CONTINENTES DA FILOSOFIA:

INSURGÊNCIAS, RESSURGÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E DESCOLONIALIDADES EPISTÊMICAS

HARALD SÁ PEIXOTO PINHEIRO
INOCÉLIO USSIVANE
(Organizadores)

EDITORA
SCHREIBEN

Harald Sá Peixoto Pinheiro
Inocélio Ussivane
(Organizadores)

CONTINENTES DA FILOSOFIA:

INSURGÊNCIAS, RESSURGÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E DESCOLONIALIDADES EPISTÊMICAS

EDITORA
SCHREIBEN

2021

© Dos organizadores - 2021

Editoração e capa: Schreiben
Imagem da capa: Freepik
Revisão: os autores

Conselho Editorial (Editora Schreiben):
Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)
Dr. Airton Spies (EPAGRI)
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR - Uruguai)
Dr. Enio Luiz Spaniol (UDESC)
Dr. Glen Goodman (Arizona State University)
Dr. Guido Lenz (UFRGS)
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)
Dra. Marciane Kessler (UFPel)
Dr. Nestor Francisco Rambo (SED-SC)
Dr. Odair Neitzel (UFFS)
Dr. Wanilton Dudek (UNIUV)

A exatidão das informações, das opiniões e dos conceitos emitidos, bem como das imagens, das tabelas, dos quadros e das figuras, é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

Editora Schreiben
Linha Cordilheira - SC-163
89896-000 Itapiranga/SC
Tel: (49) 3678 7254
editoraschreiben@gmail.com
www.editoraschreiben.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C762 Continentes da filosofia : insurgências, ressurgências, resistências e descolonialidades epistêmicas. / Organizadores: Harald Sá Peixoto Pinheiro, Inocélio Ussivane. – Itapiranga : Schreiben, 2021.
119 p. ; e-book

EISBN: 978-65-89963-09-7
DOI: 10.29327/542397

1. Filosofia. 2. Filosofia africana. 3. Racismo. 4. Diversidade. I. Título. II. Pinheiro, Harald Sá Peixoto. III. Ussivane, Inocélio.
CDU 1

Bibliotecária responsável Kátia Rosi Possobon CRB10/1782

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....4
Harald Sá Peixoto Pinheiro

EPISTEMOLOGIA AFRICANA: CRÍTICA A DOMINAÇÃO EPISTÉMICA DE MATRIZ COLONIAL.....11
Inocélio Ussivane
Duarte Augusto Amaral

FILOSOFIA E INTERCULTURALIDADE: SABERES LOCAIS E DESCOLONIALIDADES EPISTÊMICAS NA AMAZÔNIA.....26
Harald Sá Peixoto Pinheiro

"MAAT" COMO SUBSTRATO EPISTEMOLÓGICO AFRICANO: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS DE UMA RACIONALIDADE CONTEXTUALIZADA.....39
Inocélio Ussivane
Egildo Alsson Zefanias
Riana Raimundo Macumbuie

O ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO COMO CRITÉRIO DE DEMARCAÇÃO DA LEGITIMIDADE DOS SABERES DITOS PERIFÉRICOS.....58
Ernesto Paulo Simango

FILOSOFIA, RAP E RACISMO: UMA INTRODUÇÃO À OBRA DE MAMY.....72
Rodrigo Castilho de Almeida

UM DECAMERON TRANSCONTINENTAL: RASTROS DE UMA POÉTICA DA DIVERSIDADE.....106
Harald Sá Peixoto Pinheiro

SOBRE OS ORGANIZADORES.....116

PREFÁCIO

Continentes da Filosofia, Ornitorrinco e Pensamento Decolonial

Por séculos os conhecimentos dos conquistadores se tornaram dominantes e não foram poucos os processos de saberes locais ou saberes desviantes subjugados ao longo do tempo, quase sempre pensados pelos rótulos hierarquizantes entre centros e periferias, oficiais e marginais, consonantes e dissonantes, conjuntivos e disjuntivos. A simples mediação figurativa desses qualificativos já denunciava uma tensão colonial, por onde diferentes conhecimentos e saberes coexistem em termos radicalmente desiguais.

Tal tensão provocou em muitos estudos uma reviravolta epistêmica que possibilitou o surgimento de novas áreas de investigação, como a sociologia do conhecimento e antropologia do conhecimento o que permitiu que a filosofia e outras ciências socais e humanas dialogassem com novos arranjos do saber-poder, não apenas em sua estrutura macro física, mas em microrganismos sociais e políticos, organizados em pequenos grupos dissidentes que operam verdadeiras "comunidades epistemológicas" (Foucault). Daí o desafio de investigar novas categorias insurgentes que pautam seu domínio entre autoridades e monopólios pouco convencionais, bem diferentes daquelas em formato hierárquico, pensadas anteriormente pelos cânones da ciência e da filosofia clássica.

Essa ideia de "comunidades epistemológicas" nos fez ampliar nossa compreensão de Filosofia a fim de buscar o encontro entre estudiosos e grupos de diferentes culturas, dando ênfase a outros sujeitos, outras vozes e outras textualidades, analisadas aqui sob o signo do pensamento decolonial. Um cenário filosófico pensado por meio de importantes textos insubordinados, carregados de significado e sentido intercultural, de onde tantas vozes, gritos e ruídos clamam não apenas por um revisionismo teórico, mas pela força da polifonia de insurgências, resistências e

ressurgências epistêmicas.

De certo que as características da racionalidade continental-europeia têm protagonizado muitas narrativas históricas, historiográficas e filosóficas desde muito cedo, em especial na longa tentativa – em vão – de apagar a força ontológica das oralidades de muitos povos tradicionais em diversos continentes, deixando inclusive, muitos desses saberes já amplamente pesquisados e escritos por estudiosos locais sob o estigma de imposturas filosóficas ou mera ilustração literária.

As razões desse Epistemicídio são variadas e inconclusas, carregando quase sempre o intenso reducionismo racionalista e a confiança na tentativa de buscar tão somente a universalidade das coisas em voos panorâmicos ou superficiais, em seu apreço às abstrações filosóficas e sua contumaz desconfiança do pluralismo, do politeísmo de valores e da experiência do sensível, em que se pautaram inúmeras tradições humanas ainda não domesticadas à semelhança do que nos fez compreender *O Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss, uma obra que marca a passagem do Estruturalismo à Fenomenologia, em especial a de Merleau-Ponty, a quem a obra é dedicada.

Legitimar somente o saber instrumental com apelo classificatório e de amplitude conceitual, em seu rigor lógico-matemático como único que pode ser considerado legítimo é apenas uma das formas sutis e eficazes de sonegar o direito de outros povos em interpretar ou produzir o conhecimento. Cada vez evidencia-se a urgência de uma dialogia que soterre por fim o fosso que continua dilacerando, se abrindo aos nossos pés e afastando radicalmente a cultura científica e a cultura das humanidades, para que possamos construir um platô de novas ressignificações em nome de um pluralismo epistêmico e pontes mais resistentes para a tolerância e democracia cognitiva.

Episódio curioso é satiricamente analisado pelo filósofo e semiólogo Humberto Eco, em sua obra *Kant e o Ornitorrinco*, quando comenta a viajem de Marco Pólo ao Oriente. No contato com o mundo oriental esse viajante passa a vislumbrar seres nunca vistos e, ao se deparar com um rinoceronte acredita se tratar de um unicórnio. Este animal, o rinoceronte, se assemelhava com o "tipo cognitivo" apreendido pelo imaginário europeu. Mesmo a herança imaginária do universo ocidental era,

quando necessária, usada para validar ou invalidar a existência do outro, do diferente. O unicórnio projetado mentalmente por Marco Pólo servia como uma espécie de modelo de verdade para guiar e proteger o espírito de tudo que fosse estranho e nocivo às suas verdades.

Algo semelhante ocorre com o Ornitorrinco e o pensamento decolonial. Desde quando foi enviado ao Museu Natural Britânico, em 1798, o Ornitorrinco um animalzinho tão curioso e desengonçado promoveu uma grande devassa em muitas categorias classificatórias das ciências naturais, obrigando alguns cientistas reverem seus critérios de verdade, enquanto outras ciências redefiniram seus limites, funções e possibilidades. Por bem mais de um século esse animal desmoronou conceitos, experimentações já consagradas da ciência e não conseguiu se adequar às categorias de ordem e espécie.

O Ornitorrinco foi ao longo de um tempo um "ponto cego" entre os naturalistas que, em muitos momentos, preferiam ignorá-lo, invizibilizá-lo, expulsá-lo da natureza e de tudo que era cognoscível até então. Há aqui uma incrível semelhança entre a história do Ornitorrinco (natureza, animalidade) e os fundamentos do pensamento decolonial (filosofia, cultura, identidade), pois, ambos, põem à prova os cânones das ciências naturais e humanas quando esses marcos epistêmicos insistem em se manter encastelados e blindados em suas próprias órbitas cognitivas.

