedagógico africano deverá considerar que, se realmente temos evoluído e apredido com a história, só readquirimos a nós próprios por uma metamorfose da nossa própria consciência de pensar e Ser, a partir do nosso mundo.

Não é possível isolar a consciência individual dentro de si mesma, uma vez que a minha própria existência é, ao mesmo tempo, pertença do mundo, estar-no-mundo [...] A existência do mundo de que aqui se trata não é a de um conjunto de coisas justapostas ou de objetos que na maior parte das vezes, ou até invariavelmente, só são distinguidos por nós em face das necessidades da ação: é uma certa presença maciça e activante que a nós próprios nos eleva à existência (MARCEL, 1951b, p.164).

Para compreender bem este sentimento, convém proceder a uma análise fenomenológica do existir. Pontanto, para Gabriel Marcel, falar do existir, em uma perspectiva africana, é imprescindivelmente aportar-se ao Ser humano que se é.

[...] enquanto me encontro dentro de um mundo da ação, enquanto tenho que fechar uma carta e devo esperar o momento em que os carros param de passar para cruzar a rua, etc., existe uma multiplicidade incontável de presenças que se interferem entre si e que mantêm relações muito variáveis com o eu agente que seria importante conseguir clarificar de forma aproximada. Em princípio, isto poderia traduzir-se na simples fórmula de que eu não sou somente eu ou que, em rigor, não faz o menor sentido dizer que eu sou eu, pois também sou outro: não sou, por exemplo, o que era ontem já que, desde um ponto de vista muito fecundo, as palavras “o que era” perdem aqui todo significado preciso. Pode desencadear-se uma verdadeira luta pela existência entre o que fui ontem e o que tendo a ser, o que tenho hoje a velocidade de ser (MARCEL, 1951a, p. 200, 201).

Sob este ponto de vista, é preciso dizer que a Filosofia Africana deve dar um sentido a sua própria história, mas também, “[...] que não pode haver filosofia concreta sem uma tensão constantemente renovada e propriamente criadora entre o Eu e as profundidades do Ser na qual e pela qual somos” (MARCEL, 1940, p. 89).

Entre o eu encarnado e o sujeito do pensamento há sempre um concreto inesgotável, uma relação onde o pensamento só avança por etapas e pelo processo de encadeamento, como no caso de qualquer disciplina particular, seja ela qual for (MARCEL, 1945). Todavia, com um diferencial que sublinha, que na verdadeira filosofia “[...] nós não estudamos problemas de filosofia, nós somos estes problemas, nós os vivemos” (MARCEL, 1933, p.142). A Filosofia Africana, podemos, por isso, dizer com toda força e ímpeto: torna-te o que és! Porque, “sem conhecimento não há nem mesmo abstração, todavia, o conhecimento

é, portanto, necessário: pode não me arrancar à necessidade, mas permite-me ultrapassá-la” (JOLIVET, 1953, p. 313).

A Filosofia Africana é, em si mesma, um testemunho de que o saber é uma condição *sine qua non* da liberdade, e, se esta não se reduz ao conhecimento, não pode, contudo, existir sem ele. Sobre a relação entre a Filosofia Africana e o Pensamento Filosófico de Gabriel Marcel, Ifumba comenta;

Marcel nos dá a oportunidade de repensar a inflexão filosófica. O filósofo africano deve partir das realidades africanas para esclarecê-las, certamente, usando os materiais dos filósofos ocidentais, mas sem reproduzir de forma alguma servilmente suas filosofias que são sempre e já desenvolvidas para um universo determinado. Este requisito é de fato combinado com a necessidade de uma aproximação do real, da encarnação, sem a qual não há filosofia (IFUMBA, 2011, p. 113).

Historicamente, o Continente Africano foi tentado, por muitas vezes e de diversos modos, a se afastar das fontes do mistério e a perder, pouco a pouco, a herança espiritual daquilo que seus ancestrais lhes ensinara sobre o sagrado da existência, o valor da sua memória e a dimensão da transcendência. Na ausência de uma apropriação de um *éthos* fundamental, a Filosofia Africana correrá sempre o risco de violar o sagrado em nome da técnica e da força, substituir a memória pela simples codificação documental e desarticular a realidade e os relatos de suas fontes do mistério e suas vivências históricas.

Mistério e pensamento, Filosofia e existência são dimensões inseparáveis da condição humana, em qualquer lugar do mundo e, em especial, neste específico e magnífico continente. Aos olhos de Marcel (1961), a África é, em um sentido espiritual, verdadeiro e próprio, um lugar de transcendência. Na África, a transcendência é a prova incontestável da participação e da presença no e do outro, verdadeiro testemunho de que a existência humana, tão rica em possibilidades, também se dá no

processo de itinerância entre a clarividência da mística e a investigação filosófica; porque o fundamental aqui, é Ser humano.

VIVER COMO HOMENS: DIÁLOGO ENTRE POVOS E PESSOAS

A Filosofia da e para a sabedoria favorece a aprendizagem do viver em comunidade e na diversidade. Interculturalidade e multiculturalidade são categorias que só fazem sentido em uma perspectiva do encontro entre pessoas e povos. Segundo Martine Abdallah-Preteuille (2005), não há encontro de culturas mas antes de pessoas portadoras de culturas. Conquanto as discussões nos Campos da Filosofia, da Sociologia e da Antropologia tendam e pretendam tratar o cultural do ponto de vista epistemológico, há que se considerar que sem a presença do humano toda conceituação é frágil, toda abordagem pode tornar-se ideológica e toda prática pedagógica poderá cair no vazio da sua própria inconsistência.

Do ponto de vista geral, interculturalidade, muitas vezes, é sinônimo de tolerância, solidariedade e universalidade. Conquanto estas noções estejam presentes e devam ser observadas por dentro de toda experiência intercultural, há de convir que, a noção básica do prefixo ‘inter’ nem sempre contempla o valor espiritual da preposição do ‘entre’ e suas respectivas implicações para as relações humanas.

Em virtude da negação do conteúdo que comporta o sentido do ‘entre’, migração se confunde com subalternação, integração não se traduz em reconhecimento da visão integral do Ser humano, a miscigenação é sacrificada no altar do discurso do monogenismo cultural e todas as visões de mundo são negadas em favor de um discurso dogmático, verticalizado, unilateral e funcionalista dos homens, dos saberes, das culturas e das relações que tecemos com o mundo e outros seres humanos. Em um sentido humano, Raul Fornet-Betancourt, pensador cubano, nos diz que interculturalidade é,

[...] aquela postura ou disposição pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver ‘suas’ referências identitárias em rela-

ção com os chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’, para ler e interpretar o mundo (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.13).

Em um aspecto dinâmico, diz Marcel, “que toda sua obra filosófica é um combate obstinado e sem tréguas contra o espírito de abstração” (MARCEL, 1951b, p. 5). O diálogo entre povos e pessoas pressupõe o reconhecimento da dignidade do Ser humano e o enfrentamento de toda vigência normativo-conceitual dos discursos canônicos que advogam a favor do cultural sobre o ‘inter’ e do uso colonizado da razão sobre o *locus* da dimensão do ‘entre’, face ao seu inextricável processo de amplitude, complementariedade, aprofundamento e abertura ao mistério (SILVA, 2018).

Nessa linha de pensamento somos levados a reconhecer que o próprio indivíduo, em qualquer país, não só está dependente do seu modo de produzir e vivenciar a cultura, mas, em grande número de casos se vê obrigado a posicionar-se e a reagir diante dos fatos que a sua própria consciência reprovava. Em um sentido pedagógico, temos duas opções; primeiro, de permanecer nas sombras e, em segundo lugar, de nos pormos no nível de uma mediação clarividente que nos tira da posição do ‘eu’, nos evoca na intinerância do ‘tu’ e que nos forma na dimensão do ‘nós’. Falamos sobre um nível de abertura que configura-se como uma relação antropológica, intersubjetiva e intercultural, em que o homem procura desvelar sua existência autêntica, consciente de que esta passa pelo que o outro é e pelo modo como eu me comprometo com ele, enquanto presença e participação no mundo imediato (MARCEL, 2005).

Nas vivências das relações humanas, a Filosofia Africana, em especial, tem uma importante tarefa; ajudar cada pessoa a aprofundar

sua visão de mundo na realidade que vive e que estar situado. As relações humano-educativas, nas perspectivas do ‘inter’, do ‘entre’ e do ‘nós’, podem ser comparadas, segundo o olhar de Martin Buber, com os múltiplos galhos de uma árvore, quando esses galhos se enxergam entre si, porém se veem conectados a partir de um tronco em comum e para além do que é meramente perceptível. Assim, um dos caminhos possíveis da abordagem filosófica é, ajudar os homens a ter, cada vez mais, um contato íntimo com a realidade, para sentir a origem dela e acessar seu sentido profundo. Na relação com a Filosofia, cada um é levado a manter um vínculo profundo em relação ao seu próprio mundo (BUBER, 1962); o lugar onde a existência deseja ser desvelada.

A afirmação de que somos seres existentes e encarnados permite-nos aceder ao mundo e, pelo outro, a nós mesmos enquanto seres de comunicação e presença intercultural. Em contrapartida, o inverso disso também é verdadeiro, porque devemos reconhecer que um homem modelado pela cultura fisicalista e mecanista tenderá, progressivamente, a se enxergar no nível de uma coisa ou de um objeto, passível tanto da manipulação técnico-materialista, quanto de um processo de esvaziamento, alienação e abstração de si mesmo.

“Nunca é demais afirmar fortemente que a mentira, venha de onde vier, vai sempre favorecer a escravidão” (MARCEL, 1951b, p. 32). De modo geral, em termos de balanço humano, vemos como o modo de se fazer e escrever a história no continente africano se tornou uma forma velada de esquecer, negar e perder o contato real com o acontecimento, que no passar do tempo ficou reduzido a simples menção abstrata. Não há pior ilusão do que supor, diante da crise humanitária em que vivemos, de que a ninguém aproveita a ignorância do sentido da história. A Filosofia que visa tanto a formação humana, quanto a ampliação dos nossos olhares sobre a relação entre a existência e o mundo, presta um serviço indispensável sempre que dá ao homem a condição de acessar um aspecto específico do todo, que faria falta, se não existisse ou não fosse, em algum lugar do mundo, pela humanidade conhecido.

Isto significa dizer, em um aspecto profundo, que ao filósofo africano, em especial, digno da sua missão incumbirá, diretamente,

tanto resistir as tendências conceituais que pretendem à neutralização do passado, como em restaurar a unidade entre a visão poética e a criação filosófica. De modo intencional e a partir da compreensão que a existência humana deve ser tecida na perspectiva de uma filosofia do concreto, propomos, em primeiro lugar, uma reflexão crítico-analítica sobre os processos e intenções dos usos e discursos das técnicas de aviltamento. Em especial, dos meios de comunicação de massa e das novas tecnologias da informação. Decerto não se trata da negação desses recursos, mas da necessidade de estudá-los na relação entre a realidade e o postulado sobre o qual a própria verdade do fato se assenta, é escrita, lida e considerada.

Em um segundo momento, é missão do filósofo, manter-se atento, “para não correr o risco de separar-se da vida e substituí-la, insensivelmente, pelo seu domínio de pensamento, espécie de jardim cerrado e bem tratado, onde ele muda cuidadosamente os arbustos” (Idem, p.92). Mais ainda, e, por último, combater os fanatismos religiosos e/ou políticos sob qualquer forma que revista. Falamos ainda, sobre a urgente necessidade, que cada pensador tem, de analisar a situação na qual encontra-se situado, proceder a uma investigação das categorias fundamentais que o orientam, evitar toda forma de preconceito e não volver-se profeta da realidade. Ao filósofo, cabe também, procurar agir de modo coerente com aquilo que se anuncia e com o que encontra-se comprometido, no mais profundo do seu Ser.

CONSIDERAÇÕES

Entre a crise atual do mundo e os processos de formações dos homens a mediação do filósofo é, cada vez mais, indispensável (SILVA, 2019). Mais ainda, nos diz Marcel, nas leituras do ‘Mystère de l’Être’ (1951a), “que é papel do filósofo lutar contra esta atual confusão, sem vaidade, é certo, sem ilusão, mas com o sentimento de um dever imprescritível a que não pode esquivar-se sem trair a sua missão autêntica” (MARCEL, 1951a, p. 117).

Nestes termos, cabe ao filósofo africano e a todo homem em geral, reconhecendo a exigência da fé na condição humana, procurar restaurar o elo nupcial entre o Ser e a existência, entre o homem e sua realidade.

REFERÊNCIAS

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *L'Education Interculturelle*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005.
- BUBER, Martin. *Werke. Schriften zur Philosophie. Erster Band*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1962.
- _____. *O caminho do homem segundo o ensinamento chassídico*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. *Interculturalidade: críticas, diálogos e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- IFUMBA, Père Pontien Biajila. *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- JASPERS, Karl. *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães editores, 1998.
- LIPOVETSKY, Giles. *A sociedade pós-moderna: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri – SP: Manole, 2005.
- JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- MARCEL, Gabriel. *Journal métaphysique*. Madrid: Gallimard, 1927.
- _____. *Le monde cassé*. Paris: Plon, 1933.
- _____. *Essai de philosophie concrète*. Madrid: Gallimard, 1940.
- _____. *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier, 1945.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1967.
- _____. *Le mystère de l'être: I - réflexion et mystère*. Paris: Aubier, 1951a.
- _____. *Os Homens contra o homem*. Porto: Editora Educação Nacional, 1951b.

_____. *Revolução da Esperança: rearmamento moral em ação*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1961.

_____. *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

RICOUER, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris: Ed. Du Temps Présent, 1947.

SILVA, Ezir George. *Fenomenologia do ser e do ter na visão filosófico-pedagógica de Gabriel Marcel*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

_____. *Educação e filosofia da existência: contribuições de Otto Friedrich Bollnow para a formação humana*. São Paulo: LiberArs, 2018.

WADA, Machico. *Gabriel Marcel au Japon*. In: SACQUIN, Michèle (Org.). *Gabriel Marcel: colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association 'Présence de Gabriel Marcel'*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1988.

RELATOS DE ESCRAVIDÃO EM “UM DEFEITO DE COR” E “COMPAIXÃO”: ENTRECruzAMENTO ENTRE HISTÓRIA E FICÇÃO

Jeane Virgínia Costa do Nascimento¹⁹
Raimunda Celestina Mendes da Silva²⁰

INTRODUÇÃO

A escravidão é um fato inegável na história da humanidade. Foram muitas as nações que se constituíram com base na exploração do trabalho escravo, sobretudo aquele proveniente do continente africano. As Américas, especialmente, eram o grande destino da população capturada. Tal fato foi retratado de diversas formas inclusive na literatura, tanto na forma de poema quanto na prosa expressa por meio do romance, mais especificamente, o romance histórico.

O gênero romanescos é o que mais se adequa a expressar as múltiplas versões de uma mesma história; porém, considerando o ponto de vista do autor, este apresentará a história do opressor ou do oprimido; do herói ou do vilão, o que Bakhtin evidencia (2002, p. 74) “graças a este plurilinguismo social e ao seu crescimento em seu solo de vozes diferentes que o romance orquestra todos os seus temas”. Deste modo, é importante ressaltar que no processo de escravidão e sua representação literária se deu pela visão eurocêntrica, o que não ajuda a refletir a história pelo viés do escravizado, já que esta condição não deve ser desconsiderada. Partindo do conceito de romance histórico sob a perspectiva de Lukács (1954) é possível entender que:

Ao romance histórico não interessa repetir o relato dos grandes acontecimentos, mas

¹⁹ Mestra em Letras. Professora do IFPI. jeanevirginia@uol.com.br

²⁰ Doutora em Teoria da Literatura. Professora da graduação em Letras e do Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade Estadual do Piauí. r.celestina@uol.com.br

ressuscitar poeticamente os seres humanos que viveram essa experiência. Ele deve fazer com que o leitor apreenda as razões sociais e humanas que fizeram com que os homens daquele tempo e daquele espaço pensassem, sentissem e agissem da forma como o fizeram.