Enquanto o Ornitorrinco era expulso da natureza, o pensamento decolonial ora subjulgado pela cultura ocidentalizada é varrido do horizonte do conhecimento e silenciado epistemicamente. Sem dúvida que o Ornitorrinco no XVIII e XIX rompeu o dique disciplinador e reducionista e pôs abaixo nossa arrogância e ensimesmamento quanto a compreeensão do mundo natural. Tudo parece se repetir face ao pensamento decolonial e nossa pretensão de circunscrever com tanta precisão e soberba os muros e fronteiras do mundo cultural. Precisamos avançar na retirada desse novo "ponto cego" que nos impede de enfrentar o racismo epistêmico e fundar as bases reais para uma democracia cognitiva.

Considerando a recorrência entre as experiências e erros das ciências naturais e ciências humanas, de certo modo e sob certa perspectiva metafórica aqui emprestada todos somos Ornitorrincos! E suspeitamos – bem mais que Humberto Eco – que esse animalzinho "prodigioso e

providencial", formado de uma unidade-diversidade, singularidade-pluralismo, opostos-complementares, compõe um sofisticado sistema único e complexo pelo qual o binômio natureza e cultura realizaram seu desejo mimético. Logo, nessa perspectiva metafórica, não são os outros animais que deram vida ao Ornitorrinco, mas o inverso, os outros animais e as formas de cultura foram feitos originalmente de seus pedaços e funções, como se toda biodiversidade e sociodiversidade atendessem a esse pluralismo mágico, resultando numa galáxia de humanidades e num caleidoscópio da natureza em sua plural policromia. Certamente uma metáfora ainda sem precedentes para nossa rasa compreensão.

Não podemos esquecer, ainda que à título de exemplo, do filósofo Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), pensador e sistematizador do último grande sistema filosófico. Em sua *Filosofia da História*, na tentativa de construir os fundamentos filosófico-geográficos de uma História Universal, observou que o verdadeiro palco da história universal era a zona temperada. Para ele, nem o excessivo frio do antártico nem o escaldante calor dos trópicos ou das savanas da África seria capaz de produzir a inclinação do homem para o espírito racional ou para os encantamentos valorosamente literários e poéticos.

Para Hegel, os mitos dos indígenas sul-americanos, bem como as religiões dos negros africanos seriam incapazes de elevar o espírito ao limite de uma racionalidade. Ou ainda, não poderiam, por esses elementos, expressar filosoficamente o sentido e a qualidade do humano. Como ele próprio nos faz entrever em sucessivas páginas a América e a África sempre se mostrou física e espiritualmente impotente.

Os homens desses continentes estariam por extremas condições naturais interditados criticamente e voltados para a natureza. Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, em regiões de condições extremadas o homem não é capaz de alcançar a livre atuação. Para ele o frio e o calor são forças por demais poderosas para permitir que o espírito construa para si um universo de possibilidades.

No plano da religião e da mitologia o linguista alemão Max Müller (1823-1900), segue passos semelhantes à Hegel e chega a afirmar que o pensamento desses povos se equiparavam a uma patologia da linguagem. Para Hegel, tais culturas só seriam aclamadas como territorialidades

transcendentais no porvir ou ainda como filosofias de futuro incerto, tão logo conseguissem aclimatar as condições de possibilidade históricas, reais e epistêmicas para o espírito absoluto. Certamente nossas investigações se colocam num obsequiso pensamento desviate daqueles indicados por Hegel em sua *Filosofia da História*.

Desde sua origem a filosofia nasceu desafiada a se lançar sempre à margem de domínios tomados até então como incontestáveis e autossuficientes. Na perspectiva da história Ocidental, sua origem grega já carregava – nas antigas colônias do mar jônico e mar egeu – o registro de uma territorialidade marcada pela confluência de saberes e sistemas de crenças, mediado também pelo intenso pluralismo de culturas, da circularidade de povos, de línguas, da diversidade de ideias, do politeísmo de valores, de diferentes regimes de verdade que se desvelavam *pari passu* à intensa navegabilidade mercantil que interligava o mundo Ocidental e Oriental, entre o território helênico e Ásia Menor. No entanto, para além da natureza exclusivamente histórica e geográfica outros elementos incidem com maior frequência ao nomadismo da filosofia e da qual pretendemos dar maior destaque, alargando esses horizontes geopolíticos para bem longe dos limites do universo helênico.

Felizmente, na maioria das vezes a filosofia se lança em rotas de fuga e regeneração, mobilizadoras de um saber exogâmico, constituída por meio de zonas de circunvizinhança, para além do que é familiar e rompendo a obviedade das coisas em sucessivos diálogos transversais, interdisciplinares e transdisciplinares.

Quando nos propusemos pensar uma aproximação em torno de experiências filosóficas entre dois grandes continentes da cultura humana, mais especificamente a América do Sul (Brasil) e África (Moçambique), de imediato imaginamos o risco de provocar mal entendidos com generalizações e retóricas apressadas, ou ainda ser levados por discursos que evidenciam a vitimização de muitas culturas segregadas e invisibilizadas pelo curso irrefreável e hegemônico de muitas "epistemologias das cegueiras", como nos faz compreender Boaventura Santos, em sua *A Crítica da Razão Indolente*. O outro risco analisado deve-se ao próprio sentido de aproximação que quase sempre acarreta um nivelamento peremptório ao buscar obsessivamente somente aquilo que é semelhante, apagando

– inadvertidamente – o sentido e a força do dessemelhante no percurso de suas histórias, conquistas sociais e de seus próprios caminhos de luta por liberdade, identidade e visibilidade.

Certamente buscou-se nesses textos evitar tais riscos e atentar sempre que possível ao que o filósofo Achiles Mbembe sugeriu em suas obras *Formas Africanas de Autoinscrição* e *Crítica à Razão Negra*, por onde trafegam tipos de submissão reduzidas àquilo que se configurou chamar de "nome racial" de negros ou indígenas. Certamente não é esse nosso propósito incorrer nessas formas de reducionismo e determinismo epistêmico, embora muitas delas sejam legítimas e buscam por autonomia e liberdade.

Seja numa entonação vocal, um canto poético, uma ontologia mítica, talvez em ecos ancestrais ou metáforas que desmoronam fronteiras entre ciência e arte, razão e mito, pretende-se sinalizar uma sutura complexa que tecem laços que serpenteiam simultaneamente oposições e complementaridades, tanto daquilo que nos une num plano mais universal – por onde o enfoque nativo de povos tradicionais procuram por um pertencimento da condição humana na Terra –, quanto em meio a tantos elementos autóctones que nos diferenciam num plano das particularidades e das singularidades da cultura.

Lembramos duas expressões conceituais caras à tetralogia das mitológicas de Lévi-Strauss quando utilizava sempre como recomendação metodológica a seus leitores e que emprestamos aqui para formar a imagem que tentamos construir dessas experiências transcontinentais ao mesmo tempo tão próximas e tão distantes, nas expressões de "equivalentes erráticos" e "simetria invertida".

Mas entendemos que todas essas interlocuções conceituais foram necessárias em razão da complexidade dessa temática e da longa resistência dos cânones literários, filosóficos e científicos às vezes intolerantes quando certas ousadias conceituais fogem as prescrições de sua posologia do conhecimento. Os desafios que se enfrenta nesses textos assumem o sentido de uma jornada interpretativa, uma jornada hermenêutica, como se muitos continentes filosóficos ainda estivessem a ser decodificados, explorados e compreendidos dentro de nós em pleno devir da imaginação filosófica em mergulhos e voos de além-mar ou ainda longas navegações oceânicas.

Essa predisposição forasteira, nômade e andarilha que os textos tentam ensaiar caminha em contraposição aos saberes mais sedentários, acostumados a posse de conhecimentos cartoriais, herméticos, que se aclimatam bem ao sabor do poder e da convivência do que lhe é apenas próximo, em zonas de conforto ou em territórios familiares já de longe institucionalizados e organizados endogamicamente.

Num certo sentido a filosofia da cultura produzida nesses textos tem servido como um "jogo de espelhos", uma dialogia em que as narrativas teóricas lastreadas em experiências locais de continentes ao mesmo tempo próximos e distantes, terminam por desenvolver trocas, interações, tensões, oposições e complementaridades.

Todos esses contornos que às vezes se entrelaçam num jogo de tensão entre rivalidades e harmonia ampliaram nossos horizontes para uma melhor compreensão dos aspectos que tecem um longo diálogo transcontinental. Alguns conceitos apresentados nos textos, pela natureza perecível e mutável de que são feitos, são resultado de efeitos de hibridizações e mestiçagens, assumindo outras formatações num processo recursivo de elaboração por onde os argumentos foram descritos.

Harald Sá Peixoto Pinheiro
Filósofo e Prof. da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Antropologia pela PUC de São Paulo.
Verão amazônico, setembro de 2021.