Os romances em estudo retratam como o fato ocorreu no Brasil (Um Defeito de Cor) e nos Estados Unidos (Compaixão). A obra “Um Defeito de Cor”, de autoria de Ana Maria Gonçalves foi publicado no ano de 2006. Neste, é relatada a biografia de Kehinde capturada juntamente com a irmã gêmea e a avó, mas que desembarca sozinha no Brasil, já que sua família morre ao longo da viagem. Parte considerável da obra narra a saga da personagem em busca do filho que foi vendido como escravo pelo próprio pai. Após várias buscas, ela não o encontra e retorna à África. Já idosa, sua cuidadora descobre cartas enviadas do Brasil que dão pistas sobre seu filho. Então ela resolve retornar ao Brasil e pede que sua cuidadora escreva a história da vida dela que, por ser idosa e debilitada, ela acredita não conseguir chegar viva. O livro não apresenta o encontro que provavelmente não ocorreu.

A obra “Compaixão” de autoria de Toni Morrison, publicada em 2008, conta histórias de várias personagens escravizadas das mais diversas origens, entretanto, o destaque será dado às personagens negras mais especificamente mãe de Florens, que entrega a filha para o senhor Jacob Vaark como uma forma de livrá-la da exploração e escravidão. A filha, por sua vez, não compreende porque a mãe a entregara para o homem ao invés do bebê também filho da escrava. O sentimento de rejeição torna-se uma constante na vida de Florens, pois ela não entende que fora por compaixão que o senhor Vaark a levava, fato que explica o nome do livro.

Assim, compreendemos que as obras são romances que apresentam como contexto histórico a escravidão, o que nos auxilia a definir o propósito deste ensaio que é verificar o entrecruzamento entre a história e a ficção nas obras afrodescendentes supramencionadas, considerando conceitos do tipo histórico-social, detalhe histórico e relação presente e passado apresentados por Lukács.

HISTÓRIA E FICÇÃO NAS OBRAS “UM DEFEITO DE COR” E “COMPAIXÃO”

Historicamente, o Brasil além de ter sido o país que mais recebeu escravos foi o último a abolir a escravidão, entretanto os escravos trazidos desenvolveram estratégias para a preservação de alguns traços culturais e contribuíram para a formação da identidade brasileira; nos Estados Unidos, não somente pessoas provenientes da África eram escravizadas mas, em paralelo à escravidão, houve a migração europeia e com ela alguns indivíduos com penas a serem cumpridas com o trabalho. Entretanto, o efeito deletério desta escravidão foi bem mais significativo, pois muito da cultura do negro foi não somente silenciada, mas também apagada.

A necessidade de expansão de uma nação dominante em relação às nações dominadas explica a invasão das primeiras em relação às últimas. Um dos resultados dessas invasões-colonizações está a diáspora. Hall (2003, p. 55) comenta que dentre as razões para os deslocamentos de povos estão a exploração do trabalho, colonização, escravidão e repressão política. Podemos observar tanto em “Um Defeito de Cor” quanto em “Compaixão” que a diáspora é resultante da expansão de uma nação dominadora (Portugal, no primeiro; Estados Unidos, no último) que trouxe como consequência a captura e escravização dos povos.

É possível afirmar que os romances apresentam conteúdo histórico mesclado com ficção; é o que nas palavras de Gobbi (2004) podemos compreender que há “a presença da matéria histórica e fecundamente aproveitada pela realidade imaginada”. Para isto, iremos verificar estes entrecruzamentos de história e ficção das obras deste estudo, sob os conceitos de Lukács de tipo histórico, detalhe histórico e relação presente-passado.

O TIPO HISTÓRICO

Lukács (2011) enfatiza que os tipos histórico-sociais são aqueles que “aliam às características sociais os traços individuais [...] os destinos individuais são alçados às classes de tipos que se tornam representativos

de uma determinada época” (p.34). A partir deste conceito, podemos verificar que os tipos apresentados nas obras em estudo representam a condição de vida de várias pessoas escravizadas tais como a diáspora e a exploração, conforme veremos a seguir.

Em “Um Defeito de Cor”, a personagem Kehinde passa por várias diásporas, mas aqui destacaremos a primeira viagem da África ao Brasil. Ela, ainda criança, vivenciou a violência (a morte da própria mãe e do irmão Kokumo), a doença e a morte da avó e da irmã gêmea Taiwo. O trecho a seguir descreve a captura das irmãs e o início da viagem rumo ao Brasil:

Eu deveria ter ouvido a Taiwo, que não queria ir, mas peguei a mão dela e fui puxando, abrindo caminho por entre as pernas dos que estavam de pé [...] Foi então que um dos brancos parou de caminhar e olhou para nós [...] e imediatamente um dos seus pretos já estava nos segurando pelos braços, antes mesmo de pensarmos em sair correndo [...] Fomos então levadas para o forte e colocadas dentro de um barracão, onde já havia várias pessoas sentadas ou deitadas pelo chão [...] O tumbeiro apitou e partiu pouco tempo depois que paramos de ouvir barulhos na parte de cima, quando acabaram de acomodar todos os homens. Ouvimos um só apito, tão baixo que parecia surgido ao longe, como se não estivesse anunciando a nossa partida [...] poucos dias que jogaram a minha avó no mar, avisaram que estávamos chegando, que da parte de cima do tumbeiro já era possível enxergar um lugar chamado Brasil (GONÇALVES, 2011, p. 38-46-61).

A história da escravidão no Brasil é recorrente ao relatar o tráfico negreiro assim como as condições da travessia do Atlântico que eram sub-humanas. Gonçalves (2011) apresenta este fato ao contar da captura, traslado e as providências tomadas quando algum escravo falecia

na viagem. Esta é uma das condições para que possamos reconhecer um romance histórico.

Nas palavras de Lahin et al (2009, p. 13), o “conceito de Diáspora ultrapassa a predominante tendência em reduzir os estudos dos múltiplos grupos populacionais negros em estudos residuais e localizados sobre a escravidão ou “cultura escrava”. Isto posto, quando a voz do escravizado é ouvida torna-se possível compreender que ao unificar a cultura do continente africano é silenciar vários aspectos de identidade deste referido povo. Entender a diáspora pela lente de quem a vivenciou pode preencher esta lacuna histórica, bem como esclarecer que a unificação cultural da África é transmitir um erro histórico ao longo das gerações.

Em “Compaixão”, vários personagens vivenciaram a diáspora, porém, a seguir destacaremos tal situação em uma das viagens da mãe de Florens até chegar a fazenda do senhor D’Ortega. Na primeira, em que ela é traficada da África até Barbados, já se percebe que vários aspectos da vida dela seriam diferentes:

Então os homens desbotados dividem a gente e colocam em canoas. A gente vai para uma casa que boia no mar [...] Barbados, ouvi eles dizerem [...] Então Barbados onde eu encontrei alívio no ar limpo e de pé debaixo de um céu da cor da minha terra [...] Foi lá que eu fiquei sabendo que não era uma pessoa do meu país, nem das minhas famílias. Eu era negrita. Tudo. Língua, roupa, deuses, dança, costumes, decoração, música – tudo misturado na cor da minha pele (MORRISON, 2009, p. 154-155).

No trecho citado, a diáspora narrada pela personagem mãe de Florens até reconhece alguns traços de semelhança com sua terra natal; mas logo percebe que este pertencimento não aconteceu, sua identidade foi apagada, fato este confirmado ao longo da obra “Compaixão”, pois a personagem não tem nome como os demais, sua vida, sua história, seu passado são silenciados. É o que Capone (2011, p. 26) expõe: “as populações negras do norte do continente (americano) se tornaram exemplos da perda de uma história e de uma cultura africana partilhadas,

e foram estudadas em termos de ruptura e anomia”. Neste contexto, a pessoa negra não somente perde o nome, mas também todos os aspectos culturais que constituem sua identidade. A obra apresenta este apagamento de modo ficcional, mas que de fato ocorreu tendo em vista que o negro americano adotou a cultura do dominador como uma forma de pertencimento a esta sociedade. Outro ponto a ser destacado é que, tanto Kehinde quanto a mãe de Florens representam o tipo histórico da mulher negra escravizada, haja vista que muito do que por elas foi vivenciado também outras mulheres semelhantes a elas, viveram a mesma experiência.

Entendemos que o sujeito em diáspora, especialmente a mulher negra destacada nas obras, representa a condição de várias pessoas contemporâneas de sua época, especialmente devido a sua condição de submissão e silenciamento contrária à ideia de que quem é sujeito da história seja aquele indivíduo que se posiciona como herói, ou seja, as personagens destacadas possuem as características dos tipos históricos apresentados por Lukács.

O DETALHE HISTÓRICO

Segundo Lukács (1954), o detalhe histórico pode ser representado com uma função ambígua, uma que considera o fato que realmente aconteceu e outra que ressuscita poeticamente os seres humanos que vivenciaram essa verdade. Em outras palavras, “ele parece ser um meio de a ficção registrar a ‘veracidade’ histórica, deixando clara a necessidade de uma ‘situação concreta’ para que a história ocorra” ou, ainda, permitindo que as pessoas que participaram desta situação concreta apreendessem ou não as “razões sociais e humanas que fizeram com que os homens daquele tempo e daquele espaço pensassem e agissem da forma como o fizeram” (WEINHARDT, 1994 apud GOBBI, 2004).

Em “Um Defeito de Cor”, o fato concreto foi a Revolta dos Malês ocorrida em 1835. Nela, muitos negros, livres ou escravizados, predominantemente de origem islâmica reivindicavam direito a liberdade e igualdade de direitos, cujo trecho apresentaremos a seguir:

o Manoel Calafate saiu na frente gritando em árabe “em nome de Alá, mata soldado!”, e foi seguido pelo nosso grupo de mais ou menos trinta pessoas armadas com uns poucos bacamartes, algumas parnaíbas, facas, lanças e espadas [...] Eu tentava me acostumar ao barulho para saber como agir e, misturados aos gritos de guerra em árabe, hauçá e iorubá, além da luta corpo a corpo, os tiros eram o que mais incomodava [...] Inicialmente, éramos mais ou menos quarenta pessoas, mas outros pretos se juntaram a nós quando chegamos à Praça do Palácio, e já deveríamos ser quase cem (GONÇALVES, 2011, p. 523-525).

Além da luta por direitos, uma das motivações para o levante foi o aspecto religioso, o que pode ser observado no grito “em nome de Alá, mata soldado!”. Já que o detalhe histórico pode revelar ou não as razões pelas quais as pessoas reagem a determinado contexto as motivações podem ser as mais subjetivas possíveis. Reis (2003) comenta sobre o referido fato histórico pela lente do historiador, trazendo ao contexto a veracidade do acontecimento:

a rebelião (que deve ter contado com até 600 participantes) durou apenas algumas horas, nas quais os revoltosos se tornaram senhores das ruas de Salvador [...] ela repercutiu em todo o Império e no exterior, a imensa maioria dos revoltosos tinha origem iorubana: majoritariamente nagôs, mas também hauçás, ewes e outras etnias iorubanas [...] o Levante pode ser explicado através de um tripé: religião, etnia e escravidão. (2003, p. 56)

No referido trecho, o historiador além de confirmar o acontecimento explicita também as características dos participantes tanto em referência ao número de revoltosos, sua origem e os fatores motivacionais para que a revolta ocorresse.

Em “Compaixão”, embora os sujeitos escravizados não fossem todos negros e indígenas, mas as leis de repressão foram aplicadas a eles. Morrison (2009, p. 14) descreve também uma revolta e sua consequência para este grupo específico, conforme verificamos no trecho:

Seis anos antes um exército de pretos, nativos, brancos, mulatos - homens livres, escravos e contratados - tinha feito guerra contra a boa gente local liderados por membros dessa mesma classe. Quando essa “guerra do povo” perdeu suas esperanças para o carrasco [...] deu origem a um emaranhado de novas leis que autorizavam o caos em defesa da ordem. Ao eliminar alforria, reuniões, viagem e porte de armas apenas para os negros; ao autorizar qualquer branco a matar qualquer negro por qualquer razão; ao recompensar proprietários pela mutilação ou morte de um escravo, eles separavam e protegiam todos os brancos dos outros para sempre.

Cronologicamente, “Compaixão” se desenvolve entre os anos 1680 e 1690. Assim, referências a fatos como este são escassas, mas que eram apoiadas pelos dominadores brancos que, com o advento da Independência e criação da Constituição dos Estados Unidos havia um amparo para que as práticas discriminatórias ocorressem, conforme Du Bois (1999, p. 10) expõe que “os estados sulistas, amparados pelo princípio constitucional de autonomia estadual, em poucos anos gradualmente neutralizaram os direitos de cidadania da população negra, em teoria garantidos pelas Emendas à Constituição 14 e 15”.

Du Bois apresenta o fato dentro de sua veracidade; Morrison apresenta as atitudes dos tipos históricos diante do contexto da submissão, embora não haja uma razão clara expressa no fragmento da obra em estudo, mas de acordo com o conceito de detalhe histórico apresentado no início deste tópico, é facultada a expressão das motivações para tomada de atitudes.

Isto posto, sob o aspecto do detalhe histórico podemos compreender que tanto a obra “Um Defeito de Cor” quanto “Compaixão”

apresentam um diálogo entre a veracidade histórica e os sujeitos que dela participam, sem necessariamente expor as razões para que os sujeitos participassem da mesma.

A RELAÇÃO PRESENTE-PASSADO

Para Lukács (1954), a relação presente-passado é “fundamental para a coerência do romance histórico [...] o rompimento fundamental entre presente e passado é o que manifesta a perda de uma perspectiva autenticamente histórica”, ou seja, se determinado fato acontece no presente é porque existe um fato passado que o explica.

Atualmente, existem muitos questionamentos sobre o reconhecimento do papel da mulher em todos os lugares da sociedade que, infelizmente, não acontece sobretudo em relação a mulher negra. Esta é erotizada e seu corpo é visto como uma forma de satisfazer o branco. É o que Machado (2008) apud Cuti (2010, p. 101) expõe que a negra é “mulher-objeto, mulher-alimento, mulher-coisa”; muitos destes conceitos se constroem a partir de uma cultura historicamente cultivada pelo senhor branco dominador que vê a mulher negra escravizada como sua propriedade. Brand (2002, p. 5) apresenta esta percepção do corpo negro:

O corpo negro está situado como um símbolo de significados particulares culturais e políticos na Diáspora [...] o corpo negro é um espaço domesticado tanto quanto é um espaço selvagem [...] É um espaço selvagem no sentido de que é um símbolo de transgressão, oposição, resistência e desejo [...] é culturalmente codificado como vigor físico, fantasia sexual, transgressão moral, violência...” (BRAND, 2001, p.35-36).

A história relata que foi nestes deslocamentos que o corpo negro, no contexto abordado neste estudo, o corpo da mulher negra, é tido como um corpo sem alma que serve apenas como instrumento de servidão para o dominador. Seja nas cozinhas das casas grande, seja para

satisfazer os desejos sexuais do opressor, a mulher negra é violentada, também, sexualmente e induzida a compreender aquilo como um fato natural, um direito do senhor:

Não sei quem é seu pai. Estava escuro demais para ver qualquer um deles. Eles vieram de noite e levaram nós três inclusive Bess para um barracão de defumação. Sombras de homens sentados nos barris, então levantaram. Eles disseram que mandaram eles quebrarem a gente. Não existe proteção. Ser mulher neste lugar é uma ferida que nunca fecha. Mesmo que forme cicatriz, o abcesso continua sempre por baixo (MORRISON, 2009, p. 153).

O sinhô José Carlos conseguiu ser muito mais vingativo do que eu poderia imaginar, ao entrar no quarto e dizer que a virgindade das pretas que ele comprava pertencia a ele [...] me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça [...] o sinhô levantava minha saia e abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro (GONÇALVES, 2011, p. 170-171).

A partir dos trechos mencionados podemos reconhecer que, historicamente, houve a imposição da inferioridade dos povos de origem africana pelos dominantes provocaram uma série de situações de submissão e violência, em específico mulheres negras, como estas que foram acima exemplificadas. Estes povos considerados dominados foram animalizados e, na percepção do dominador, aqueles atos nem ao menos eram sentidos por quem os sofria. A apropriação do corpo da mulher negra escravizada aconteceu e traz reflexos ainda na sociedade atual ao erotizar a figura da mulher negra e ter nela a visão de satisfazer o homem branco.

A relação presente-passado se dá com a solidificação ainda perceptível de pensamentos que objetificam a mulher. Desta forma, também

podemos observar este entrecruzamento entre história e ficção nas obras “Um Defeito de Cor” e “Compaixão” ao retratar situações em que a mulher é vista desta maneira.

CONCLUSÃO

Diante dos conceitos de tipo histórico, detalhe histórico e relação passado-presente definidos por Lukács e sua relação com fragmentos provenientes das obras “Um Defeito de Cor” e “Compaixão” podemos entender que há o entrecruzamento da história e da ficção nestas. Compreender esta relação, indubitavelmente, auxilia o reconhecimento do romance histórico como um reflexo da história propriamente dita, especialmente por destacar a percepção de sujeitos, muitas vezes, por ela silenciados.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética: Teoria do Romance**. 5.ed. São Paulo: Hucitec Annablume, 2002.
- BRAND, Dionne. **A Map to the Door of No Return: Notes of Belonging**. Vintage Canada Edition, 2002. 231p.
- CAPONE, Stefania. **Os Yoruba do Novo Mundo: Religião, Etnicidade e Nacionalismo Negro nos Estados Unidos**. Tradução de Márcia Atálla Pietroluongo. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 376p.
- CUTI, Luiz Silva. **Literatura Negro Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010. 147p.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra**. Tradução, introdução e notas de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.
- GOBBI, Márcia Valéria Zamboni. Relações entre Ficção e História: uma breve revisão teórica. **Rev. Itinerários**, Araraquara, n. 22, 37-57p. 2004.
- GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. 7ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LAHIN, Claudia Regina; DELGADO, Ignácio José Godinho; ROCHA, Enilce Albergaria; MENEGAT, Elizete M.; ANDRADE, Danubia. **Culturas e Diásporas Africanas**. Juiz de Fora: UFJF, 2009.

LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LUKÁCS, Gyorgy. **O romance histórico**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORRISON, Toni. **Compaixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REVISITANDO JOSÉ CASTIANO: DA ETNOFILOSOFIA À SUBJECTIVAÇÃO – RECORTES INTERCULTURAIS COM CHIMAMANDA NGOZI

Camila Bastos Lopes da Silva²¹

Carla Regina Santos Paes²²

Luiz Rodrigo Brandão Pinheiro²³

INTRODUÇÃO

José Castiano no livro: *Referencias da filosofia africana: em busca da intersubjectivação* descreve os passos para que a filosofia africana alcance maior espaço e reconhecimento. O autor, a princípio, critica a etnofilosofia ao demonstrar que ela reduz o pensamento filosófico, porém demonstra alguns conceitos-chave no intuito de ampliar o debate.

Nesse contexto, Castiano ressalta que *ubu-ntu* é a categoria epistemológica e ontológica fundamental no pensamento dos povos bantu; -“ubu generaliza a realidade ontológica do Ser, enquanto -ntu assume formas concretas de existência num processo contínuo” [...] (CASTIANO, 2010, p. 69). Desse modo, não basta a existência do Ser (humano) para ser reconhecido como humano, é necessário que o Ser se torne, portanto, que apareça como humano para termos o ubuntu.

Castiano explica que de acordo com Tempels a concepção de vida dos bantu centraliza-se na força vital, porém, o ser humano pode interferir no aumento ou diminuição dessa força a partir de suas atitudes.

²¹ Doutoranda em Comunicação, Linguagens e Cultura pela universidade da Amazônia - UNAMA, mestre pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás/2017 (PUC). E-mail: camilabastos_19@yahoo.com.br.

²² Doutoranda em Comunicação, Linguagens e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade da Amazônia - UNAMA. Mestra pelo mesmo programa. E-mail: paes.c@globo.com

²³ Mestrando em Comunicação, Linguagens e Cultura na UNAMA, graduado em Letra pela UNAMA. Atualmente trabalha com pesquisas e na docência. E-mail: rodrigobrandao96@hotmail.com

Segundo o autor, a força corresponde para esses povos o mesmo que a noção de “ser” para o europeu, isso indica que o ser não pode ser divorciado da ideia de força, além disso, homem morto ou vivo pode aumentar ou diminuir a força de outro homem e a força vital do homem vivo pode influenciar as forças inferiores (animais, plantas, minerais):

Entre os bantu não existe o conceito “ser” imaginado como substância que esteja lado a lado com outras substâncias de uma forma autônoma e independente. O estado normal das forças é o de estarem a influenciar-se mutuamente numa relação ontológica. Aquilo que os europeus chamam de magia africana, não passa de uma imaginação sua perante a incapacidade de compreender a ontologia bantu das forças (CASTIANO, 2010, p. 72)

Porém, de acordo com a crítica de Cesáire, Tempels teria desviado as atenções do público dos problemas reais dos bantu para uma dimensão metafísica, inventando ele mesmo as categorias ontológicas que julgava pertencer aos bantu.

José Castiano cita também John Mbiti para fomentar o debate etnofilosófico. Ele ressalta que Mbiti expunha a filosofia africana de maneira demasiadamente folclórica, por isso, classifica-o como um dos principais construtores do referencial de objetivação do pensamento filosófico africano pois os conteúdos filosóficos estão por trás das tradições africanas para o autor em análise. A decolagem conceitual que fez emergir uma filosofia africana livre da carga de tradições encontra-se em Ngoenha. O autor ressalta que a missão dessa filosofia é de reinterpretar conceitos de modernidade e de tradição em nome do projeto futuro de sociedade, para isso, reflete sobre a importância da abertura de espaços críticos para a filosofia africana.

Ngoenha argumenta que a etnofilosofia é um projeto falhado no passado porque acumula material tradicional sob a forma de filosofia, analisando mitos e provérbios, como se a filosofia estivesse unicamente escondida neles. Desse modo, a partir do viés crítico estudado por José Castiano, discutiremos de que forma a filosofia africana busca alcançar

a subjectivação. A princípio, mostraremos os passos para essa subjectivação, por meio de vários pensadores críticos, entre eles o já citado Ngoenha. Depois, mostraremos a partir do pensamento da escritora Chimamanda Ngozi e de alguns exemplos práticos, outros bons temas para a discussão a partir da crítica de Castiano.

DA ETNOFILOSOFIA À SUBJECTIVAÇÃO

Conforme visto brevemente na introdução, há uma busca pela superação da etnofilosofia a partir da crítica de Ngoenha. De acordo com Castiano, para isso, Ngoenha afirma que o itinerário crítico, metódico e dialético busca usufruir das tradições africanas sem cair no etnologismo, haja vista que as tradições devem ser utopias críticas que visam a busca pela autonomia do sujeito africano. Castiano especifica as quatro liberdades que a filosofia africana deve alcançar para a intersubjectivação, por meio de um debate sistemático intercultural: “o essencialismo ou unanimismo, a religião, o debate da validação ou não da oralidade e a língua” (CASTIANO, 2010, p. 125)

Desse modo, o autor observa que a escola moçambicana é a favor da glocalização da filosofia, tornando-a mais interventiva socialmente e epistemologicamente, de modo a se dispor a fazer uma releitura da tradição a fim de reatualizar o pensamento antigo. Antes de chegar na intersubjectivação do pensamento, Castiano reflete sobre dois referenciais de subjectivação: a afrocentricidade e o ubuntuísmo.

A afrocentricidade, segundo Castiano, consiste em uma filosofia marcada pela resposta, a negação do colonialismo e a busca de estratégias de embate contra a inferiorização do(a) negro (a). O afrocentrista Du Bois propõe “a integração pluralista do negro, que manteria a diversidade étnica, política e econômica de cada grupo” (CASTIANO, 2010, p. 128). Por outro lado, os pressupostos históricos para a ascensão da afrocentricidade como linha epistemológica estão em Cheik, Anta Diop e Martin Bernal: Para Anta Diop, a origem e o berço da humanidade assim como “a emergência da civilização do mundo devem ser procurados em África. O Egito é a mãe da civilização mundial e para Anta Diop as

características comuns da África são “o matriarcado, a espiritualidade, o humanismo e o pacifismo” (CASTIANO, 2010, p. 128).

Castiano cita Molefi kete Asante como um crítico radical à ideologia eurocêntrica que consistia em universalizar, objetivar e impor às práticas científicas as tradições clássicas. Asante ressalta que no modelo ariano há uma negação de qualquer influência africana ou asiática na civilização grega, além da presença do “mito do universalismo” que produz interpretações validadas em todas as regiões culturais sem especificar as diferenças culturais. Para o autor, esse mito se manifesta na tradição positivista e nega as posições inspiradas pela teologia e pela metafísica, pois tende a não reconhecer o discurso do “outro”.

Por outro lado, Asante ressalta que Eduardo Oliveira dá ênfase a concepção matriarcal e feminina do mundo e reflete as perspectivas curvilíneas do pensamento. Para ele, a circularidade representa o feminino, fato que para o autor, reflete um discurso hierárquico positivista cujas características são: o controle da retórica por meio de definições, estabelecimento de ritos de iniciação auto perpétuos e sufocamento de discursos opostos, ou seja, a partir dessa linha de pensamento existe o critério de universalização da prática científica.

A destruição do mito eurocêntrico das civilizações clássicas do pensamento, da Grécia antiga em particular, seria mais uma das ações libertadores que o afrocentrista deveria adotar. Para isso, deve-se considerar como fonte a partir da qual deriva todo o pensamento, o Egito, e ênfase à linguística, à literatura e à mitologia e filosofia. Segundo Castiano, Asante propõe que africanos questionem a própria identidade para a partir daí começar a fundamentar as próprias preocupações científicas, pois o reconhecimento da identidade africana perpassa a manifestação do saber científico africano.

No próximo capítulo, apresentaremos a reflexão de Chimamanda Ngozi nos livros *O perigo de uma história única, Sejamos todas feminista e Para educar crianças feministas*. Nessas obras, a autora desconstrói alguns estereótipos veiculados a África referentes ao subdesenvolvimento e se assume como feminista, apesar de muitos afirmarem que o feminismo é antiafricano. O reconhecimento identitário da autora como

uma feminista africana, questiona o estereótipo ligado ao feminismo como antiafricano e fundamenta uma nova reflexão teórica, conforme veremos mais adiante.

O uso do termo afrocentrista diverge do termo africanista, pois conforme os estudos de Castiano, enquanto o africanista realiza estudos sobre a África usando lentes eurocêntricas, os afrocentristas usam a experiência africana e a cultura para analisar o mesmo assunto. Assim, de acordo com essa linha de pensamento, Chimamanda seria uma afrocentrista que busca desmarginalizar os saberes africanos a partir da autonomia epistemológica, conforme veremos em *O perigo de uma história única*.

Quando Castiano reflete sobre o ubuntuismo, afirma que ubuntu não é uma reedição da etnofilosofia, pois nasce no contexto filosófico comunitário e aparece como uma afirmação construtiva do eu. Goduka ressalta que o princípio Ubuntu depende profundamente, por um lado, “do ambiente social e natural em que cada comunidade epistêmica vive e, por outro, do grau de exposição a que cada indivíduo ou grupo foi sujeito às instituições modernas de socialização”, como a instituição da educação e da religião (CASTIANO, 2010, p. 159). O primeiro princípio mostra o caminho individual para uma paz interior, a partir da autopurificação, ou seja, antes que o indivíduo comece a estabelecer relações saudáveis com os outros, deve estar em paz consigo mesmo e com todos em sua volta, percebendo assim, sua responsabilidade com o próximo.

O segundo princípio convoca ao cuidado da mãe terra. Este princípio deriva do fato de haver uma compreensão geral de que a Natureza é o resultado da criação do Grande Espírito e que os antepassados nos legaram ela. Desse modo, Goduka demonstra a grande diferença no princípio que os europeus e os africanos seguem para cuidar da terra: enquanto aqueles acham que a terra pertence às pessoas, nas culturas africanas as pessoas pertencem à terra. O terceiro princípio demonstra que existe uma inter-relação entre os homens e as criaturas vivas e não-vivas. É o princípio que, segundo Goduka, afirma que nada está isolado, tudo está interconectado. Este princípio está presente nas relações entre famílias africanas em que a “unidade de linhagem é horizontal (inclui

membros da família alargada e do mesmo grupo étnico) e vertical (inclui os espíritos dos antepassados já mortos, os vivos e os que estão-por-nascer)” (CASTIANO, 2010, p. 161). Além disso, à família pertencem ainda as árvores, plantas, animais, etc.

A outra dimensão da unidade citada por Castiano que tem grande impacto na vida dos africanos é a inter-relação entre as forças vitais e espirituais dos antepassados. Por fim, o quarto princípio observa que as identidades individuais e familiares não estão separadas do contexto sociocultural e espiritual, mas são constituídas por um certo número de crenças e práticas culturais que interligam o indivíduo e a comunidade culturalmente, socialmente e espiritualmente.

Goduka chama atenção para a necessidade de os intelectuais africanos engajarem-se seriamente no desenvolvimento destes princípios, sem esquecer, porém, de sua origem cultural. Segundo Broodryk (2002 apud CASTIANO, 2010, p. 26), o ubuntuísmo define-se como uma cosmovisão tradicional africana baseada nos valores de um humanismo intenso, de partilha, respeito e compaixão, que visam assegurar uma vida comum, feliz e humana no espírito familiar. Para o autor, existem valores fundamentais do ubuntuísmo, tais como o humanismo, o carinho, o altruísmo, o respeito e a compaixão. Ele se fundamenta a partir da criação da justiça restaurativa, que serve para agregar as relações e os valores humanos corrompidos. Segundo Castiano, é um tipo de justiça que busca reabilitar a vítima e o predador; oportunizando a reintegração do agressor à comunidade que no passado ele ofendera e a partir disso, incorporar no discurso sobre a África pós-independência, novos alicerces sobre os quais a África moderna pode se erguer.

Desse modo, por meio de um viés intercultural, a filosofia africana passa por uma intersubjectivação, a partir da inclusão de uma estratégia pluralista que descoloniza e recontextualiza esta epistemologia. Para Ngoenha, a nova filosofia africana “deve ser procurada filosofando em equipe entre os africanos e com os filósofos de outras raças e continentes” (NGOENHA apud CASTIANO, 1993, p. 109).