EPISTEMOLOGIA AFRICANA: CRÍTICA A DOMINAÇÃO EPISTÉMICA DE MATRIZ COLONIAL

Inocélio Ussivane[1]

Duarte Augusto Amaral [2]

Introdução

Epistemologia africana que pretendemos debater neste artigo, é de uma reflexão histórico-filosófica sobre a reconstrução de uma identidade epistêmica africana que faz crítica a dominação epistémica de matriz colonial.

A filosofia, desde os seus primórdios, constitui a fundamentação das condições humanas, com a tarefa de legitimar a própria existência humana, socorrendo-se da história. Assim, cada sociedade tem a sua forma de interpretar os fenômenos o que que faz com que essa interpretação não seja universal. Ao longo da história a África e os seus saberes foram negados o estatuto epistêmico o que se considera *epistemecídio* de outras regiões do mundo diferentes da Europa.

Legitimar o saber científico, particularmente ocidental, como único que pode ser considerado válido, estar-se-ia a negar o direito de outros povos que ainda não tem o domino da ciência de matriz moderna, interpretar ou produzir o conhecimento. Em cada sociedade existe formas de produção do conhecimento, de pensar e de resolver problemas concretos.

Pensar uma epistemologia africana, é dar resposta ao positivismo

1 Mestre em Filosofia, docente da Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane. Tem interesse em Filosofia da Pós-modernidade, Filosofia da Tecnologia e Didática da filosofia. E-mail: inocelioussivane@gmail.com.

2 Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane, Mestrando em Administração Pública e Livre Pesquisador em Ciências Sociais e Humanas. E-mail: duarteaugustoa@ gmail.com.

sobre a moderna racionalidade cientifica, possibilitando uma pratica de intersubjetividade, para um diálogo conceptual entre a ciência e outros saberes ditos *periféricos ou* do saber filosófico dos *sages locais* como refere Castiano. A Ciência promoveu o racismo epistêmico, que excluía e invisibilizava as produções filosóficas, culturais, políticas, científicas e jurídicas dos povos não-europeus. É nesta linha de pensamento que aparece o debate sobre a epistemologia africana, que pretende fazer o resgate e legitimação dos saberes negligenciados pela modernidade e o seu discurso colonial que considerava os outros saberes como senso comum, metafísicos, causa do erro e irracionais.

Epistemicidio: assassinato do potencial epistemológico do africano

> "Tem sido costume entre os europeus e os Americanos conceber todo o pensamento humano como proveniente do espírito ocidental" (MONDLANE, 1975: 67).

Por mais que, tenha se mostrado alguns avanços sobre os preceitos radicalistas do eurocentrismo, hoje o mundo, apesar dos desafios, pode assumir com rigor a concepção de Voltaire, citado por Ngoenha (1992a), sobre a moral, quando este assume que, "lentamente a humanidade vai caminhado rumo ao progresso moral". Numa altura em que os ataques racistas e xenófobos fundamentados nas origens e acima de tudo nas corres de pele, sotaque, e muitos outros indicadores de diferenciação vão se apresentando lentamente escassos. Mas esse aparato "epistemicida" deixou sequelas drásticas para os povos que sofriam os ataques, particularmente os africanos. Por isso que, Filósofos como Blaunde (2018: 402-403), são unanimes ao assumirem que "o encontro entre os povos africanos e os europeus não foi bom no sentido de uma relação de salutar entre os povos mesmo que, cada um tenha se apropriado os elementos culturais dos outros. Tudo isto, porque a colonização pôs de lado a linguagem, a educação, a história, os elementos culturais, e todos os outros que faziam a existência do povo africano". Isto porque o processo de colonização não deixou bons marcos para os povos colonizados.

Mais do que a colonização, existe um segundo fator que carece de

ser mencionado, talvez o este seja o vector mais provável do epstemicídio, quando quisermos tratar das pretensões "epistemicídas" do ocidente aos africanos, este factor que faz da mãe África, como sendo a progenitora de *pseodos* cientistas ou epistemólogos é o facto de, o africano não ter tomado de forma sistematizada e com rigor científico, os seus pensamentos. Mais diante deste fator, hoje, a que indagar - quem apresentou os critérios com os quais se podia ou se pode legitimar o pensamento como científico? A esta indagação a resposta é óbvia, foram os ocidentais, mas isso não significa que o africano, ou o negro, seja ele na Europa, na Ásia, em África ou em qualquer outro canto do mundo esteja desprovido de capacidades epistemológicas suficientes para poder escrever a sua própria história, para puder investigar ao seu nível e alcançar soluções dos problemas que o apoquentavam. Pois a história é clara, e distinta que a África, constitui o berço da humanidade, ali onde, quase, tudo conheceu a sua génese.

Apesar do "avanço" epistemológico feito para o resgate da dignidade africana face ao saber, ainda houve e há uma pretensão discriminatória de alguns dedicados a insinuações contra os povos não desenvolvidos, assim como os oriundos desses povos. Mucale (2013: 178), afirma que alguns eurocentristas como Coronel West, assumem ainda posturas não felizes para os africanos, como narra Mucale, West, estava convencido de que os residentes nos estados unidos mas com antecedentes africanos, tinham um problema, e este problema era uma questão de perda de valores, o que significava que os afro-americanos deviam, de alguma forma, assumirem e identificarem-se com os valores dos brancos para se consumarem realmente como cidadãos norte-americanos, o que significa que sem essas condições estes estariam a leste daqueles considerados americanos nativos, por mais que tivessem nascidos naquelas terras.

O terceiro factor que, também, contribuiu duramente para o *epistemicidio* é o racismo radical contra os povos e as culturas dos africanos, pois o ocidente tomara, apenas, como prestável tudo que deles fosse produzido e tudo que a eles tivesse ou mostrasse algum significado. Diante de um senário de aculturação do itinerário do africano, Frantz Fanon, em 1956, no primeiro congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, faz uma comunicação que deixa tremendamente os negros atentos sobre a divisão cultural que uma vasta gama literária de antropologia, mostrava.

Nesta comunicação Fanon, mostra a tripartição das culturas em função da sua representatividade humana afirmando que, "em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois, a existência hierarquizada; por fim, a noção da relatividade cultural" (FANON, 1980: 35). Os apontamentos de Fanon, não está muito longe da legitimidade dos pronunciamentos de West, no fundo, revelava claramente que o ocidente tinha (se é que hoje já se foi estancado esse problema), sérios problemas com os povos não ocidentais, e que não comungassem dos mesmos ideias e culturas.

Com muitos estereótipos aforísticos de uma génese epistemológica alicerçada num centralismo ocidental, bainhado por espetáculos racistas, concebiam o ocidente como o berço de todo conhecimento e contributo humano, o centro da "epistimologização" de todo o saber humano que se queria como científico. Esta maneira de dominação epistémica, tem um forte espaço e aceitação entre os europeus e os americanos, e com estes "a África nunca foi atribuída qualquer contribuição para o desenvolvimento humano; sempre foi olhada como um mundo fechado e completamente atrasado" (MONDLANE, 1975: 67). Tendo lhe retirado toda a capacidade epistemológica. Como narra Mucale (2013: 87) sobre as aforias de Lucien Lévy Bruhl, sobre a incapacidade africana, assumia-se que, o africano era "pré-lógico" "selvagem". Isto é, um indivíduo que não reúne condições cognitivas. Veja-se que estes julgamentos feitos à um conjunto de homens e mulheres, que representam várias etnias dentro do continente africano, carregava-se de uma visão xenófoba e acima de tudo esclavagista.

O pensamento que desvalorizava a capacidade epistemológica dos africanos foi depreciando-se quando, o missionário Belga, Placides Tempels, em 1945, publica *La Philosophie Bantoue*. Uma obra que, a pesar das críticas por causa da intensão intrínseca a ela, a origem, também, o método utilizado para a generalização deste estudo fez dele não credível, para um estudo que se quer como africano, por causa do olhar ocidental no qual a obra estava a ser pensada. "Não é pelo facto de Tempels ser Belga, é antes pela sua relativa *pseudo-pró-africanidade*, exaustivamente pelo seu tendencioso caracter eurocêntrico e etnocêntrico" (MUCALE, 2013: 86). Entretanto, por mais que quisesse com a obra ontológica assumir a capacidade epistemológica do povo bantu, apresentou-se com

intenções não muito apreciativas.

A obra de Tempels, foi considerada, por africanos como, Paulin Hountondji, Ergimino Mucale e outros, como não tendo um caracter africanista pelo facto de esta ser vista como ponto de partida para a penetração colonial e a escravização dos africanos na terra mãe. Se por um lado, a obra pretendia fazer um estudo ontológico do povo Bantu, apesar de ter apenas se limitado ao povo baluba, em Congo. Por outro lado, transmitia para ocidente que deve se adotar uma nova forma de entrada para a dominação dos africanos. Porque Tempels acreditava que, "Entre os Bantu, todo conhecimento é conhecimento das forças, definindo com sua concepção das forças e se encaixa em suas leis gerais de crescimento e a interdependência dos seres*" (TEMPELS: Cap. III*). Nesta senda de entendimento, tudo quanto se podia fazer é, antes de qualquer tentativa de dominação devia se entender a força que dominava o conhecimento e as relações do povo Bantu.