Assim, um filósofo está em constante diálogo consigo mesmo e com os outros. Há intersubjectivação quando o Eu reconhece o Outro

e está predisposto a escutar e a argumentar com este Outro. A libertação da filosofia africana ocorrerá a partir da abertura conceitual que ela deve fazer em relação às culturas locais. Somente após sua libertação de todos os preconceitos internos, terá condições de navegar pela riqueza conceitual que as tradições e as culturas milenares ensinam aos filósofos profissionais na academia africana. A interculturalidade também é fundamental para a plena liberdade do fazer filosófico africano, haja vista que a atitude intercultural dialogante “vai completar a intersubjectivação dessa filosofia por tentar sugerir uma abertura conceitual e não uma descolagem ou descolonização como querem Crahay e Wiredu, respectivamente” (CASTIANO, 2010, p. 192)

Sabe-se que a colonização impediu o processo de intersubjectivação do povo africano, alienando a sua consciência. Ela restringiu as liberdades fundamentais, reservando-as aos cidadãos europeus através dos diferentes elementos de aparelho ideológico. Desse modo, de acordo com Castiano, o outro-europeu criou condições para que o Eu-africano rejeitasse-se a si mesmo. Por isso, a busca pela liberdade do Eu-africano torna-se um valor intrínseco à sua própria existência como sujeito e vai muito além da independência e da autonomia: é a liberdade epistêmica. Trata-se da liberdade de ter o direito de ser sujeito da sua história, este é o primeiro passo para o referencial da intersubjectivação e é o que Chimamanda Ngozi faz quando escreve *O Perigo de uma história única*.

Castiano cita o projeto libertário hountondjiano como um referencial de subjectivação, pois contém várias dimensões da libertação da filosofia futura, entre elas a desmistificação da ideia sobre África e sobre os africanos, carregada de estereótipos e mitos. A segunda dimensão da libertação corresponde à libertação do conceito de filosofia, desdogmatizando o próprio conceito. “Desdogmatizar seria libertar a filosofia para que ela vá para além da análise de mitos, de crenças e das tradições; e tenha a coragem para um novo começo, escreve Hountondji” (CASTIANO, 2010, p. 197).

A terceira dimensão libertária da crítica hountondjiana à etnofilosofia baseia-se em sua tese subjectivista da filosofia. Segundo Hountondji, libertar a filosofia do futuro significa possibilitar que o indivíduo

aprenda a pensar por si mesmo em vez de buscar refúgio por trás dos pensamentos dos antepassados. A quarta dimensão hountondjiana da libertação do futuro da filosofia africana consiste na defesa de um futuro pluralista que busca afastar os preconceitos do unanimismo que tendem a observar a África sub-sahariana como uma sociedade primitiva ou semi-primitiva, sem analisar as mudanças internas do território africano como um todo.

Por fim, em quinto lugar, a crítica hountondjiana buscava libertar o filósofo africano da carga de que para ser um filósofo autêntico teria que se dedicar somente aos hábitos, costumes e provérbios, supostamente africanos. Assim, o filósofo africano estaria liberto para transcender em suas pesquisas, não estando limitado ao estereótipo de ser “genuinamente” um tema africano. Este projeto libertário da filosofia africana de Hountondji é radicalizado por Ngoenha que expõe seus argumentos usando como pano de fundo o processo de construção da democracia em Moçambique.

Ngoenha quer transformar a condição da existência da africanidade num problema filosófico. Ou seja, ele sugere-nos abordar a condição de existência dos africanos hoje a partir de numa perspectiva filosófica. Isto significa abordar as questões intrínsecas que impedem aos africanos o gozo das suas liberdades fundamentais porque, para Ngoenha, o valor máximo que deve orientar as nossas ações [enquanto filósofos] é a liberdade (CASTIANO, 2010, p. 206)

Por fim, Castiano descreve algumas liberdades que geram a inter-subjectivação da filosofia africana: 1- a necessidade da filosofia africana libertar-se do essencialismo ou do unanimismo, 2 - a segunda dimensão da qual a filosofia africana deve livrar-se é a religião, haja vista que o africano está condenado a ser religioso porque quando Mbiti agrega a religião a um conjunto de práticas intrincadas naturalmente em todas as atividades do cotidiano, não há como o africano escapar dessa linha de pensamento; a terceira dimensão libertária para a filosofia africana diz respeito à libertação do debate sobre a oratura e sobre o seu papel

nas culturas africanas. O autor, por fim, apresenta soluções de como podemos ampliar o panorama filosófico africano a partir de três níveis que se ligam aos saberes tradicionais: o nível de interpretação de fatos e processos, o nível do encontro e o nível crítico-crítico. Tais níveis correspondem aos referenciais de objectivação (etnociências, etnofilosofia), de subjectivação (afrocentrismo, ubuntuismo) e de intersubjectivação.

O primeiro nível consiste naquele em que o filósofo profissional, muitas vezes jovem, vai a uma comunidade cultural (urbana ou rural) e confronta-se com os fatos. Então ele passa a assumir uma posição metodológica da antropologia positivista, assim como Tempels, Mbiti e outros. Esta posição obriga o filósofo a descrever primeiro os fatos que observa, porém não pode se limitar a apenas essa questão, mas deve também interpretar os fatos. Provavelmente esse filósofo, segundo afirma José Castiano, procurará dialogar com os chamados sábios, pois por trás desta escolha está a crença de que em “comunidades rurais e tradicionais existem pessoas, geralmente idosas, que dominam as tradições e os seus ritos, mas também dominam o conjunto das interpretações locais” (CASTIANO, 2010, p. 210) sobre os fenómenos que almeja investigar. Esses encontros buscam descobrir o que esses sábios pensam sobre determinados assuntos. Porém, para que o filósofo africano ganhe mais espaço de intersubjectivação será necessário entrar no segundo nível do encontro intercultural: o do diálogo; pois a partir desse diálogo a filosofia profissional africana passará a sugerir novas significações para os seus conceitos clássicos. Por fim, o último nível da atitude de uma interculturalidade filosófica classifica-se como crítica-crítica. Esse nível compreende uma dupla crítica. A primeira, metodológica e dirigida às práticas das etnociências e da etnofilosofia. Uma outra questão é o debate sobre o conceito de sujeito, cuja resposta pode ser encontrada na noção individualista e outra, na noção de inclinação mais comunitarista-coletivista. Desse modo, “nas suas investigações o nosso filósofo deve recolher os pontos-de-vista críticos expressos pelos sujeitos das comunidades culturais” (CASTIANO, 2010, p. 238).

Conclui-se, portanto que não basta somente mencionar e identificar o sujeito que emite opiniões, mas colocá-lo em confrontação com

outros sujeitos para que elabore sentidos e significados diversos, cujo debate será fundamental para a filosofia africana.

CHIMAMANDA NGOZI E O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi em uma palestra proferida em 2009 que foi transformada no livro intitulado: *O perigo de uma história única*, contribui para a desconstrução de alguns estereótipos da África a partir de um debate crítico. A princípio ela narra um pouco de sua biografia, diz que quando criança passou a infância num campus universitário no leste da Nigéria e aprendeu a ler precocemente, assim como se tornou uma escritora bastante jovem. Chimamanda reflete que seus personagens, quando criança, costumavam ser brancos de olhos azuis, comer maçãs e andar na neve; outros mais crescidos costumavam beber muita cerveja de gengibre, como nos livros britânicos, mesmo a autora morando na Nigéria. No começo, suas referências eram os livros estrangeiros, somente mais tarde descobriu os livros africanos, escassos nas livrarias.

A autora aos poucos foi percebendo que mulheres negras como ela também poderiam existir na literatura, então começou a escrever. Os livros britânicos a encantavam, mas as obras africanas a salvaram de uma história única, ditada pelo cânone literário ocidental.

Mais tarde, quando Chimamanda fez faculdade nos Estados Unidos, sua colega de quarto ficou espantada com ela pois não compreendia como havia aprendido a falar inglês tão bem, além de espantar-se ao perceber que a autora não ouvia músicas tribais. O sentimento de pena da amiga de Chimamanda causava um grande incômodo para a colega, pois o simples fato de ser africana, já causava esse sentimento nas pessoas. Desse modo, a autora relata que sua colega de quarto tinha uma história única da África: história de catástrofe, de desigualdade e de inferioridade.

Outra questão que causava um grande estranhamento em Chimamanda era o fato de algumas pessoas pensarem que África é um país e outras classificarem todas as pessoas nascidas em território africano como

africanas, sem determinar o país de origem. Assim, a autora percebeu que o modo como o território africano era descrito gerava essa reflexão em muitos indivíduos: terra do exótico, de paisagens maravilhosas, de guerras, pobreza extrema, de aids, “incapazes de falar por si mesmas e esperando para serem salvas por um estrangeiro branco e bondoso” (ADICHIE, 2019, p. 19).

As obras da autora também foram classificadas como não “autenticamente africanas”, assim como Chimamanda relata que foi obrigada a desconstruir o estereótipo de que o feminismo é anti-africano e que feministas são masculinizadas e não gostam de homens. De acordo com a escritora, assim se constrói uma história única, mostrando apenas uma versão dos fatos e criando uma história definitiva sobre um povo. A autora narra em seus romances, as duas versões da Nigéria e não apenas a versão mítica, caótica e religiosa. Dentre as inovações no país, Chimamanda cita a fundação de sua organização sem fins lucrativos chamada Farafina Trust, cujo objetivo é construir bibliotecas, reformar as que já existem, doar livros para escolas públicas, além de organizar diversas oficinas de leitura e escrita, no intuito de formar novos contadores de histórias.

A escritora termina o livro demonstrando que reconstruir autonomia e contar novas histórias sobre África é necessário, haja vista que muitos escritores e escritoras têm sido silenciadas pela história e pelos legados da colonização.

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (ADICHIE, 2019, p. 32)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chimamanda Ngozi liberta-se de debates essencialistas e dos estereótipos ao escrever os livros *O perigo de uma história única*, *Sejam todas feministas* e *Para educar crianças feministas*. Os dois últimos tiveram

como principais objetivos desconstruir estereótipos e relações desiguais de gênero que tendem a perpetuar o falocentrismo. No livro *Para educar crianças feministas*, a autora dialoga com Simone de Beauvoir ao afirmar que “em todas as culturas do mundo a sexualidade feminina diz respeito à vergonha”, por isso, o controle sobre o corpo feminino é uma prática normal. A escritora adverte que as mães devem ensinar para suas filhas que a sexualidade e a nudez não devem estar associadas à vergonha, pois o foco central não pode girar em torno da virgindade. A temática da menstruação também sempre foi tabu, por isso a autora busca desconstruir a subalternização do corpo feminino. Ela elabora um manual para que mães e pais ensinem novos conceitos sobre sexo e corpo feminino às novas gerações. Chimamanda Adichie reflete a difícil arte de educar crianças para uma nova geração. A autora sugere que pais ensinem as crianças a negarem os “papéis de gênero” instituídos pela sociedade, pois as chamadas “coisas de meninas” limitam a construção da autonomia da mulher. A autora chama a atenção para a ideia de casamento como prêmio para as mulheres, enquanto os homens não são incentivados a casar. Chimamanda ressalta os papéis ativos e passivos dos brinquedos de meninos e meninas e dialoga com Bourdieu e Beauvoir ao afirmar que mães de meninas são bastante controladoras, enquanto mães de meninos sempre os incentivam a explorar mais, ou seja, não são tão repressoras com eles. Para a autora: “Mães e pais inconscientemente começam muito cedo a ensinar às meninas como devem ser, que elas têm mais regras e menos espaço, e os meninos têm mais espaço e menos regras” (ADICHIE, 2017, p. 27).

Com isso, após a breve explanação de alguns dos argumentos de Chimamanda em suas obras, observa-se que seus debates ultrapassam o essencialismo e o unanimismo, alcançando os três níveis retratados por José Castiano para que a filosofia africana amplie seu panorama. Sabe-se, no entanto, que a autora não é filósofa, porém suas obras dialogam com a filosofia, assim como as diversas ciências, universalizando-se e a partir dos níveis de interpretação, de encontro e crítico- crítico, Chimamanda dialoga com diversos autores e desdogmatiza conceitos arraigados na mente ocidental sobre a África e os africanos.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. São Paulo: Companhia de Letras, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todas feministas*. São Paulo: Companhia de Letras, 2016.

CASTIANO, José. P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Nadjira, 2010.

A TRADIÇÃO DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR AFRICANA E A MATRIARCALIDADE

Elnora Gondim²⁴

Tiago Tendai Chingore²⁵

INTRODUÇÃO

O presente artigo debate a questão *da tradição na organização familiar Africana no contexto da matriarcalidade*, visto que esta situação na História da cultura africana apresenta-se dum modo particular se atendermos a forma como a história foi construída e apropriada pela “Historiografia Oficial” europeia. Com isso, a nossa intenção neste trabalho, é analisar como as narrativas produzidas sobre África especialmente a questão de género, concretamente pelo campo da história, antropologia e sociologia, impactaram nas representações sobre as mulheres africanas e como tais representações percorreram e circularam o mundo, sobretudo o “mundo ocidental”. No livro sobre a mulher africana e o feminismo, editado por Oyeronke Oyewumi, nigeriana, socióloga e professora na Stony Brook University, em Nova Iorque, nos Estados Unidos, deparemos com a constatação de que muitos idiomas africanos não têm algo que corresponda a palavra género como, por exemplo, mulher. Assim sendo como amostragem, vê-se a família Iorubá. Ela tem como característica ser não-generificada, ou seja, os papéis de parentescos e categorias não são definidos por género. Nessa perspectiva, no sistema de senioridade, *Ìyá* é a sênior em relação a suas crias, porquanto todos têm uma *Ìyá*, todos nascem, espiritualmente e fisicamente, de uma *Ìyá*, ninguém é mais velho que *Ìyá*. Aqui é conveniente ressaltar que a tradução por mãe das palavras *Ìyá* ou *Yeyé* é equivocada e distorce o significado original de

²⁴ Doutorado em Filosofia (PUCRS). Atualmente é professora tanto da Graduação em Filosofia quanto do Mestrado profissional em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

²⁵ Doutorado em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique. Actualmente docente na Faculdade de Letras e Humanidades da Universidade Licungo, Extensão da Beira.

Ìjá no contexto iorubá. Assim na matrifocalidade, em muitos sistemas de organização familiar africano, a mãe é o centro por meio do qual as relações familiares são organizadas. Portanto, daí conforme o acima elencado, notamos a importância para a organização social e política, de algumas sociedades, do termo matrifocalidade. Assim, partindo de tal tema, tentaremos analisar e mostrar de que forma tal fato ocorre. Para tanto, especialmente, utilizaremos autoras africanas como Oyeronke Oyewumi e Ifi Amadiume.

IFI AMADIUME, CHEIKH ANTA DIOP E A IDEIA DE Matriarcalidade

Amadiume afirma ser um problema a teorização do conceito de matriarca, porque ela, em relação ao termo, tenta lançar dúvidas sobre as certezas eurocêntricas. Para demonstrar isso, sobre tal teorização, há uma grande diferença entre a perspectiva eurocêntrica para a afrocêntrica. Nessa perspectiva, Amadiume cita o estudioso africano Cheikh Anta Diop. Ele estuda as origens humanas, das formas sociais, especialmente as instituições de parentesco, ideologias de parentesco. Nesse contexto, Amadiume afirma que é esse o tipo de patriarcado que pretende mostrar, apontando as possibilidades de empoderamento da mulher nas histórias sociais africanas. Para contrapor o que ela afirma acima, Amadiume cita a teoria patriarcal de Henry Maine (1861). Ele teorizou um tipo de patriarcado: um despotismo patriarcal, onde o foco principal era o pai. Sendo assim, a mãe tinha um papel, inteiramente, secundário. Entretanto, contrapondo isso, Cheikh Anta Diop, em uma comparação referente à perspectiva histórica, afirma que as teorias europeias de parentesco e descendência são aplicadas a outros povos, onde as culturas diferentes foram vistas com certo tipo de preconceito gerando falsificações. Continuando tal análise, Amadiume relembra como ocorria o debate acerca do parentesco no século XIX. Ele acarretava em uma escolha dicotomizada entre patriarcado e matriarcado e, muitas vezes, com essa escolha, a determinação de uma estrutura social, porquanto acreditavam que houve uma evolução de um sistema para o outro.