O senário no processo de colonização, foi, mais do que simples penetração em busca de dominação de terra e de mutilação epistemológica dos povos africanos, estava em questão também, o fator riquezas que as terras africanas possuíam e até hoje possuem, algumas delas. Ainda mais, encontrava-se também a necessidade de exploração da mão de obra barata para lucrar com os recursos africanos, nas terras africanas, extraído por africanos e sem recompensas. Como outrora tratamos, estes elementos fizerem do africano um sujeito, possuído pelo complexo de inferioridade, pela violação da sua consciência, o processo de colonização europeia, tirou do africano as pedras mais preciosas para o seu desenvolvimento humano, a autoestima, os reconhecimentos das suas capacidades, enfim, mataram a capacidade, mataram o potencial epistemológico. Mutilando as línguas vernáculas, enfraquecendo as relações entre os africanos.

Com o passar o tempo, depois de Hegel, dar os seus pareceres sobre os africanos em virtude da falta de história, por acreditar que estes ainda não atingiram o nível aceitável de razão, para compilar de forma racional a sua própria história. Eis um surto, que nos encaminhava ao fim da história, isto é, o homem negro ainda não fez a sua história, mas esta já estava a chegar ao fim. Foi de forma lamentável, que os negros e africanos colonizados, não poderiam mostrar-se capazes de fazer a sua própria história, pois esta já se tinha feito, e o que restava era apenas

copiar, herdar do ocidente e fazer deles um espelho do que poderia ser a perfeição para o mundo.

Ngoenha lembra-nos a partir dos seus escritos, que a obra de Francis Fukuyama, (O fim da história e o último homem) foi uma das piores formas de imobilização epistemológica para os povos não desenvolvidos, pois pressupunha-se que, com o fim da guerra fria a História tivera chegado ao seu fim. "O fim da história se apresentava, como o fim de um pesadelo, dessa espécie de laboratório, onde os nossos sofrimentos, as nossas dores, e as nossas mortes tinham as suas fórmulas explicativas, justificações, mas nunca soluções" (NGOENHA, 1992 b: 9). Mostrava-se desta forma, uma explicação de que com o fim da guerra fria, não havia mais nada a fazer se não se espelhar a partir do ocidente como a fórmula um, e infalível para o progresso, político, social, académico e outros, dessa esfera de relação entre os povos na qual os Estados Unidos da América seriam o espelho para o progresso dos outros Estados "não desenvolvidos".

O desdobramento do pensamento de Fukuyama, contribuía para a limitação da capacidade dos outros estados, em termos de produção nas suas várias vertentes, daí que, pensar como, africano que vive em África e para África, significaria pensar em vão, daí que os africanos deveriam olhar para as grandes potências como, o centro de todo tipo de produção científica da qual poderiam se espelhar. Por mais que estes aspectos tivessem contribuído drasticamente para o empobrecimento epistemológico dos povos africanos, hoje, já não se pode tomar como legítimos, pois, já se pode consumir até na diáspora as produções africanas, a partir da história, costumes, artes e muitos outros indicadores que ontem suscitavam a diferenciação e separação entre os povos.

Glocalização do conhecimento

A forma como a modernidade apresenta o quadro científico ou a ciência, tem um caracter exclusionista na medida em que trata como ciência todo o conhecimento que usa os métodos positivistas, negando as outras formas de conhecimento, daí que Castiano (2013:45) afirma: "o intrínseco da modernidade foi o facto de pretender estruturar-se como 'centro' do chamado 'sistema mundo' e olhar para o 'resto' como

periferia". Assim a modernidade no seu discurso científico pretendia uma ciência universal colocando de lado as produções de natureza local ou criatividade de vários povos.

A concepção positivista da ciência acima referida os seus alicerces quando a sociedade entra na fase industrial daí que na mudança do paradigma isto a entrada da sociedade a fase pós-industrial ou na pós-modernidade como diz Lyotard, urge a necessidade ou emergem as metanarartivas e outros saberes, assim:

Um dos fenómenos é o abandono do fundacionismo, a visão de que a ciência esta construída sobre uma base firme, de factos observáveis, na filosofia da ciência. Além disso, o pós-moderno questiona todas premissas básicas do iluminismo. Um segundo fenómeno é consequente colapso das hierarquias do conhecimento, de gosto de opinião e o interesse pelo local no lugar do universal.

O autor apresenta uma crítica radical ao cânon da ciência moderna, querendo de certa forma mostrar a substancia que os saberes locais tem para o desenvolvimento da sociedade de forma concreta e que não mais devem ser vistos como sendo especulativos, folclóricos e exóticos cuja "explicações como uma forte carga de considerados metafísicos (…) e evidentemente que esta natureza de explicações teria muita dificuldade em ser considerada científica, se usar as lentes de cariz moderna para compreende-las" (CASTIANO, 2013:41).

Os saberes de natureza local geralmente tratam de factos que não usam a observação, a verificação nem a mensuração o que quer dizer que, não podem ser vistos na perspectiva da ciência moderna. Isto de certa forma concorreu para a não legitimação deste conhecimento. Os saberes locais expressam valores, crenças, culturas e modo de vida de um povo, daí que, "uma verdadeira ciência parte do local 'place'; esta é uma posição epistemológica e cultural a partir do qual qualquer pessoa que se queira presar como 'cientista', argumenta, situa e constrói o seu discurso científico" (ASANTE *Apud* CASTIANO, 2013:44).

A citação acima apresenta os saberes locais como um ponto de partida para o cientista se inspirar para qualquer projecto científico visto que, os saberes locais estão nas comunidades e são conhecimentos práticos, atitudes, habilidades e experiências do cotidiano, tem uma relevância cultural e mesmo científica (Cf. BASÍLIO, 2006: 15).

A crítica a racionalidade científica universal, cria condições para a racionalidade local. Os saberes locais são válidos para o progresso da sociedade senão vejamos: todo o saber obedece certos tipos de enunciados com várias noções (saber ser, saber estar, fazer, escutar e conhecer), quer dizer, que o saber abrange informações sistemáticas. A questão de alidade do saber em Lyotard (1989: 47) está dependente da capacidade de a pessoa proferir bons enunciados denotativos, prescritivos e avaliativos. Estes enunciados são validos para todo tipo de conhecimento, ou seja, para o conhecimento científico e de natureza local.

Desta forma fica claro que o conhecimento cientifico não e "o conhecimento'' mas um subconjunto do saber, isto e, um tipo de conhecimento como os outros tipos. A diferença que vai existir entre o conhecimento científico e outros tipos de conhecimentos e a metodologia. Há porem, um acordo de que todo o conhecimento obedece a questão de espaço e tempo (Cf. Basílio, 2006: 25). O que quer dizer que o conhecimento está ancorado a um local. Esta é uma das categorias fundamentais de um conhecimento. A noção do local aqui referida não e geográfica mas referisse ''aos discursos educativos produzidos por pessoas de uma determinada localidade'' (Ibdem, p.26). Os saberes locais têm uma articulação etnológica que está enraizada nas culturas tradicionais que influenciam todo universo de saberes, neste sentido ''todo o universo de saberes, como: os direitos costumeiros, os mitos, as religiões, as linguagens, a agricultura, a arquitetura, a música, as artes, a literatura, os fenómenos sócias e culturais, a economia, a imaginação, a moral e a política têm a sua origem local (Ibdem p.27)

Assim, compreende-se todo conhecimento parte do local, das construções dos grupos sociais localizados nas comunidades. O conhecedor ou o cientista chega à um conhecimento tendo como ponto de partida as suas influencias, neste caso, os pré-juízos que traz da sua comunidade. Quer dizer, o conhecimento universal parte do local daí que " o conhecimento total é também local" (SANTOS, 2008:76).

Uma outra abordagem que se pode fazer seria de que todo conhecimento universal tem em vista a resolução de problemas locais, por exemplo: "fazer baixar a taxa de mortalidade infantil, inventar um novo instrumento musical, erradicar uma doença etc, " (idem).

Esta é a abordagem que a pós-modernidade traz por forma a

indisciplinar o conhecimento por forma a dar valor a todo tipo de conhecimento, assim "o conhecimento avança a medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como da arvore, que procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novos e mais variadas interfaces" (idem).

O conhecimento local que a pós-modernidade advoga também é universal na medida em que aparece como solução dos "projetos cognitivos locais", neste caso há um cooperativismo cognitivo entre estas duas formas de saber, o que quer dizer que nem conhecimento local, nem o universal podem só por si resolver a questão concreta da comunidade ou sociedade.

Santos (2008:77) propõe um pluralismo metodológico e tolerância discursiva por forma a resolver a dicotomia: saber local e universal, visto que no paradigma pós-moderno a ciência "não segue um estilo unidimensional, facilmente identificável; o seu estilo é uma configuração de estilos constituídos segundo o critério de imaginação pessoal do cientista. Estes dois tipos de saber devam dialogar, assim, " a narrativa mestra deve dialogar com a narrativa local" (BASÍLIO, 2006: 28).