Historicizando tal fenômeno, Amadiune diz que, em 1861, Henry Maine teoriza um despotismo patriarcal. Sua teoria tem o paradigma patriarcal tanto na política quanto na filosofia europeia. Nesses termos, o foco central era o pai e Maine considerou o contratualismo e o individualismo como a forma mais elevada de civilização, sendo superior ao sistema de parentesco. Em decorrência, os sistemas africanos, que não se baseavam na noção de Estado, foram considerados inferiores em relação ao desenvolvimento das civilizações. Com isso, a regre do patriarcado é considerada a forma mais alta de civilização. No entanto, é no aspecto da opressão que Cheikh Anta Diop constata um complexo problema em relação ao patriarcado:

Diop would have no quarrel with the Patriarchal Theory of Henry Maine as long as it is limited to Indo-European social history. His disagreement was with generalized evolutionist theorists of kinship, marriage and mother right/matriarchy, such as J. M. McLennan (1865; 1876), L. H. Morgan (1871) and J. Bachofen (1861). They postulated a progression from barbarism and savagery in primitive sexual promiscuity, to matrilineal descent, to matriarchy and mother-right, and, finally, to masculine imperialism in patriarchy, monogamy and the nuclear family. (Amadiune, 2005, p. 84)²⁶

Portanto, o que vários teóricos preconizam é uma progressão do matriarcado até o patriarcado, a monogamia e a família nuclear. Contudo, Amadiune faz críticas a tais posturas e elas não cessam por aí: ela, também, faz imputações à teoria de Cheikh Anta Diop quando: 1- ele afirma que o patriarcado e matriarcado são irredutíveis um com o outro; 2- ele analisa grandes impérios, cidades e vilas e esquece as bases

²⁶ - Diop não teria nenhuma discussão com a Teoria Patriarcal de Henry Maine, desde que limitada à história social indo-européia. Sua discordância foi com teóricos evolucionistas de parentesco, casamento e mãe / matriarcado, como J. M. McLennan (1865; 1876), L. H. Morgan (1871) e J. Bachofen (1861). Eles postularam uma progressão do barbarismo e selvageria na promiscuidade sexual primitiva, à descendência matrilinear, ao matriarcado e à mãe-direita e, finalmente, ao imperialismo masculino no patriarcado, na monogamia e na família nuclear. (Amadiune, 2005, p. 84)

do sistema sócio-político dos mesmos. Assim sendo, Diop não vê que o patriarcado e matriarcado são sistemas que coexistem e não analisa as pequenas comunidades aos arredores desses grandes e poderosos espaços. Em contrapartida, Amadiume elege como objeto de estudo a comunidade Igbo na Nigéria, os Nnobi.

In Nnobi matriarchy as - an ideological superstructure, there is a dialectic between the matricentric production unit and the relations of production; Therefore, those who ate out of one pot were bound in the spirit of common motherhood. This basic ideological superstructure was reproduced at wider levels of social organization in the political order. In the all-encompassing matriarchy, all Nnobi were bound as children of a - common - mother, the goddess Idemili, the deity worshipped by all Nnobi. (Amadiume, 1997, p.84)²⁷

No matriarcado dessa cultura todos os Nnobi estavam vinculados como filhos de uma mãe comum, a deusa Idemili, a divindade adorada por todos os Nnobi. Isso reflete na estrutura organizacional social e política, inclusive nas relações de produção.

O DEBATE ENTRE IFI AMADIUME E MEYER FORTES

Meyer Fortes era um antropólogo nascido na África do Sul. Seu estudo era centrado no Tallensi, povo do norte de Gana que mantém a estrutura de uma família poligâmica cujo o centro é o pai. Eles seguem um sistema de parentesco e descendência. Em tal comunidade, o homem tem que ter um filho como forma de ascensão. Para Fortes, a família

²⁷ No matriarcado de Nnobi como - uma superestrutura ideológica, existe uma dialética entre a unidade matricêntrica de produção e as relações de Produção. Portanto, aqueles que comeram fora de uma panela foram obrigados a o espírito da maternidade comum. Essa superestrutura ideológica básica foi reproduzido em níveis mais amplos da organização social na política ordem. Em o sistema de matriarcado, todos os Nnobi estavam vinculados como filhos de uma mãe comum, a deusa Idemili, a divindade adorada por todos os Nnobi. (Amadiume, 1997, p.84)

nuclear era a base da organização social, modelo da estrutura de grupos, relacionamentos sociais e base da concepção de pessoa e sua identidade. Nesses termos, o pai tem autoridade moral e é a cabeça da linhagem:

The most basic assumption is that men – and Fortes was concerned almost exclusively with men – are social actors, that is, in his terms, ‘persons’, who have specific roles in the two main domains of action, the domestic and the politico-jural. The elements of personhood are gradually accumulated over a lifetime. Taking office, an individual becomes the occupant of a role with established rights and duties. This role obliges him to serve a public purpose. Yet he remains a private person, and it is necessary to develop his moral commitment to this public purpose. Investiture rituals therefore draw on sentiments that derive from the basic moral experience, the experience of family life. Personhood is to be understood in processual terms, as a journey that is completed only by death and incorporation as an ancestor. This is the day of judgement, for ‘it is only when the person is dissolved into his or her constituent parts and statuses that his claims to genuine personhood can be evaluated.’ (Fortes, 1987, p. 265).²⁸

²⁸ A suposição mais básica é que os homens - e Fortes estava preocupado quase exclusivamente com homens - são atores sociais, ou seja, em seus termos, ‘pessoas’, que têm papéis específicos nos dois principais domínios de ação, o doméstico e o político-jurídico. Os elementos da personalidade são gradualmente acumulados ao longo da vida. Ao assumir o cargo, um indivíduo se torna o ocupante de uma função com direitos e deveres. Esse papel o obriga a servir a um propósito público. No entanto, ele permanece uma pessoa privada, e é necessário desenvolver seu compromisso moral com essa finalidade pública. Os rituais de investidura, portanto, se baseiam em sentimentos que derivam a partir da experiência moral básica, a experiência da vida familiar. A personalidade é ser entendida em termos processuais, como uma jornada que é completada apenas pela morte e incorporação como ancestral. Este é o dia do julgamento, pois é apenas quando a pessoa é dissolvida em suas partes constituintes e status que suas alegações de genuína personalidade podem ser avaliadas. (Fortes, 1987, p. 265) Kuper, Adam (2016) Meyer Fortes: the person, the role, the theory. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 34 (2). pp. 127-139.P9

Assim, cumpre ressaltar que o homem cumpre os dois papéis na sociedade: o doméstico e o político-jurídico. No entanto, a experiência na vida familiar é a estrutura para tudo e seu compromisso moral, advindo da via doméstica, é levado à via pública. Aqui é conveniente ressaltar a importância dos ancestrais. Ele reflete nas relações de parentesco e nas instituições. Contudo, para Amadiume, o afirmado por Fortes não é correto, pois, antes de dizer que algo é reflexo correto de fatos sociais e se é uma fabricação masculina, isso tudo depende se a relação é matriarcal ou patriarcal. Assim, mesmo com o culto aos antepassados, isso não é monoliticamente masculino, ou seja, não é constituído, somente, por meio de símbolos e valores masculinos. Caso o contrário:

If we exclude mother-focused ideas/philosophy, we miss the dialectic of gender, and consequently fail to understand the system of checks and balances in these societies. Ancestor worship cannot be understood outside the religious and philosophical system as a whole. The structure of father is not as autonomous as that of mother. (Amadiume, 1997, p. 37)

Portanto, parece que Fortes não considera a dialética de gênero. No entanto, a estrutura do pai não é autônoma da estrutura da mãe. No entanto, embora tudo isso, a presença do matriarcal é fundamental, porquanto cabe às mulheres gerarem amor e compaixão. Concluindo Amadiume afirma que, nesses casos, o sistema matriarcal atua como uma restrição à estrutura patriarcal, no sentido de conferir o desenvolvimento do patriarcado frente às políticas totalitárias absolutas e o seu sistema monológico.

IFI AMADIUME: A ÁFRICA CONTEMPORÂNEA E A MATRIARCALIDADE

No livro *Re-inventing Africa: Matriarcl!], religion and culture*, quando trata-se da África contemporânea e a matriarcalidade, Ifi Amadiume faz referências a pensadores como, por exemplo, Cheikh Anta Diop e Wendy James. Eles estão preocupados em mostrar que as diferenças

históricas entre a Europa e a África não tinham relação com a raça, mas com as alterações nas condições materiais. Nessa perspectiva, é bom ressaltar que, sobre a questão das estruturas de parentesco nas formações sociais contemporâneas, Diop aponta processos sociais dinâmicos que vão de encontro as teorias de único padrão de mudança. Ele afirma que é a condição material, e não a raça, que determina a estrutura do parentesco e seus padrões de mudança ou evolução. Longe de ver uma transformação completa do matriarcado em patriarcado como um evento concluído nos tempos antigos, Diop sustenta que esses processos ainda estão ocorrendo hoje. Wendy James, por sua vez, faz uma crítica a teoria de Engelianna. Engels afirma que houve uma perda histórica no poder da mulher como decorrência da implantação de um modelo social baseado na propriedade. Uma das oposições que James faz a formulação de Engels é que a representação da matrilinearidade e da regra feminina significam a mesma coisa.

Segundo Amadiume, James sugere que o termo matriarcado é diferente do termo matrilinear, isto é, aquele que afirma que do sistema de filiação e de organização social, somente, a ascendência materna é levada em conta para a transmissão do nome, dos privilégios, da condição de pertencer a um clã ou a uma classe. Para James, a suposta passagem do matriarcado para o patriarcado pertence aos aspectos do mito e da fantasia e não se relacionam com a história. Para mostrar isso, é conveniente lembrar que as evidências utilizadas para o matriarcado ecoam do mito amazônico e dos gregos antigos. Baseado nisso, Amadiume constata que James entende matriarcado como regra feminina. Sendo assim, ele não leva em consideração o matriarcado. Em contrapartida, ele preocupa-se com os sistemas patrilinear e matrilinear, avaliando qual deles é mais estável politicamente. Nessa perspectiva, James descartou a suposição de Engels sobre uma evolução unilinear universal, afirmando: em primeiro lugar, não há uma ligação clara entre gênero e uma linha de descendência específica, isto é, poder e autoridade de um gênero específico não são vinculados a um tipo de sistema e James afirma que os antropólogos modernos não concordam que essa correlação; em segundo, a herança e a sucessão não são sistemas unilineares; em terceiro, a persistência do sistema matrilinear em organizações políticas

sofisticadas, e, finalmente, a Importância do sistema matrilinear como metáfora (conexão biológica entre gerações) e como sistema moral. Portanto, Wendy James rejeita o sistema matriarcado sugerindo uma visão alternativa do matrilinear que enfoca ideias de cidadania e identidade, autoridade, status e vínculos de lealdade, em vez de focar em estruturas de poder e, portanto, contradições e conflitos.

Para tanto, James afirma que, na sociedade, o princípio matrilinear tem que ser algo destinado para qualquer finalidade prática ou simbólica. Assim sendo, o lugar que as mulheres têm que ocupar vai além do que ela chama de ‘regras femininas’, isto é, do poder bruto. Em outras palavras, aqui é enfatizada a primazia da posição das mulheres. James mostra casos como, por exemplo, as sociedades de Mrican, onde há um papel central das mulheres fundando, construindo uma família e fazendo respeitar o papel da maternidade, isto é, essa é representada como uma categoria social central, influenciando outros relacionamentos em sociedade como, por exemplo, conexões com a próxima geração. Nos dados de Ashanti de 1920, de Rattray, por exemplo, James aponta a prevalência do sistema matrilinear. Em outras palavras, a primazia da mãe como algo central em Ashanti. Assim sendo, é através da mãe que os homens delinham seu status, sua posição e seus direitos. O grupo matrilinear detém e transmite propriedade. James, também, estuda o Uduk da fronteira Sudão-Etiópe:

Wendy James has shown how the past conceived in another way also plays a significant role in the ways in which the Uduk people of the Sudan deal with social and cultural change in their lives. In the twentieth century the Uduk have not only had to deal with international and civil wars, forced migration and colonial rule, they have also faced the challenge of maintaining their religious and moral way of life as foreign religious missionaries, including Christian, Islamic, and Nilotic, have increasingly proselytized among them. In response to this missionary activity, the Uduk have increasingly turned to what James calls their “cultural archive” (1999:

4–6). Borrowing from Foucault’s concept of archive, James claims that the Uduk have a “depository of cultural representations” that persist through history and “superficial change” and are the enduring foundation of “past reference and future validation.” It is this cultural archive that James sees as remaining the “foundations of [the Uduk] moral world,” despite the work of missionaries and their apparent partial success of conversion (1999: 6).²⁹ (Zigon J. 2008. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg, p. 67)

Nessa perspectiva, James aponta a relevância da matrifo- calidade no julgamento do status e da estrutura social da comunidade, porque isso ocorre por meio da mãe, onde ela é a pessoa central no contexto de parentesco dos uduk. Assim, subjacente à organização, aparentemente, patrilinear existe uma lógica matrifocal. James, então, conclui, que o sistema patrilinear é uma construção artificial a partir de mundos fragmentados do sistema matrilinear. No entanto, quanto a noção de matrifo- calidade de James, Amadiume crê que esta é uma construção cultural. Para ela, o importante é a mensagem que gera as noções de coletivismo, de amor, de segurança e de proteção derivadas do simbolismo do útero. Como James diz da maioria das sociedades africanas, seja patrilinear ou matrilinear, existe, historicamente, a situação da capacidade da mulher como aquela que tem primazia no momento da definição da condição humana. Contudo, James reconheceu que na

²⁹ Wendy James mostrou como o passado concebido de outra maneira também desempenha um papel importante. Um papel significativo na maneira como o povo uduk do Sudão lida com questões sociais e mudança cultural em suas vidas. No século XX, os uduk não apenas tiveram que lidar com guerras civis e internacionais, migração forçada e domínio colonial, eles também enfrentaram o desafio de manter sua maneira religiosa e moral de vida, mesmo com os missionários religiosos estrangeiros, incluindo cristãos, islâmicos e nilóticos, com muito mais proselitismo entre eles. Os uduk voltaram-se cada vez mais para o que James chama de “arquivo cultural” (1999: 4-6). Tomando emprestado o conceito de arquivo de Foucault, James afirma que o Uduk tem um “depositário de representações culturais” que persiste através da história e da “Mudança superficial” que são a base duradoura da “referência passada e da validação do futuro.” É esse arquivo cultural que James vê como remanescente dos “fundamentos do mundo moral [do uduk]”, apesar do trabalho dos missionários e de seus aparentes sucesso parcial da conversão (1999: 6). (Zigon J. 2008. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg, p. 67)

experiência europeia as teorias de família são patrifocais. Esse tipo de experiência levou a comparações tendenciosas e causou dificuldades no debate do século XIX e na análise contemporânea da matrifocalidade. Portanto, nas organizações sociais James enfatiza a matrifocalidade. Ao falar sobre o princípio matrilinear, não descreve algo relacionado a política. O resultado disso é uma análise inibida do matriarcado. Assim, continuando a análise de Amadiume, e passando do pensamento de Wendy James, vamos observar como a autora de *Re-inventing Africa: Matrarchy, Religion and Culture*, quando trata-se da África contemporânea e a matriarcalidade, faz referências ao pensador Anta Cheikh Diop. Nessa perspectiva, a tese de Diop enfatiza a diferença entre a sua teoria e a de Engels, pois a de Frederick Engels é baseada em algo materialista que tem como proposta um universalismo europeu hegemônico. Contrário a isso, a teoria de Diop afirma que o sistema europeu e o africano têm dois tipos diferentes de organização social. Mais ainda, Diop caracterizou o grego ariano e o romano como culturas da Europa que concebiam a família como patriarcal e, em decorrência, fizeram surgir as guerras, a violência, o crime e as conquistas. A culpa, o pecado original, o pessimismo e o individualismo permearam sua ética moral. Quanto às mulheres, permaneciam em casa e, para elas, era negado um papel e poder públicos, ficando controladas como se fossem propriedades de pais e maridos.

Contrário à tradição europeia, em relação à questão das estruturas de parentesco nas formações sociais contemporâneas, Diop aponta processos sociais dinâmicos que derrubam qualquer teoria de um único padrão de mudança. Ele sustenta que é a condição material e não a raça que determina a estrutura do parentesco e seus padrões de mudança ou evolução. Para ele, não há uma transformação do matriarcado em patriarcado como um evento concluído, porque tais sistemas ainda ocorrem até hoje. Nesse sentido, o objetivo de Diop é descolonizar o estudo histórico da África. Ele utiliza o método histórico comparativo realçando a importância da compreensão do sistema matrilinear como uma mudança de foco do homem no centro e no controle da primazia do papel da mãe em instituições econômicas, sociais, políticas e religiosas. Segundo Diop, os escritores europeus pareciam não ter tido uma

experiência histórica paralela tendo como foco a mãe. Assim sendo, o seu paradigma patriarcal foi tomado do ponto fixo do pai. Isso afetou sua compreensão e interpretação dos dados. Eles continuaram procurando apontar no homem o eixo em torno do qual todos giravam. Em outras palavras, o homem seria o proprietário e o controlador de todos e de tudo. Conseqüentemente, a subordinação da mulher está diretamente relacionada ao seu papel doméstico. Ao contrário dos europeus, Diop, como africano, não teve dificuldade em falar sobre um regime matriarcal. James, por outro lado, rejeitou o sistema matriarcal, sugerindo uma visão alternativa do matrilinearismo que focaliza em ideias de cidadania e identidade, autoridade e status, em vez de focar em estruturas de poder e, portanto, contradições e conflitos. O pensamento aqui vigente é de que à mulher é permitido uma mente e um corpo, mas não os dois simultaneamente. Assim, ela jamais poderia produzir a razão, pois já possui a beleza.

OYĒWÙMÍ: A QUESTÃO DO TERMO GÊNERO

Ao realizar um resgate sobre a presença das mulheres na história da filosofia africana, percebe-se claramente que a figura do feminino é discutida por meio de um sujeito que não é o que a representa, mas sim outro sujeito: o sujeito masculino. Mesmo assim, este discurso é sempre evitado no campo filosófico. No entanto, apesar da discriminação das mulheres no campo filosófico, é possível perceber que, ao longo da história da filosofia, várias mulheres se destacaram como seres humanos que buscaram saber e conhecimento.

Segundo Oyĕwùmí, a família Iorubá tem como característica ser não-generificada, ou seja, os papéis de parentescos e categorias não são definidos por gênero. Nessa perspectiva, no sistema de senioridade, *Ìyá* é a sênior em relação a suas crias, porquanto todos têm uma *Ìyá*, todos nascem, espiritualmente e fisicamente, de uma *Ìyá*, ninguém é mais velho que *Ìyá*. Aqui é conveniente ressaltar que a tradução por mãe das palavras *Ìyá* ou *Yèyè* é equivocada e distorce o significado original de *Ìyá* no contexto iorubá. Dessa forma, os centros de poder

não estão relacionados com gênero e o princípio organizador para a família é a antiguidade, isto é, classificação baseada em idade cronológica. Nessa perspectiva, a sociedade iorubá não considera o corpo como base social de classificação. Pelo contrário, eles acreditam que a cultura ocidental enfatiza, de forma exagerada, o corpo. Em tal acepção é incluída a teoria feminista, porquanto ela tem como parâmetro o pensamento ocidental e, por essa razão, uma teoria feminista africana não pode conter os mesmos focos da ocidental, porquanto, há diferenças fundamentais entre a teoria ocidental feminista e a cultura Iorubá, por exemplo, onde a masculinidade ou a feminilidade não eram categorias sociais. Segundo, Bibi Bakare-Yusuf, o fato de Oyewumi ter como referência que a sociedade Iorubá é relacionada a questão da alteridade da cultura africana frente à européia:

Oyewumi's fixation with an untainted linguistic and social indigeneity is ultimately motivated by a desire to assert the radical Otherness of African culture in relation to European. This desire to proclaim Africa's own unique culture, mode of being and hermeneutic tradition has a long tradition in African political and intellectual history, embedded as it is in the quest to contest European denial of African humanity and their global dominance. Oyewumi's project of highlighting a Yoruba cultural logic that is not polluted by Western gender demarcation or inequalities thus situates her in a long list of 'race' men⁴ keen to uncover and assert indigenous African knowledge and modes of self-representation. Yet, her desire to uncover a pure Oyo-Yoruba cultural framework that is anterior to colonial projects is deeply problematic and against the grain of the very culture she wishes to uncover. In this final section, I want to challenge Oyewumi's "cultural insiders" by sketching an alternative way of conceptualizing power dynamics and the production of knowledge in the Yoruba social system. This account still allows for

sensitivity to differences in social systems (such as the relative absence of seniority in one context and its prevalence elsewhere) without falling into the trap purity, authenticity and essentialism. (Bibi Bakare-Yusuf, 2002, p. 8)

Em outras palavras, Oyewumi afirma que a lógica cultural do Iorubá não atende as diferenças de gênero da tradição ocidental. Por isso, Bibi Bakare-Yusuf afirma:

Oyewumi argues that it is in fact seniority that orders and divides Yoruba society. Seniority refers primarily to chronological age difference. However, it also refers to an agent's positioning within the kinship structure. An insider (i.e. extended blood relations) is always senior to an outsider who is marrying into the family. For the insider, seniority is based on birth-order: the first-born is senior to all the other children. For an outsider marrying into the lineage however, their seniority rank depends on how many children (including blood relations) is already part of the lineage. Seniority is therefore always relative and context dependent: 'no one is permanently in a senior or junior position; it all depends on who is present in any given situation (Oyewumi 1997: 42). For example, even if x is the first-born (and therefore senior in relation to the other members of the lineage), if x marries out, then she automatically is 'junior' with respect to her spouse's lineage. As an ordering power in the Yoruba context, seniority operates in terms of a patrilineal system (a fact which, remains problematically undertheorized in Oyewumi's account). For Oyewumi, seniority 'cuts through the distinctions of wealth, of rank, and of sex' (J.A. Fadipe cited in Oyewumi: 41) and is not aligned with biology. (Bibi Bakare-Yusuf, 2002, p. 2)

Portanto, segundo Oyewumi, o que faz a diferença entre o princípio organizador de uma sociedade Iorubá para as ocidentais é a deusa de antiguidade. No entanto, isso não é um conceito fixo e imutável. Assim sendo, a antiguidade é relativa ao contexto, porquanto nenhum membro da sociedade encontra-se em uma posição sênior ou júnior. Nessa perspectiva, Bibi Bakare-Yusuf concorda, em partes com a teoria de Oyewumi quando ela afirma: 1- universalização das categorias de gênero como um princípio organizador fundamental em todas as sociedades, porquanto, como princípio de investigação de primeira ordem, o gênero pode ser insuficiente para capturar as complexidades da realidade social Oyo-Yoruba; 2-. Assim como os termos ocidentais de gênero de mulher e homem não se traduzem diretamente em iorubá, o sistema de antiguidade também não se traduz necessariamente em outros contextos culturais. Nesse caso, a questão crucial é permanecer fiel às especificidades da experiência cultural local e da estrutura social; 3- a maneira como entramos no campo de pesquisa e as perguntas que fazemos, em partes determina o resultado que obteremos. Se uma questão de gênero for colocada em uma sociedade onde a antiguidade é mais dominante, isso resultará em uma resposta relativa ao gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente texto analisamos como Amadiume trata o tema referente à questão do sistema matrilinear e de que forma a teoria de Oyewumi analisa o termo gênero. Nessa perspectiva, constatamos que, embora aqui, em suas teorias, o tratamento referente às mulheres pareça diferente, isso, apenas, fica no nível superficial, pois quando vamos aprofundar o assunto, constatamos que são abordagens complementares. Em outras palavras, há uma unidade convergente em relação à ambas abordagens.

Na teoria das duas pensadoras africanas há convergências: a grande questão aqui é a denúncia de que os paradigmas impostos pelos colonizadores não contemplam a realidade africana e que deve-se buscar na ancestralidade, na cultura africana, na história da África, em seu pró-

prio povo fundamentos sólidos que tragam bons subsídios à realidade contemporânea da África.

Em linhas gerais, concluímos que Amadiume identificou a matri-focalidade como um forte princípio orientador para compreender as sociedades africanas. No entanto, isso que tem como característica ser algo endógeno, significa mais além, ou seja, é um sistema estrutural social de justaposição.

Nesse sentido, Amadiume diferencia o sistema europeu das perspectivas africanas e toma como referência as obras do filósofo africano Cheikh Anta Diop, onde ele afirma que a ideia de uma linearidade da evolução humana, que tem como sua raiz familiar no patriarcado como sua forma mais elevada, constitui uma ideologia. Sendo assim, Cheikh Anta Diop mostrou o que deve ser feito: um pensamento africano sobre a África e Amadiume complementa afirmando que a unidade matricêntrica é geradora de códigos morais. Por seu turno, em várias sociedades africanas tidas como patrilineares, a lógica matrifocal define as normas dessas organizações. Logo, é partindo de tal premissa que Amadiume afirma que, ao contrário dos europeus, Diop, como africano, não teve dificuldade em falar sobre um regime matriarcal e, mais além, Amadiume afirma que o pai, nas organizações sociais africanas, não tinha um papel relevante e era algo inadmissível para a mente europeia.

Concluiu-se também, que além de analisar a teoria de Diop, Amadiume faz isso, também, com o trabalho de James, antropóloga feminista que rejeitou o sistema matriarcado sugerindo uma visão matrilinear que enfatiza ideias de cidadania e identidade, autoridade, status e vínculos de lealdade, em vez de focar em estruturas de poder e, portanto, contradições e conflitos. Entretanto, Wendy James parece não compreender a ideia de matriarcado. Isso, plausivelmente, pode ser explicado pelo fato de acreditarem que o matriarcado pode ser considerado como um sistema de dominação tal qual uma imagem do patriarcado. No entanto, ao contrário de James, Amadiume crê e amplia a ideia de matriarcado; o vincula a várias organizações sociais, mesmo em contextos patrilineares e patriarcais.

Amadiume, também, vai de encontro do que afirma Fortes e Riesman. Para Fortes, a família nuclear era a base da organização social, modelo da estrutura de relacionamentos sociais e base da concepção de pessoa e sua identidade. Nesses termos, o pai tem autoridade moral e é a cabeça da linhagem. Nessa perspectiva, Riesman é influenciado por Fortes, porque o papel do gênero é um princípio básico das estruturas.

Em contrapartida, segundo Amadiume, a presença matriarcal é fundamental, aos sistemas de organização social, porquanto cabe às mulheres gerarem amor e compaixão. Assim sendo, nesses casos, o sistema matriarcal atua como uma restrição à estrutura patriarcal, pois tem a possibilidade de atenuar as políticas totalitárias.

Portanto, Amadiume amplia o significado de matrifocabilidade e relaciona isso ao exercício legítimo do poder pelas mulheres. Sendo assim, o sistema político matriarcal, concomitantemente, existe, de forma dialética, com o sistema patriarcal. Eles mantêm diálogo entre si. Nesse sentido, o sistema matriarcal não significa que as mulheres exerçam um total poder de dominação, porquanto isso não significa a ausência de papéis políticos e jurídicos para homens.

Partindo de Amadiume, passaremos para a análise da outra pensadora africana que nos propomos a estudar aqui. Tal como Amadiume, Oyewumi apresentou argumentos semelhantes relacionados ao significado da ordenação de antiguidade e não por gênero, no exercício de poder e controle dentro da linhagem. Oyewumi acredita que a ideia de gênero é socialmente construído e que a categoria mulher não é universal. Levando isso em consideração, ela faz questionamentos: por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? As situações de quais mulheres são bem teorizadas pelos estudos feministas? E de que grupos de mulheres em particular? Até que ponto isso facilita os desejos das mulheres, e seu desejo de entender-se mais claramente?

Para tanto, Oyèwùmí, no texto *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*, afirma que no livro *The invention of women: making an African sense of western gender discourse* o problema de gênero nos estudos africanos, também,

é epistemológico, porquanto o conceito de gênero tem sua origem na cultura ocidental, onde a lógica das categorias sociais ocidentais baseia-se em um determinismo biológico.

Assim sendo, é a biologia que fornece subsídios para a organização social. No entanto, isso não é uma forma universal, porquanto, vejamos isso por amostragem: na sociedade Iorubá não se pode fazer um estudo de gênero, por exemplo, a ideia de mãe transcende o significado de gênero. Além disso, os ioruba não concebem o mundo como algo formado por algum paradigma. O mundo, para eles, é formado por um todo harmônico que consiste em elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos são divididos em dois planos de existência: ayé (terra) e òrun (céu).

Na sociedade Iorubá o corpo humano não é constituído por gênero. Lá não se tinha a biologia como base para a classificação social. As categorias conjugais e as classificações de parentesco não são especificadas por sexo e alguns papéis sociais são construídos socialmente. Sendo assim, papéis sociais e sexuais são separáveis, onde a questão de gênero não se aplica a sexualidade. “Consequently, the starting point of research on gender in Africa must be to interrogate foundational assumptions undergirding hegemonic intellectual tools while at the same time recover local epistemologies.” (Oyèwùmí, 2005, p. 14).

Para endossaar o acima exposto, Oyèwùmí mostra um exemplo na sociedade Iorumbá: o papel que a mulher desempenhou, isto é, de oba (governante), omo (prole), gkg, aya, tyd (mãe), e aldivo (adivinho-sacerdote), tudo em um corpo. Outro exemplo, na família Iorumbá “Omo” significa criança e pode ser traduzida por prole. Em outros termos, não há uma palavra para diferenciar meninos de meninas.

Assim sendo, nenhuma dessas categorias tem relação com o gênero; coisa que diferencia a cultura Iorumbá da ocidental. Isso demonstra que ambos têm formas diferentes de percepção da realidade, porquanto, diferentemente do ocidente, o mundo Iorumbá é concebido como todo e onde todas as coisas estão ligadas.

Além disso, não há uma hierarquia de gênero em se tratando da organização social e, se há, ela é focada na matrifocalidade, isto é, a partir

da mãe as relações familiares são esboçadas. Nesse sentido, a família ou omoya é formada pela mãe e pelas crianças que são consideradas irmãs por laços uterinos. No entanto, a matrifocalidade transcende o princípio biológico.

Portanto, Oyèwùmí, contrariando as críticas de Bibi Bakare-Yusuf, mostra em seus escritos que existem diferentes abordagens para se compreender a realidade. Então, aponta a sociedade Iorubá como referência em se tratando da alteridade entre Filosofia africana e a ocidental. Aqui nos faz lembrar a definição de não-ser no Sofista de Platão. O não-ser significa o que não é ser; o que é diferente do ser. Portanto, Oyèwùmí não deseja, simplesmente, apontar uma sociedade purista africana, mas, antes de tudo, provar a existência de uma multiplicidade e mostrar que a forma como as questões feministas são tratadas não tem uma universalidade. Quanto à questão da linguagem, gênero não é algo codificado na linguagem original africana. E acreditamos que é inegável que falamos quando interagimos com o mundo. Mundo e discurso tem uma relação fenomenológica. Portanto, se não utilizo, no meu mundo, o termo mãe, isso não representa nada para mim, onde tal termo pode até existir, mas nada representa em meu mundo da vida.