Nesta tentativa legitimadora, Kagamé "busca as categorias filosóficas que expressam o *Sein* na estrutura linguística dos povos Bantu" (Castiano, 2010:80), quer dizer que Kagamé encontra nas línguas locais dos povos Bantu, elementos linguísticos capazes de expressar um conhecimento como o fazem as línguas ditas modernas. Kagamé recorre ao *kiryarwanda* e desde ai faz analises linguísticas acreditando que com a língua era possível compreender a maneira bantu de perceber o universo e de forma particular a língua do Ruanda que de certa forma com ela é possível a abstração.

Segundo Castiano (2010:80), Kagamé busca as categorias filosóficas que expressam o *sein*, na estrutura linguística dos povos Bantu, ele descobre uma estrutura similar em todas as línguas Bantu que gravita em torno da radical *Ntu,* pensando com isso ter descoberto o conceito equivalente ao se *sein ou being.*

Com isto pretendia mostrar que na estrutura linguística tem categorias que equivalem as categorias desenhadas por Aristóteles na língua grega. Como diz Ngoenha (1993) Kagamé pensou que questionando a gramatica e as categorias gramaticais das línguas bantus poderia

descobrir as articulações o real. Assim chegou as seguintes categorias:

Primeira categoria: *Muntu ou umuntu,* esta categoria refere-se o homem ou ser dotado de inteligência;

Segunda categoria: *Kintú ou ikintu*: que são as coisas, seres privados de inteligência. Esta como a primeira categoria equipara-se a substancia de Aristóteles.

Terceira categoria: *Hantu*, que conota, ao mesmo tempo as categorias de lugar e tempo;

Quarta categoria: *Kuntu ou ukuntu,* designa a modalidade, a qual engloba todas as categorias de Aristoteles.

Com isto Kagamé queria mostrar que existe por de trás das línguas Bantus há uma filosofia ou a expressão de um conhecimento, visto que, a língua local formula melhor os saberes locais, isto acontece em todas as culturas onde para ele a língua vai transformar uma lógica formal (ideias, juízo e raciocínio). O que se trata na lógica formal tem uma conotação humana universal, o que significa que a língua Ruandeza tem para Kagamé uma logica universal (Cf. NGOENHA, 1993:84).

Etnocentrismo epistemológico

O renascimento africano, na sua vertente de ressurreição dos povos face a dominação e os *espezinhamentos* das capacidades intelectivas e científicas, mostram hoje para a diáspora africana que, o africano não é o que sobre ele foi dito escrito. Mostra-se a partir das literaturas um enorme potencial deste puder produzir o que ele precisa para a sua sobrevivência sem que veja nos outros Estados como fonte de inspiração. De igual forma, pode se inspirar na natureza como a mãe para a inspiração e fonte de recursos para a produção. Sobre estes aspectos nasce lentamente um etnocentrismo epistemológico ancorado nas culturas e vivencias africanas, assegura Towa (2015: 13) que a ousadia dos africanos seria indício da evolução de que a época sombria, durante a qual a África foi apenas um campo de invasões não somente militares, mas também ideológicas, caminha para o seu fim e de que se abre a era em que nosso continente participará, de novo, da elaboração do pensamento mundial, mas desta forma será enquanto um sujeito ativos, um objeto de estudo.

E a estes moldes, se hoje, o africano mostra-se capaz de apresentar

seu pensamento e reflexão para os seus colonizadores, é por um lado, porque essas capacidades intrínsecas ao Africano e por outro lado, é porque o africano pode e podia fazer isto sem que tivesse antes que sofrer pelo aparato e dominação. E os esforços que se tem empregado para que sejam reconhecidos ao nível mundial, mostra, o quão batalhadores os africanos sempre foram diante dos que os julgam ser detentores e todo saber mundial. Desta forma, o africano devota-se para um aminho cada vez mais aberto para a demonstração do seu intelecto em forma de obras literárias e outros elementos de produção de conhecimento.

Elungu, por seu turno, em meio a vários debates sobre a condição do etnocentrismo epistemológico no véu da filosofia africana, indaga sobre o que é que a filosofia africana moderna deve ser, em que é que a filosofia africana deve tornar-se para assumir-se verdadeiramente como filosofia? Obviamente, o autor coloca a sua proposta, para ele, o aspecto mais importante não reside na África tradicional, nem na modernidade europeia, mas sim no projecto de nós mesmos face às exigências da universalidade do discurso no qual a ciência se expressa em liberdade. "Assim, a pesquisa do sistema de pensamento Bantu sobre o Ser se acomoda à uma certa concepção de Filosofia, mas acima de tudo demonstra toda a tendência "relativa" a concordância que procura demonstrar que os Bantu têm uma Metafísica, um sistema de pensamento coerente sobre o Ser" (ELUNGU, 1984:38).

Reis citando Elungu, (2019: 64) afirma que como sistema lógico e ontológico, a filosofia bantu existe, ainda que sejamos incapazes de rastrear em que consiste. Ademais, a despeito da incapacidade atual de rastrear os primórdios dessa ontologia, isso não invalida o fato de tratar-se de um "pensamento que se tornou *natural*, que, de certa forma, transitou para o inconsciente coletivo e necessita de voltar a ser pensado e enunciado numa linguagem coerente.

O pensamento humano atinge a estrutura do Ser e o discurso tem como função essencial a expressão dessa estrutura que já lhe permite perceber e criar logicamente o seu próprio pensamento. "*O homem faz necessariamente parte de um círculo hermenêutico: o passado oferece-lhe tradições que recebe interpretando, e de novo comunica aos outros, os quais por sua vez se apropriam delas interpretando-as*" (NGOENHA, 1993: 128). De modo que os outros possam compreender durante o processo de transmissão. Entretanto, o

pensamento que vai sendo transmitido de gerações em gerações, por este meio inteligível que hermeneuticamente far-se-á compreender.

Acima de qualquer crítica, nota-se através das obras, a "filosofia" Bantu escapa das generalizações tempelsianas pois está fundada sobre uma ordem linguística. Por isso, a estrutura linguística dos bantus revela a existência do pensamento como poder de abstração, de análise e de definição, formalmente idêntica ao pensamento de Aristóteles, apesar do pensamento do estagirita parecer mais abstrato, mais analítico, mais lógico. Enquanto que o pensamento dos *Banturwandais* parece mais concreto, mais englobante, mais intuitivo, por isso, eles são chamados de *philosophes intuitifs* e de *metaphysiciens intuitfs* (Cfr. NGOENHA, 1993: 85; ELUNGU,1984: 44).

Em África este pensamento e práticas já existiam desde muito tempo, basta só voltar ao Egipto antigo, e inteirar-se do legado de PTAHHOTEP (1414-2375. Ac.), AMENEMOP (1300-1075, A.c.) e IMHOTEP (2655 – 2600, A.c.). O que significa que, a África, enquanto berço da humanidade deve-se-lhe ser atribuída o título do berço epistemológico, onde a produção do conhecimento científico conhece a sua origem.

> O Egito foi, por exemplo, reconhecido por muitos primitivos proponentes da filosofia grega, e outros escritores antigos, corno o berço da Filosofia. Tales, Platão, Aristóteles, Proclo, Santo Agostinho, apenas para nomear alguns, associaram o Antigo Egito aos inícios da Filosofia, ou, pelo menos, a essa luz, fizeram-lhe referências. Numa secção das *Leis,* no diálogo entre o Ateniense e Clínias, ouvimos o primeiro reconhecer que os egípcios tinham, já há muito, identificado o princípio que os gregos apenas então começavam a admitir, ou seja, o princípio da importância da virtude na educação das crianças. Há em Platão muitos outros casos, por exemplo, na *República,* que apontam para esta persuasão egípcia sobre o pensamento Grego. O mesmo pode ser encontrado em Aristóteles, que afirma: «As artes matemáticas foram fundadas no Egito; pois, ali, à classe sacerdotal era permitido dedicar-se ao lazer». (2014: 60-61).

É levantado por muitos antropólogos e estudiosos sobre as ciências sócias e humanas, que os povos africanos, desde a sua génese, estavam organizados, de acordo com as suas afeiçoes, onde comungavam dos

mesmos princípios, mesmos itinerários, mesma língua, adoração dos mesmos deuses, mesmos rituais, com os mesmos significados. E segundo Castiano (2010: 47) esta forma de fazer pesquisa sobre os povos africanos é objeto de muita paixão, mas também de muita crítica. Muita paixão porque, através de muitos estudos, em especial dos estudos da área da antropologia e das etnociências, foram e são ainda fixadas e inventadas muitas tradições ou são supostamente descobertos muitos conhecimentos científicos *implícitos* entre os aldeões.

De muita critica porque, levanta questões duras, como por exemplo, de que vale, voltar as raízes africana nos últimos tempos se esta já foram levadas com o tempo. E vai acrescentando Castiano, sobre as indagações que são feitas, quanto se percebe que os povos africanos devem ou deviriam ganhar o título dos fascinantes Milagres epistemológicos atribuídos aos ocidentais.