Em suma, A relação entre mulher e homem está, geralmente, fundamentada na relação entre corpo e alma. Neste contexto, surge a discussão sobre a corporeidade. A alma não apenas se distingue do corpo, como também está ligada tradicionalmente à racionalidade, ao universal, ao masculino. No entanto, o que Amadiune e Oyewumi demonstram é a importância da abordagem histórica; aquele que remonta a antes do colonialismo e como as influências europeias transformaram, de uma forma ilegítima, as sociedades africanas. Aqui é bom ressaltar que tal processo não é algo findado, mas um processo que encontra-se em andamento.

REFERÊNCIAS

AMADIUNE, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London/New Jersey: Zed Books, 1998.

_____. *Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe*. In: OYĒWŪMÍ, Oyèronké (Ed.). *African Gender Studies: A Reader*. London: Palgrave, 2005. p. 83-98

_____. *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. Interlink Publishing Group, 1997.

BAKARE-YUSUF, Bibi. *Yoruba's don't do gender': a critical review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. In: VVAA. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004.

FORTES, M. *Kinship and the Social Order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine, 1969.

_____. *The person, the role, the theory*. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 2016, pp. 127-139.

NZEGWU, N., Bockover, M., Femenias, M., & Chaudhuri, M. (2016). *How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy? Journal of World Philosophies*. Retrieved from <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/article/view/624>

OYĒWŪMÍ, Oyèronké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODERSIA, Gender Series. Volume 1, Dakar: CODERSIA, 2004.

_____. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Nova Iorque: Palgrave, 2016.

_____. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*, IN: Oyèronké Oyèwùmí (ed.), *African Gender studies: a reader*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2005.

OYĒWŪMÍ, Oyèronké. *Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

ZIGON, J. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg, 2008.

A PEDAGOGIA DO DISCIPLINAMENTO EM FOUCAULT: INOVAR É POSSÍVEL?

António Domingos Braço³⁰

INTRODUÇÃO

As manifestações do conceito de ‘disciplina’ definido por Foucault (2008) são muito evidentes no currículo de muitos sistemas educativos e de modo particular no da educação em Moçambique. Neste capítulo, pretendemos trazer uma reflexão sobre as principais implicações do controle que a escola faz sobre os corpos e as mentes dos seus intervenientes, mesmo contra à necessidade implícita que a educação tem como instrumento para o desenvolvimento, a liberdade e inovação. Assim, ao longo dessas linhas, tomamos como base da nossa discussão a seguinte questão: como pensar a vocação libertadora e inovadora da escola, em função da sua natureza disciplinar e normalizadora, manifestada nas relações entre os professores, alunos, a comunidade escolar, o currículo, o conhecimento, a cultura e processo de mediação de ensino-aprendizagem? A escola moçambicana é capaz de ser um instrumento de inovação, libertação e desenvolvimento ou apenas um espaço de “distribuição de discursos”?

Pensamos que a análise da aplicação dos conceitos de disciplina e controle de Foucault no campo da educação pode contribuir na formulação de uma crítica à educação moderna, esta idealizada como processo de subjetivação e classificação das massas e abrir espaços para se pensar em processos educativos singulares e autóctones e a possibilidade de construção de uma “outra escola”, ou mesmo ações pedagógicas para além de qualquer escola. Isso leva a repensar a educação, a questionar as bases nas quais ela se sustenta e, como diria Gallo (2006, p.19), a “(...) produzir uma espécie de estranhamento, de deslocamento dos discursos e teorias com os quais

³⁰ Doutor em Ciências Sociais/Antropologia, mestrado em Ciências da Educação/Currículo e licenciatura em Pedagogia. Professor Auxiliar na Faculdade de Letras e Humanidades da Universidade Licungo (UniLicungo), pesquisador no Centro de Estudos de Desenvolvimento Comunitário e Ambiente. E-mail: andobra@yahoo.com.br.

estamos acostumados”. Entre esses discursos e teorias estão os que permeiam as políticas educativas, os currículos escolares, as relações entre professores e alunos, conhecimento e cultura, entre outras, que ocorrem na escola.

FOUCAULT E EDUCAÇÃO

Ao analisarmos os escritos de Foucault (2008a, 2008b; 1979) notamos a forma crítica com a qual se expressa em relação à educação escolar, ora como espaço da “ritualização da palavra”, “fixação dos papéis”, “distribuição dos poderes”, “disciplinamentos”, entre outras expressões que mostram sua natureza conservadora. Na escola se mantém um discurso quem contém os procedimentos da exclusão, tais como a interdição – *tabu do objeto, o ritual da circunstância e direito exclusivo da pessoa que fala*; da separação e rejeição e; da oposição do verdadeiro e do falso; os procedimentos internos, entre eles, a classificação, a ordenação, o comentário, a autoria e a disciplina; e as regras e os procedimentos de circulação, das quais se citam, a restrição, as sociedades de discurso, as doutrinas e a educação. Num olhar taxiométrico, podemos inferir que em muitas sociedades o discurso age dentro dos sistemas educativos para criar o que ele denomina de *tabus*, os *rituais circunstanciais* e os *direitos exclusivos dos sujeitos*, que ligam o desejo com o poder e impõem nos indivíduos as condições do seu funcionamento e de acesso, qualificando-os, entre os que estariam aptos ou inaptos para anunciá-lo e pronunciar-lo. A educação, em toda a sua organização institucionalizada, seria então, um processo de fixação dos sujeitos em papéis sociais, ela constitui “panelas” doutrinários, que se apresentam como modelos ou teorias e distribuí os conhecimentos, seus poderes e saberes.

Em geral, a educação escolar se alimentam de um discurso político baseado, antes de tudo, na unidade e em prol de uma identidade nacional (GEARY, 2005; CASTELLS, 2007) e que tem suas implicações, algumas das quais merecem atenção: primeiro, a construção do saber pedagógico que se pretende homogêneo, com raízes na racionalidade científica, diga-se, ocidental (SANTOS, 2012) e, a consequente exclusão – subestimação de saberes e práticas das culturas locais e, até mesmo dos sujeitos ligados a esse conhecimento. Ou seja, o denominado currículo

nacional, é reflexo e reflete um conhecimento ou cultura que se diz global, mas que em si excluí. Segundo, o estabelecimento de relações de poder no espaço escolar que regulam a apropriação e a distribuição do discurso através do disciplinamento e controle do que ocorre na escola que se efetivam através das “(...) políticas públicas para a educação, que traçam diretrizes e rumos, controlando os macroprocessos, em lugar de voltar-se para a disciplina física” (GALLO, 2006, p. 20).

O paradoxo é que a educação embora seja, de direito, um instrumento que as sociedades usariam para permitir que a todos os indivíduos o acesso a qualquer tipo de conhecimento, diga-se discurso, ela segue, ao mesmo tempo, marcada por distanciamento, oposições, exclusões e lutas sociais. Desse modo “todo sistema de educação [é também] uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo (FOUCAULT, 2008a, p. 43/4). Isso significa que nem todos os discursos são permitidos nos espaços escolares e muitos menos distribuídos, uniformemente entre os indivíduos que os frequentam. Em geral as políticas de educação nacional mostram “os rituais da palavra”, por que não dizer, as regras que controlam e definem o que seria “o conhecimento” os papéis ideais nas relações aluno *versus* professor *versus* conhecimento *versus* cultura, entre tantas. A manutenção e a modificação dos discursos da escola, nas palavras de Foucault (2008a, p. 8/9) obedece a uma ordem que visa controlar, sancionar, selecionar, organizar e redistribuir, “[...] por um certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

Em todo os países, em particular em Moçambique, por exemplo, ressaltam-se as ações das instituições escolares na desqualificação das práticas e dos saberes das culturas locais; na rigidez disciplinar do currículo escolar que não permite a manifestação de outros conhecimentos em seu meio e, na criação de uma relação que se reflete na metodologia, na qual, a ordem do discurso começa pelo professor, só ele pode, na sala de aula, dizer ou repetir a “verdade”, que também lhe é estranha e alheia. Assim, a escola e o seu respectivo currículo refletem uma instituição de controle dos seus sujeitos, de fixação e qualificação dos seus lugares dentro do complexo doutrinário no qual se insere o denominado conhecimento científico. Dentro dessa

perspectiva, podemos considerar que todo estabelecimento escolar na sua formação obedece aos princípios da escola moderna e ela se constitui como uma instituição disciplinar. O discurso escolar está sempre ordenado em função da transmissão do que se denomina de “patrimônio científico”, que privilegia somente os saberes e práticas da racionalidade científica ocidental. Assim todos os saberes e as práticas locais são sancionados, controlados, desqualificados e menosprezados pela educação escolar. Isso mostra que a escolha do conhecimento científico, como único componente do currículo escolar não é feita por acaso. Para entendermos essas dinâmicas, ou seja, o que estaria por trás das opções educativas realizadas pelos sistemas de ensino, basta refletirmos sobre a questão colocada:

Que tipo de saber [...] querem desqualificar no momento em que [...] dizem ‘é uma ciência’? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber [...] querem ‘menorizar’ quando dizem ‘eu que formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou cientista?’ (FOUCAULT, 1979, p. 172).

Essas questões levam ao olhar do currículo escolar como um projeto seletivo de cultura, que implica na seleção e codificação de conteúdo, organizados; na determinação das condições políticas, administrativas e institucionais; na submissão a uma filosofia ou uma orientação teórica que é, por sua vez, síntese de uma série de posições filosóficas, epistemológicas, científicas, pedagógicas e de valores sociais (SACRISTÁN, 1998). Por isso mesmo, o currículo, segundo Moreira & Silva (1995), não é um elemento inocente e neutro de transmissão desinteressada do conhecimento social, mas nele estão implicadas relações de poder, a transmissão de visões sociais e culturais particulares e interessadas. Esse se manifesta com um documento de uma identidade requerida (SILVA, 2005) e também como instrumento de legitimação de uma cultura particular (FORQUIN, 1993). E se formos a olhar sob a perspectiva foucaultiana diríamos então que o currículo escolar resume um discurso com seus saberes e poderes.

A qualificação do ‘conhecimento científico’ como único conteúdo da escola tem significado a ‘desqualificação’ dos saberes e das práticas culturais locais e, pior ainda, a ‘marginalização’ dos sujeitos que se nutrem

desses conhecimentos (locais), tidos como discursos são ‘obscuros’, ‘tradicionais’, ‘falsos’ e ‘negativos’ para a sociedade e o ‘Homem’ que, então, se pretendem construir. Podemos verificar isso, nos processos de construção dos sistemas de educação em muitas nações, tal como teria acontecido em Moçambique. Notamos que predomina a “(...) vontade da verdade [que] se constituiu num jogo de poder, na medida em que a aceitação social de uma certa ‘verdade’ significa a exclusão, a negação de outras. Ser detentor de uma verdade é ser detentor de um poder, portanto” (GALLO, 2006, p. 20/1). Assim, o conhecimento que é tido como universal não é agrega, mas sim segrega.

Nesse sentido, a escola não busca somente a afirmação do sujeito científico à moda da racionalidade ocidental, mas também, e acima de tudo, ela se torna em um instrumento de ‘negação’ de subjetividades presentes nas culturas locais. Pela educação se manifestaria, de um lado, o ‘poder’ da ciência e, de outro, a dominação das culturas locais constituídos por “(...) uma série de saberes que [foram] desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade” (FOUCAULT, 1979, p. 170). E mesmo que se admita a libertação e a reativação dos saberes e práticas autóctones sabe-se, porém que as culturas locais estariam longe de encontrar um espaço na ‘ordem do discurso científico’ que predomina nos meios educativos escolares, que pelo seu poder é capaz de barrar, proibir, invalidar todos os discursos e saberes considerados estranhos.

A escola estrategicamente tem sido o suporte institucional da vontade de verdade – através de um conjunto de práticas pedagógicas que reconduzem à aplicação do saber científico ocidental na sociedade, a sua valorização, a sua distribuição, a sua repartição e a sua atribuição. Ela se apresenta como única instituição que legitima ‘a verdade’ e tem se munido de procedimentos que garantem a ‘disciplina’ requerida para que o discurso do conhecimento científico seja ‘assimilado’ com eficácia e eficiência nos domínios escolares. Podemos notar que em cada currículo construído existe explícito uma **vontade de saber**, que se manifesta na organização dos saberes e conhecimentos, dos espaços e tempos, mas há também implícito uma **vontade de poder**, sutil porém devastadora,

que faz com que a disciplina seja a própria essência da educação escolar e não uma mera mediação para a humanização da mulher e do homem e o controle sobre as subjetividades seja a tônica do processo de ensino-aprendizagem e das relações entre os sujeitos da educação.

A PEDAGOGIA DO CONTROLE E DA DISCIPLINA NA ESCOLA MOÇAMBICANA

Pretendemos agora trazer alguns elementos de reflexão daquilo que acontece no Sistema Nacional de Educação em Moçambique (SNE). Ao longo do texto temos mostrado que a disciplina tem sido uma prática frequente em quase todas as instituições escolares. A partir de Foucault notamos que pela disciplina é mantido o controle sobre a organização do trabalho e do conhecimento escolar. E é nesse âmbito que decorre a presente análise, a partir do ponto em que denominamos ‘disciplinas’ aos “[...] métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 118). Elas seriam formas de dominação não apenas do corpo, mas dos sujeitos e revelam manifestações das relações de poder na sociedade. A disciplina é, então, uma forma de dominação e, principalmente de manifestação das relações pedagógicas de poder.

Em computo educacional, o conceito de disciplina de Foucault é, talvez, o que mais se pratica, pois ao aceitar-se a verdade da ciência significa sujeitar-se a uma relação de poder, que se fundamenta num processo educativo disciplinar no qual os alunos se submetem ao professor e este, ao sistema de educação e as respectivas legislações, como quem possui o ‘discurso verdadeiro’ sobre o que é ensinar e aprender. Isso significa também uma ‘exclusão’ e ‘negação’ de outros discursos. Não vem por acaso que em muitos sistemas educativos as áreas de conhecimentos sejam denominadas de “disciplinas” que pode ser entendida como a delimitação e o controle sobre a produção e a enunciação do discurso científico. Dentro da escola os professores se tornam “os intelectuais” e eles fazem parte “deste sistema de poder, a ideia de que

eles são agentes da ‘consciência’ e do discurso também faz parte desse sistema” (FOUCAULT, 1979, p. 71).

É assim que no processo de ensino-aprendizagem, os alunos são vistos pelos professores como sendo infantes e em consequência, seus saberes podem ser dominados. Os mecanismos de controle utilizados para criar e manter a disciplina no ambiente escolar são bem visíveis no sistema de educação moçambicana e pode ser analisadas dentro das preposições foucaultianas de disciplina, que age primeiramente na distribuição dos indivíduos no espaço e no tempo, pelas quais é possível analisar o papel da geografia da escola e da sala de aula e; das denominadas ‘dosificações’, das ‘avaliações’ e do ‘livro de turma’ na arte da distribuição e do controle da atividade escolar.

Analisemos então, em primeiro lugar, a função disciplinadora do espaço escolar, no Sistema de Educação em Moçambique. É interessante verificar que em muitas das escolas os investimentos realizados para a construção dos muros e vedações, contrastam com os das condições de realização do processo de ensino-aprendizagem, tais como, a existência de materiais didáticos-pedagógico e das condições de climatização e de acomodação dos alunos, principalmente, em salas de aulas. E isso não é um mero privilégio de proteção, mas sim, a manifestação da arte de distribuição dos indivíduos no espaço que segundo Foucault (2008b) utiliza a cerca como uma das principais técnicas, uma exigência da própria disciplina.