> De que nos servirá hoje saber, por exemplo, que em África já havia uma geometria muito «avançada» na época antiga no Egipto, que o grande Zimbabwe teve uma arquitetura e técnicas de construção admiráveis ou que o computador foi inventado por um africano? Será que é suficiente, para cultivar a motivação, a autoestima e o orgulho dos africanos hoje no campo das ciências, «desenterrar fantasmas» do passado? No fundo, estas questões levantam o problema do sentido e do significado destas «ciências» que, na perspectiva hodierna, nos parece estarem circunscritas ao velho paradigma de tentar demonstrar que «os africanos também tiveram e têm ciência», à semelhança de outros povos, em particular dos ex-colonizadores europeus. (CASTIANO, 2010: 48).

O conhecimento que se dizia inexistente nos africanos, por causa da justificação que contribuíram para o empobrecimento epistemológico destes povos, hoje é revogado em África, porque tal como no ocidente, em algum momento partindo de Descartes assumiu-se que a fonte da produção do conhecimento científico fossem as ideias. Segundo Blaunde citando Amos (2018: 313) afirma que todo o conhecimento africano parte de ideias, e essas ideias são frutos das sensações repetidas ou reativas em cada um de nós e assim sendo, o pensamento humano torna-se reprodutivo e não produtivo, pois nenhuma ideia é produzida sem que se tenha um objeto, a coisa em si, porque é dela que surgem as ideias.

Portanto, a ser verdade que o conhecimento científico é a

continuidade do que já existe, ou na querela dos novos epistemólogos, é a continuidade refinada do senso comum, então, os povos africanos, na base dos seus princípios e costumes tradicionais representam a génese de todo o conhecimento humano, pois, deles, surgem as primeiras plantas arquitetônicas para o conhecimento que hoje se consuma como universal, o que deles perdem o seu mérito é o simples facto destes não terem a audaciosa dinâmica de levarem de forma sistemática ao mundo, em forma de livros, em forma de artigos e acima de tudo em forma de informações tecnologizadas,, mas há que perceber que mesmo nos tempos do antigo Egito, a Europa não era tecnológica quanto hoje se apresenta assim como apresentou-se à quando da movimento mercantil, de reconhecimento e de dominação dos povos africanos.

Considerações finais

Ao fazer a crítica ao paradigma científico da modernidade não se pretende excluir ou negar os métodos que esta usa, mas sim resgatar os outros tipos de conhecimento que a racionalidade cientifica moderna excluiu considerando periféricos como é o caso das epistemologias africanas.

Perante a dicotomia ciência e outros conhecimentos urge a necessidade de pensar sobre a possível interação ou diálogo entre saberes visto que, tanto os saberes de ordem moderna (científicos) como os sabres tradicionais ou locais ou mesmo os apelidados periféricos tem mesmo valor de uso ou melhor respondem há um problema que apoquenta a sociedade que usa, senão vejamos: em caso de uma praga que dízima culturas a ciência tem uma solução que parte de uma concepção científica, por um inseticida proveniente de uma mistura química resolve o problema, o mesmo problema pode ser resolvido pelos conhecedores dos saberes locais de uma forma diferente da ciência.

Nesta ordem de ideia, parece que a ideia de intersubjetivacao de Castiano é resoluta, pois contribui para o rompimento com o quadro do racismo epistêmico no campo das ciências e do conhecimento oriundo do ocidente que em grande medida não considera os sujeitos históricos e do conhecimento. A intersubjectivacao assume-se no sentido de diálogo entre as epistemologias partindo do contexto de pos-colonial.

Referências Bibliográficas

BASILIO; Guilherme; *Os Saberes locais e o novo curriculo do ensino básico*. Mestrado e Educação/curriculo; 2006

BLAUNDE, José. *A filosofia do conhecimento científico de Gaston Bachelard:* Uma urgência para a epistemologia africana? Maputo, imprensa universitária-UEM, 2018.

CASTIANO, José. *Referenciais da Filosofia Africana*: em busca da intersubjectivação. Maputo, Ndjira, 2010.

___. *Saberes locais na academia*; Maputo:s/d; 2013

ELUNGU, P.E.A, *Eveil Philosophique Africain*, Paris: L'Harmattan, 1984.

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. 1ªed., Portugal, Terceiro Mundo, 1980.

LYOARD, Jean François. *A condição Pós-moderna,* 12ª ed. Lisboa: José Olímpio, 1987

MAKUMBA, Maurice. *Introdução à filosofia africana*: passado e presente. Luanda, Paulinas, 2014.

MUCALE, Ergimino Pedro. *Afrocentricidade*: Complexidade e liberdade. Maputo, Paulinas, 2013.

NGOENHA, Severino. *Vico e Voltaire*. Duas Interpretações filosóficas do século XVII. Edições Salesianas, Porto, 1992ª.

NGOENHA, Severino. *Por uma dimensão Moçambicana da Consciência histórica*. Edições Salesianas, Porto, 1992b.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana***:** das independências às liberdades. Maputo (Moçambique): Edições Paulinas, 1993.

REIS, Maurício de Novais. *Ensino de Filosofia*: Do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico- Uma introdução. Teixeira Freitas-BA, Edição do Autor, 2019.

TEMPELS, Placides. *Bantu Philosophy*. [S; l], Editions de l'Évidence, 2009.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Introdução à ciência Pós-moderna*. São Paulo. 2008.

FILOSOFIA E INTERCULTURALIDADE: SABERES LOCAIS E DESCOLONIALIDADES EPISTÊMICAS NA AMAZÔNIA

Harald Sá Peixoto Pinheiro[1]

Introdução

Ao mesmo tempo em que novas formas de etnocentrismos neocoloniais vêm suscitando inusitados modelos de intolerâncias étnicas, racionalidades monolíticas e uma variedade de cegueiras cognitivas, observamos nesse mesmo diapasão um movimento sistemático de oposição e de resistências, insurgências e ressurgências aos modelos de racionalidade hegemônica em curso.

O cenário em constante conflito – estimulado pelo jogo agonístico da Razão – entre epistemologias negligenciadas e epistemologias privilegiadas fez surgir novas vozes, novos sujeitos e formas de luta entre povos, coletividades e movimentos sociais organizados em torno da denúncia de um racismo epistêmico. Sob o prisma da racionalidade industrial e pós-industrial muitos saberes ainda são considerados periférico e estigmatizado sob a ótica da cultura do atraso. De todo processo de perversão que a globalização econômico-cultural nos impôs como estratégia de dominação se destaca a imagem salvacionista e redentora de Razão Ocidental, colocada aqui como a única Razão capaz de impedir e contrapor outros modelos de racionalidades. Mais que isso, pensar todo movimento contrário a ela como pseudo-racionalidade para, enfim, associá-la a tudo que é anti-civilizatório. Eis um dos sutis efeitos do simulacro em torno do Epistemicídio.

O texto discute a aliança perversa entre neopositivismo e

1 O autor é filósofo e Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Ciências Sociais (Antropologia), pela PUC-SP. E-mail: haraldsa@hotmail.com.

neocolonialismo em soterrar a discussão sobre ecologia de saberes e democracia cognitiva. A filosofia estreita relações de interculturalidade para viabilizar a emergência de saberes multiculturais, possibilitando a construção de um pensamento que leve em conta a polifonia da razão a fim de revelar o valor polissêmico dessa dimensão como condição do humano para seu melhor pertencimento na era planetária.

A importância planetária que a região amazônica adquiriu, sobretudo nas últimas duas décadas do século XX, em razão dos processos de homogeneização das economias de mercado sob o comando de alguns poucos países, vem provocando – mais particularmente no plano epistemológico e cognitivo – o aparecimento de movimentos de resistência à dominação econômica e cultural. Uma das razões dos processos de interculturalidade e descolonialidades se amplificarem e se tornarem mais fortes.

Encontramos uma reflexão e discussão de elementos que possam possibilitar a formulação de novos conceitos, de novos paradigmas que possibilitem um maior conhecimento sobre o contexto amazônico: seu ambiente, seus sujeitos e seus saberes, a fim de que possam fazer-se presentes aos movimentos sociais, na esfera acadêmica local e na comunidade científica em geral.

Na mesma perspectiva, deparamo-nos com a consciência da importância da revitalização e/ou ressignificação de saberes locais, reconhecidos aqui como depositários de uma identidade cultural, com o objetivo de estudar, refletir e analisar a sociodiversidade cultural, a fim de salvaguardar a sua integridade.

Descolonialidades e Saberes Locais

A idéia relativamente recente de alguns filósofos, economistas e cientistas sociais acerca das novas configurações do cenário mundial é que estamos presenciando – não como espectadores passivos – duas sinfonias sociais orquestradas simultaneamente: o mundo como localização e o mundo como globalização. Ou ainda na expressão de Boaventura de Souza Santos (2003), o mundo como *localismo globalizado* e *globalismo localizado*. Ambos arquitetados pela economia hegemônica.

O local e o global são recursivos à medida que remetem, um ao

outro, novas configurações dos conflitos sociais, isto é, umas das predisposições da globalização numa dada localização são as condições culturais e históricas daquele local específico. Toda globalização pressupõe uma localização. Mesmo globalizado, o local tem essencialmente características particulares que coincidem com o perfil histórico de sua cultura, inerente, portanto, à sua geopolítica. Boaventura Santos (2003, p. 434), analisando outras tensões da modernidade, fornece-nos bons exemplos do diálogo de forças antagônicas entre o global e o local:

> [...] à medida que se globaliza o hamburguer ou a pizza, localiza-se o bolo de bacalhau português ou a feijoada brasileira (...) Os camponeses da Bolívia, do Peru e da Colômbia, ao cultivarem coca, contribuem decisivamente para a cultura mundial da droga, mas eles próprios permanecem localizados nas suas aldeias e montanhas como desde sempre estiveram. Tal como os moradores das favelas do Rio, que permanecem prisioneiros da vida urbana marginal, enquanto as suas canções e as suas danças, sobretudo o samba, constituem hoje parte de uma cultura musical globalizada.

Enquanto os americanos globalizam o sanduíche pelas redes de *fast-food* espalhadas pelo mundo, povos amazônicos localizam cada vez mais o jaraqui, o pacu e o X-caboquinho, demonstrado formas de resiliência à homogeneização do globalismo hegemônico. O certo é que podemos observar um movimento dialético entre o global e local, e, se preferirmos, até dialógico, entre essas duas dimensões sociais. Como resultado dessas tensões, pode surgir o *glocal*, para usar uma expressão de Edgar Morin (2000). O real, como expressão do glocal, é construído por antagonismos que nem sempre são homogeneizáveis.

Contraditoriamente, é quando o local está sendo pressionado e ameaçado diuturnamente pelo global, ainda assim, ele possui a capacidade de ressignificação e revitalização das condições ontológicas e genealógicas de sua história. O local contém o germe existencial de nossas vidas. O local, enquanto lugar originário de nossas vidas, é igualmente o nosso próprio mundo.

No mesmo diapasão, o antropólogo americano Clifford Geertz, principal representante da chamada antropologia hermenêutica ou interpretativa, é o autor da obra *O Saber Local* (2000). Nela, enfatiza também um duplo movimento entre o local e o global: à medida que ocorre uma

uniformização produzida pela economia neoliberal, simultaneamente ocorrem fortes reações que buscam expressões culturais autóctones, fazendo do local lugar de resistência e revitalização da cultura. Diz Geertz, em recente entrevista ao suplemento *Mais!* da *Folha de São Paulo*, 18 de fevereiro de 2001: "... as culturas [locais] são realmente fortes e, em certo grau, são estimuladas pela própria globalização a se tornarem ainda mais fortes." Logo, é possível que a globalização encontre, em mão dupla, a localização como resposta e contra-ataque.

O local pode ser encarado como a identidade fundante da cultura. É no lugar que são gerados os conflitos e as lutas indispensáveis para a revitalização das identidades culturais de um povo, sobretudo quando ronda nos dias atuais, mais insistentemente, o espectro ameaçador da desterritorialização e desregulamentação operado em nível mundial.

Tal fato foi observado pelo autor de *O Saber Local* quando pesquisava a cultura dos habitantes da ilha de Java. Estes povos, mesmo submetidos a condições de extrema adversidade, assolados pela profunda miséria e condições precárias de vida, não descuidaram de suas inquietantes reflexões sobre o mundo, sobre o eu e sobre a natureza das doenças e das mazelas sociais a que eram submetidos.

Geertz (2001, p.91) chama a atenção para a importância do senso comum como sistema cultural e a interpretação do mundo do ponto de vista dos nativos, redimensionando, portanto, a natureza do entendimento antropológico:

> No meio deste cenário deprimente, no entanto, havia uma vitalidade intelectual absolutamente surpreendente, uma verdadeira paixão filosófica, paixão que, além disso, era popular, concentrada em descobrir, a fundo, os enigmas existenciais. Camponeses miseráveis discutiam questões relacionadas com o livre-arbítrio, comerciantes analfabetos falavam sobre as qualidades de Deus, lavradores comuns tinham teorias sobre a relação entre a razão e a paixão, a natureza do tempo ou a confiabilidade dos sentidos.

Quando se arquitetam as condições materiais ou ideológicas de supressão do local, objetivando a sua desconfiguração pela real ameaça da oposição global, que o lugar passa a criar resistências ao processo de homogeneização produzido pela internacionalização da economia de mercado, fortalecendo com isso suas raízes não coloniais O global

violentando o local pode tornar este último mais vivo e atuante que nunca, fazendo surgir – ou ressurgir – um forte sentimento de localidade articulado por saberes autóctones.

Não se trata, portanto, de dois movimentos antagônicos ou excludentes, mas, recursivos e intercomplementares. Nessa busca, por meio de um processo dialético-dialógico, novas formulações cognitivas sobre a compreensão e a valorização dos saberes culturais autóctones podem emergir. E isso tem ocorrido no plano da cultura local, mas também no plano da racionalidade ambiental.

Leff (2001, p. 203), por exemplo, observa tal hibridização na análise das mudanças socioambientais, geralmente aquelas onde se confrontam saberes e sentimentos rivais, tanto na natureza quanto na cultura.

> A complexidade leva-nos a uma reconstituição de identidades, que se separam do idêntico para forjar o inédito. Identidades híbridas e identificações solidárias na diferença, na singularidade, de onde se constituem alianças estratégicas para a satisfação de interesses comuns, mas que não buscam sua homologação num futuro sem origens, sem ancoragens no ser e no tempo, que dissolveria as diferenças na entropia de uma cidadania global sem identidade.

Se tal tomada de consciência levar ao desenvolvimento de uma conscientização por parte dos nossos estudiosos e autoridades talvez seja possível um "contra-ataque" local, a fim de que as estratégias da globocololização em curso não continuem a ameaçar a biodiversidade e, sobretudo, não coloquem em risco a rica e pluriétnica sociodiversidade da Região Amazônica, um dos últimos e mais importantes ecossistemas planetários.

Isso porque, segundo Morin e Kern (1995, p. 71):

> Além disso, o crescimento econômico causa novos desregramentos. Seu caráter exponencial não cria apenas um processo multiforme de degradação a biosfera, mas também um processo multiforme de degradação da psicosfera, ou seja, de nossas vidas mentais, afetivas, morais, e tudo isso tem consequências em cadeia e em anel.

Acreditamos ser impossível pensar o ecossistema privilegiando a biodiversidade e negligenciando as formas de sociodiversidade nele contidas, porque os polos natureza e cultura são necessariamente legítimos

canais de comunicação e interatividade, orquestrando, dialeticamente, os caminhos de sua abertura e de seu fechamento, de sua aproximação e de seu distanciamento, numa recursividade sincrônica e diacrônica.

Corroborando com tal pensamento estão as ideias do filósofo francês Félix Guattari que, analisando com certa perplexidade essa questão, diz-nos em sua obra *As Três Ecologias*: "Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ´transversalmente` as interações entre ecossistemas, mecanosfera e universos de referência sociais e individuais." (GUATTARI: 1990, p.25)

Podemos correr um grande risco ao naturalizarmos e simplificarmos as abordagens e estudos referentes às identidades culturais: a biodiversidade e a sociodiversidade, isto é, a biosfera e a psicosfera da Região Amazônica. Essas categorias não podem ser mais compreendidas de maneira não-estrutural ou reificadas, fruto de projeções isoladas, esquemáticas e estanques. Ou ainda, sem qualquer recursividade com a realidade histórica e política a que estão submetidas, pelo fato de estarem em contato frequente de colonos, garimpeiros, missionários, comerciantes, soldados, narcotraficantes, prostitutas, etc.

Nessa perspectiva, o "desenvolvimento do subdesenvolvimento" das civilizações urbanas, conforme sugere Morin e Kern (1995), vem solapando e aniquilando os valores e saberes milenares das culturas locais. Em contrapartida, outros saberes locais vão surgindo e sendo sedimentados no interior da cultura.

A situação de confronto entre as culturas deve ser levada em consideração, pois interage diretamente na produção de estruturas mentais. Entendemos que evitar esses riscos não é apenas uma tarefa teórica, mas, sobretudo, uma tarefa metodológica e pedagógica para a educação do futuro.

Comentando a dizimação dos saberes contida nas sociedades arcaicas pelo choque das grandes civilizações urbanas, Morin e Kern (1995, p.15) afirmam: "Hoje, salvo raríssimas exceções, elas estão definitivamente assassinadas, sem que seus assassinos tenham assimilado a parte mais importante de seus saberes milenares".

Consideramos as narrativas tradicionais como sistemas socioculturais, em que se estruturam valores, práticas e funções simbólicas. Por essa razão acreditamos ser possível investigar mais detalhadamente

(inclusive com outros olhares) alguns aspectos dessas representações coletivas, mostrando sua importância para a compreensão e preservação das identidades étnicas e culturais na realidade amazônica.