Nesse espaço, o uniforme escolar garante que os heterogêneos se tornem iguais. E os indivíduos são distribuídos em salas de aulas, atribuídos um número de identificação e chamada e colocados em um lugar para sentarem até ao final do ano letivo. O fato interessante é que para além de se criar um corpo homogêneo, os alunos são também anônimos no espaço escolar. É frequente nas escolas em Moçambique o professor fazer a chamada, o controle das presenças, e a identificação dos alunos através desses números e não pelos seus nomes. E ela não se distancia daquilo que era a escola já no século XVI, assim resumida nas palavras de Jean-Baptiste de La Salle:

Haverá em todas as salas de aula lugares determinados para todos os escolares de todas as classes,

de maneira que todos os da mesma classe sejam colocados num mesmo lugar e sempre fixo [...]. Cada um dos alunos terá um lugar marcado e nenhum o deixará nem trocará sem a ordem e o consentimento do inspetor das escolas (*apud* FOUCAULT, 2008b, p. 126).

Semelhança ou não, na distribuição de espaço no sistema de educação em Moçambique contempla-se também, a organização da turma em grupos; dos chefes da turma, do grupo e de higiene que velam, entre tantas coisas, pelo controle dos demais, das condições dos seus uniformes, se estes estão ou não engomados, da camisa dentro das calças, do cabelo penteado e tantas outras exigências que são o garante da disciplina, e quando se é requerido, controlam as presenças e as ausências, o lugar e vigiam comportamentos. E muitas escolas moçambicanas, é comum antes do início das aulas, a concentração dos alunos para a entoação do Hino Nacional. Esses são perfilados, por turma e organizados na fila pela estatura, do mais baixo ao mais alto, distanciados pelo braço estendido que dá a uniformização. Isso lembra a relação intrínseca entre a distribuição do espaço e a disciplina do corpo do aluno, na ideia de que o corpo disciplinado é sinônimo tanto de um gesto como de uma aprendizagem eficientes.

Em segundo lugar, trazemos o exemplo das “dosificações”, enquanto controle dos conteúdos escolares. O termo ‘dosificação’ vem da palavra ‘dose’ que significa ‘porção’. Este termo é muito usado no meio da educação escolar em Moçambique para se referir aos conteúdos que devem ser administrados pelos professores em cada aula do ano letivo. As dosificações representam o currículo em grade. Nelas estão presentes todos as atividades e os conteúdos previstos e determinados pelas instâncias superiores para uma determinada *disciplina*, ordenadas por semanas e por dias, o que facilita o controle das autoridades da educação.

Esse é, talvez, um dos instrumentos mais eficaz de controle da atividade, pelo estabelecimento do horário, ou seja, das “cesuras” que obrigam a ocupações determinadas e que regulamentam os ciclos de repetição (FOUCAULT, 2008b, p.128). Com esse o professor apenas repete um discurso que lhe foi passado para ser transmitido naquele dia e tempo letivo. O mesmo discurso, talvez, estaria acontecendo em outras escolas de

Moçambique, para outros alunos matriculados na mesma série, proferidos por outros professores, todos escutando um sistema que os diz:

Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra, mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que lhe advém (FOUCAULT, 2008a, p. 07).

E o professor sabe que ao proferir esse discurso alheio, ele também se apropria do seu poder, mesmo que relativamente. Pelas dosificações o Estado controla as atividades dos professores e, conseqüentemente dos alunos, no tempo e espaço escolar, é o sentido onnipresente da educação. Normalmente, quando os inspetores escolares chegam nas escolas observam se elas estão sendo cumpridas. O não cumprimento implica em sanções para a escola, nos estabelecimentos particulares e privadas, ou para o professor, no caso das escolas públicas, já que o Estado tem o controle direto sobre esses. Mas também, podemos dizer que a ‘dosificação’ seria um dos procedimentos de exclusão, com ela são interditados os discursos indesejáveis, pois tanto o professor quanto o aluno têm consciência de que “não se têm direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2008a, p. 09).

E isso dá ao sistema o poder de punir a instituição escolar (quer seja pública ou privada), que por sua vez sanciona o professor caso proferiram um discurso em circunstância ‘errada’. E na mesma ordem, o professor pode punir os alunos, de modo que são frequentes os casos em que os esses recebem sanções disciplinares por apresentarem dúvidas não previstas para a referida aula. O controle que é estabelecido pela dosificação faz aumentar as dificuldades para a manifestação dos saberes e das práticas das culturas locais, ainda mais quando aliado a dois outros instrumentos que são o livro de turma e a avaliação – que desequilibram a relação entre o professor e o aluno e aperfeiçoam o disciplinamento na escola.

Em terceiro lugar as instituições de ensino em Moçambique usam o livro de turma como instrumento de controle. Este tem sido uma das

técnicas mais eficientes no disciplinamento escolar em Moçambique. Nele estão registrados todos movimentos da aula, do professor, do aluno e da turma (classe). Há, no entanto, que compreender a dinâmica da organização da escola moçambicana para o melhor entendimento da sua eficácia. Normalmente as turmas têm um elevado número de alunos (45 a 50 alunos por turma), por isso esses são distribuídos em grupos menores (muitas vezes de seis alunos). Cada turma tem um diretor (um professor de qualquer disciplina e que leciona na referida turma), um chefe de turma e os chefes dos grupos (eleitos entre seus pares). Semanalmente acontece uma reunião da turma, na qual são discutidos os seus respectivos problemas. Nessa organização, apenas os professores e o chefe da turma têm acesso ao livro da turma. Tudo deve ser registrado no livro: o sumário da aula e de todas atividades previstas e realizadas; as presenças e as ausências (tanto dos alunos como dos professores); as faltas de material escolar e de equipamento esportivo; as notas dos alunos e as faltas ‘vermelhas’ ou ‘disciplinares’, que os alunos recebem quando praticam uma ‘anormalidade’ na escola (dentro ou fora da sala).

Podemos entender que nessa modalidade de controle, tanto sobre o professor quanto sobre o aluno, “implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço e os movimentos” (FOUCAULT, 2008b, p. 118). Por isso mesmo, tudo o que aparece no registro do livro de turma tem um significado no processo de disciplinamento escolar. O professor ao registrar as atividades da sua aula, está mostrando que esteve presente no dia e que ‘ministrou’ uma aula que pode ser confrontada com o planejado na dosificação. Ao fazer a chamadas dos alunos ele quer garantir que os alunos não ‘gizetem’ a aula (‘gizetar’ é um termo usado quando os alunos querem ‘matar’ uma aula, por não gostarem dos conteúdos ou do professor) e quer observar se eles estão sentados nos seus respectivos lugares, pois cada aluno tem o seu desde o início do ano letivo.

No entanto, o que os alunos mais temem no registro do livro da turma são as ‘faltas vermelhas’. A cor simboliza a coerção e a intimidação, com três dessas, ele pode ser expulso da escola. Muitas vezes, ao observarmos os motivos pelos quais essas faltas são aplicadas, podemos

descobrir que os mesmos são fúteis e pode ser baseados, por exemplo, da quebra do silêncio – enquanto o professor explica ou dita os apontamentos; de perguntas ou dúvidas consideradas inoportunas, o que o professor considera que não tem a ver com a matéria da respectiva aula; do questionamento dos alunos quanto à veracidade ou ‘verdade’ de conteúdos e muitas outras situações em que o professor considere que houve ‘falta de disciplina’ por parte do aluno. Portanto, o professor tem o poder sobre o aluno quanto a sua expulsão da escola. Assim, apenas um professor é capaz de ‘ordenar’ cinquenta ou mais alunos, o que mostra o caráter disciplinador e controlador desse instrumento pseudo-pedagógico que “(...) fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. (...) aumenta as forças do corpo (em termos econômicos e de utilidade) diminui essas forças (em termos políticos de obediência)” (FOUCAULT, 2008b, p. 119).

A docilidade significa, então, estar em silêncio durante as aulas, realizar todas as atividades solicitadas pelo professor ou pela escola, sujeição e obediência.

Por último trazemos como exemplo a avaliação, um dos instrumentos usados para o controle sobre os saberes dos alunos. A avaliação é talvez um dos mecanismos mais disciplinadores do sistema escolar moçambicano. E através dela que o professor realiza o jogo de poder em sala de aula, ela pode ser usada para “(...) classificar os estudantes, separando os que aprendem mais, os que aprendem menos, os que não aprendem, usando da punição como forma de manter o controle disciplinar sobre cada aluno e sobre o grupo” (GALLO, 2006, p. 21). No Sistema Nacional de Educação em Moçambique (SNE) os processos avaliativos acontecem para o controle sistemático das atividades, no fim de cada temática, por exemplo, para o controle parcial no fim de cada bimestre, trimestre ou semestre e; finalmente existe um exame nacional, que que controla as transições nos fins de anos letivos, realizados normalmente na 5^a, 7^a, 10^a e 12^a série.

Esses aparatos que se manifestam no ato de avaliar, de cujo sentido semântico, segundo Casali (2007, p. 02) seria o de “saber situar, cotidianamente, numa certa ordem hierárquica, o valor de algo enquanto

meio (mediação) para a realização da vida do(s) sujeito(s) em questão, no contexto dos valores culturais e, no limite, dos valores universais”, passa a ser apenas um instrumento que controla a assimilação dos conteúdos requeridos para um determinado tempo e espaço, planificados na dosificação. A sua função é disciplinar, classificar e excluir os que não entram, porque não querem ou não podem, no jogo do poder e da “vontade da verdade” da escola. Em suma, “(...) o poder de atribuir valor a desempenhos e a resultados é a medida do poder do professor em definir o futuro poder do aluno” (*idem*, p. 04).

Onde então situar a liberdade, a criatividade e a busca pelo novo, tanto pelo professor como pelo aluno, num sistema tão rígido e coercivo? É assim que a avaliação, toma parte do disciplinamento não apenas da mente, mas do próprio corpo pois ela não visa apenas “(...) o aumento de suas habilidades, nem tão pouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente” (FOUCAULT, 2008b, p. 119). Com isso, a escola cria os alunos que o sistema quer. Nesse processo o aluno não tem nenhum poder, cabe a ele apenas obedecer, aplicar-se ao máximo e ainda assim, esperar que o professor decida sobre sua vida, através de uma nota na escala de zero a vinte valores. Todo resultado negativo tem a mesma interpretação por parte do professor – o aluno não sabe e por isso não está apto para transitar de série. Essa visão permite-nos ocultar o questionamento sobre as causas do fracasso, que podem estar ligadas ao contexto em que se situa o conhecimento científico transmitido na escola, que não raras vezes diverge do dos sujeitos que a frequentam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim das nossas explicações, podemos notar que num sistema educacional com aparatos tão sofisticados para a manutenção do poder de uns contra outros é difícil, ou quase impossível, tornar realidade esse projeto, do qual Foucault (1979, p.172) se alude, que inscreve e

reativa os saberes locais “na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição dos saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico”. A escola moderna parece não estar em condições de compartilhar essa dinâmica, que faz emergir os discursos locais e seus sujeitos, lado a lado com o discurso científico, que apesar de ser localizado se diz global, predomina e domina, sujeitando os indivíduos a sua ordem. Mesmo porque, um tal projeto de libertação não tem condições de ser absoluto “posto que não há sujeito universal. Se o sujeito é sempre construído no contexto social e histórico, uma tal ‘libertação’ dá-se de forma situada, num determinado contexto, com base no qual o sujeito pode educar-se a si mesmo” (GALLO, 2006, p. 19). É utópico e requer ousadia, ou seja, o desafio permanente de dar a possibilidade de que os saberes locais, contextualizados e próprios dos alunos, tenham vez e voz na ordem do discurso escolar.

A disciplina é inerente à educação e a esta importa enquanto processo que conduz à humanidade (KANT, 2006). Mas quando a disciplina leva seres humanos à perda da sua dignidade, através de procedimentos de coerção e controle e exclusão sua capacidade educativa teria que ser refletida e questionada. A reflexão e o questionamento se estendem às instituições escolares moçambicanas que através de seus currículos, permeados pelo disciplinamento, tornam-se em instrumentos de exclusão tanto dos discursos alheios à racionalidade científica como dos seus sujeitos. O exemplo elucidativo são os saberes e as práticas locais de educação, que foram desqualificados e rejeitados pelo sistema educativo escolar. A disciplina é fundamental, mas diferentemente da que acontece na escola formal que visa sujeitar as pessoas aos saberes e às práticas muitas vezes alheios ao seu contexto e realidade, sem intentar à humanização, nos saberes e práticas contextualizados, que propiciem o conviver, o conhecer, o fazer e o ser um membro ativo na comunidade é fútil. A disciplina tem sentido enquanto meio de realização das potencialidades do ser humano, assim sendo, ela não pode excluir, mas sim através dela, incluam-se todas as virtudes e capacidades humanas nos sujeitos.

REFERÊNCIAS

- CASALI, Alípio. *Fundamentos para uma avaliação educativa*. 2007 (texto utilizado na disciplina de Avaliação e Currículo: Avaliação de Projetos Inovadores, 2º semestre 2007).
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. v.2. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- FORQUIN, Jean-Claude. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 16 ed. São Paulo: Loyola, 2008a.
- _____. *Microfísica do Poder*. 24 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e Punir*. 35 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008b.
- GALLO, Silvio. “As contribuições de Foucault para a educação”. In Revista *Cadernos IHU em Formação*. São Leopoldo, ano 2, n.13, p. 18-21, 2006.
- GEARY, Patrick J. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Ed. Corand, 2005.
- KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. 5 ed. Piracicabas/SP: UNIMEP, 2006.
- MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa & SILVA, Tomaz Tadeu. *Currículo, Cultura e Sociedade*. 2ed rev. São Paulo: Cortez, 1995.
- SACRISTÁN, J. Gimeno. *O Currículo: uma reflexão sobre a prática*. 3ed. Porto Alegre: ArtMed, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 13 ed. Porto: Afrontamento, 2012.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de Identidade: Uma introdução às teorias do currículo*. 2 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2005.

SOBRE OS ORGANIZADORES



Elnora Maria Gondim Machado Lima. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente é professora tanto da Graduação em Filosofia quanto do Mestrado profissional em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Kant, Rawls, justiça e equilíbrio reflexivo, coerentismo e Ontologia.



Tiago Tendai Chingore. Doutorado em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique em (2017). Participou em Estágio Científico Avançado (Sandwich) na Universidade Federal do Ceará-Brasil em (2015). Mestrado em Educação/Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Maputo (2012). Graduação em Ensino de Filosofia, pela Universidade Pedagógica de Moçambique na Delegação da Beira em (2008). Professor Auxiliar afecto à Faculdade de Letras e Humanidades da Universidade Licungo-Extensão da Beira, **Linhas de pesquisa:** Filosofia Prática (Ética-Política, Filosofia Política e Filosofia Africana). **Disciplinas que lecciona:** Na Graduação: Lógica, Filosofia Política, Filosofia de Direito, Filosofia Africana, Trabalho de Culminação do Curso e Filosofia da Interculturalidade, desde 2008. Na Pós-Graduação: Temas sobre Filosofia Política Moderna e Contemporânea e Filosofia Política Africana. Pesquisador e Coordenador do Núcleo do Centro de Estudos Moçambicanos e Etnociência (CEMEC), Pesquisador do CEP- na área dos Política de Governação (Modelos de democracia), Ética Política e a Política Africana de Gestão dos Estados. Actualmente exerce a função do Chefe do Departamento de Ciências Sociais e Filosóficas na Universidade Licungo-Beira, desde 2015.

Este livro foi composto pela Editora Bagai.

www.editorabagai.com.br  /editorabagai  /editorabagai

 contato@editorabagai.com.br