Racionalidade Local e Epistemicídio

Depositamos nossas esperanças, na certeza de elaborarmos futuramente sugestões filosófico-culturais voltadas para o estudo e compreensão do mito como manifestação do imaginário poético de nossa região. Daí a pretensão de refletir sobre uma polifonia da razão onde tais dimensões fossem verdadeiramente valorizadas. No entanto, uma ambivalência se revela nesse processo de tensões intracultural. Muito frequentemente nos deparamos com a visão de encantamento que as narrativas míticas comportam e, ao mesmo tempo, somos surpreendidos com o desencantamento ao qual muitas culturas locais estão submetidas.

Pelo reconhecimento e valorização de narrativas descolonizadoras em performances ancestrais, como os mitos e das lendas, elementos fundantes das identidades culturais dos povos indígenas, acreditamos ser possível sensibilizar, e mesmo humanizar, as políticas culturais e educacionais futuras na Região Amazônica.

Realmente acreditamos ser possível revitalizar ainda, ora pela representação estética que comportam as histórias mitológicas, ora pela narrativa do imaginário poético que comportam os mitos e as lendas, o valor local das identidades culturais em face de uma possível desconfiguração (ou reconfiguração) global que se anuncia em tempos atuais.

Não pretendemos fazer da visão mítica do mundo vivido uma visão puramente redentora, capaz de reumanizar plenamente o homem à semelhança do que, historicamente, os iluminados pretenderam com a razão desde o século XVIII. Pelo contrário, a partir das narrativas míticas e seus saberes, acreditamos ressignificar elementos significativos da cultura, como por exemplo, as formas de conhecimento e de educação atualmente cimentadas por uma razão monovalente.

Os efeitos irrefreáveis da modernidade, além da internacionalização do capital e as inteligências artificiais da sociedade virtual, ameaçam, num certo sentido, dar fim às tradições orais das culturas indígenas e ao sentido estético de reencantamento do cosmos, da natureza e cultura que

elas possuem.

Convém relativizar também nossa forma de olhar. A despeito do que se tem dito a propósito de um fabulário agourento e de atmosfera negativa, dividimos nosso otimismo com Maffesoli (1998, p.102), para o qual nem tudo está perdido e a nova rota civilizacional aponta novos caminhos que, retomando a curva do tempo, ressignificarão novamente a natureza e a cultura:

> Ao contrário daquilo que pensava o progressismo moderno e seus diversos avatares contemporâneos, o tempo não se acelera numa direção linear; bem ao contrário, parece encurvar-se. É o arcaico e o tradicional retomando força. O mundo, para melhor e para pior, se reencanta. E vemos reviver o que pensáramos estar totalmente ultrapassado.

No plano propriamente cultural, nosso artigo vem postular não apenas a valorização das narrativas indígenas ancestrais e descolonizadoras, seus mitos e suas lendas, bem como a linguagem oral das comunidades ribeirinhas, como polifonias da razão.

Mostramos, numa perspectiva filosófica, a necessidade de revitalizar e valorizar o estudo do imaginário social dessas culturas, em virtude da riqueza contida nelas como legítimas estruturas mentais. Conheceremos melhor os saberes contidos em nosso complexo contexto, em vez de só reproduzirmos saberes estranhos e valores alienígenas no nosso imaginário social.

Acreditamos ser necessário que as escolas e entidades culturais possibilitem, em maior número, a criação de espaços alternativos que nos permitam resgatar o interesse pela cultura oral de nossos antepassados, mais precisamente dos povos indígenas.

A escola é um grande espaço social que propiciaria as discussões em torno de nossa ancestralidade e, por intermédio dos mitos, conduzir-nos-ia a outras manifestações pedagógicas. Conforme observou Ana Lúcia Rezende (1997, p.116), "Os ventos da pós-modernidade, às vezes brisa, às vezes tornado, removem o verniz da modernidade e trazem de volta velhos cultos ancestrais reatualizados".

É tarefa de uma escola cidadã manter um diálogo intercultural e descolonial como proposta pedagógica que nos possibilite uma visão mais translúcida sobre os mitos, distanciando-nos, paulatinamente, do

enfoque etnocêntrico e preconceituoso com que tratávamos até bem pouco tempo – e de certa forma continuamos tratando – a narrativa mitológica e todo o conjunto de sua performance poética. Segundo Gadotti (1998, p.265), o grande desafio dessa escola cidadã "... está em permitir um padrão de qualidade para todos e, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade local e sociocultural".

Entendemos também que a escola e o tipo de pedagogia instrumental hegemônica têm dado maior ênfase às coisas escritas e menos atenção às coisas vividas, como se entre elas houvesse uma ruptura, uma cisão. Não é esse o nosso entendimento.

O mito e as lendas, assim como todos os elementos simbólicos inseridos na narrativa, possibilitam também uma ruptura com o sujeito racional, entidade lógica e unidimensional recentemente projetada pela modernidade.

Por outro lado, e, inversamente, os mitos provocam também, por interveniência do imaginário e do simbólico, uma sutura entre natureza e cultura. Comentando a relação Mitologia e Estruturalismo, Dan Sperber (1970, p. 55-56) observou o seguinte: "Na verdade, não há separação rigorosa entre natureza e cultura, mas uma interpenetração, uma superposição. O mito vai fundar a descontinuidade necessária ao pensamento".

É curioso notar a evolução e a involução do pensamento racional em sua trajetória no ocidente. Observamos em diferentes fases da história uma vertiginosa dança que seguia ora um ritmo sincrônico, ora diacrônico, alternando os seus elementos principais em diferentes posições relacionais.

Em todos esses momentos, sempre se afirmou a superioridade da razão, seja ela pelo seu viés cientifico, filosófico ou até mesmo teológico: na antiguidade clássica, os mitos tornaram-se *Ancilla Ratio*; em muitos momentos da Idade Média, a filosofia tornara-se *Ancilla Theologiae* e, com o positivismo cientificista do século XIX, a filosofia torna-se *Ancilla Scientiarum*.

Entendemos que ora mito e razão dialogam, ora rivalizam-se; ora filosofia e teologia se chocam, ora se harmonizam; ora filosofia e ciência se hierarquizam, ora se horizontalizam. Da mesma forma, ora essas categorias se tornam saberes absolutos, ora relativos. Em todos os casos, há um processo de escalonamento, onde o saber disensual de uma época

torna-se uma espécie de servo ou auxiliar do conhecimento consensual. Mas, mesmo aprisionado sob a tutela de uma racionalidade específica, a linguagem humana sempre encontrou um meio de se expressar e mostrar a complexidade de seu canto. Sobretudo porque é no fértil terreno de adversidade que sempre surge o novo e a contestação.

Enquanto este animal racional insiste na sua superioridade diante do mundo, produzindo consequências catastróficas na vida planetária, os mitos encenam um duplo movimento: a fragilidade e a força humana em face da natureza. Assim, os mitos são um convite à reflexão e esta também se alimenta do conteúdo não-filosófico. Como bem analisaram os filósofos Deleuze e Guattari (1992, p. 57-58):

> Pré-filosófica não significa que preexista, mas algo que não existe fora da filosofia, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez, mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos.

Entendemos que fazer uma crítica da razão não nos leva, necessariamente, a uma posição de elogio ao irracional, caricaturado aqui pelas narrativas mitológicas. Essas dimensões da linguagem humana sem dialogicidade perderiam o sentido de suas riquezas e nos conduziriam à infertilidade de nossas convicções, produzindo assim novas formas de dogmatismos.

Observamos que a modernidade, negando os mitos, acabou produziu neomitos. Da mesma forma, a mitopoética de muitas culturas indígenas vem revelando uma grande fonte ao conhecimento racional. Assim, a mesma razão que expulsa os mitos torna a sociedade mitificada. O mesmo mito que encanta, constrói, desse encantamento, uma forma de racionalidade. A razão não é, portanto, privilégio dos "civilizados" e o mito não se torna exclusividade dos "primitivos".

Por isso mesmo, vêm surgindo movimentos dirigidos por ONGs, universidades públicas e instituições privadas, que pretendem restaurar a credibilidade do conhecimento tradicional de determinadas culturas locais e acelerar a difusão de seus saberes. Daí a publicação de *O Livro das Árvores* (GRUBER, 2000) sobre a visão de mundo dos índios Ticuna. E,

mais recentemente, a publicação da *Enciclopédia da Floresta* (CUNHA e ALMEIDA, 2002), que atende às mesmas necessidades. Porém, numa dimensão plural, acumula informações de diversas áreas do conhecimento e de diversas regiões. Seus protagonistas são, indistintamente, índios, seringueiros, biólogos, caboclos, professores índios, etc.

Considerações Finais

As questões descoloniais submeterão o pensamento há um novo Iluminismo? Quem serão os novos enciclopedistas que revitalizarão – às avessas – os projetos de Diderot e D'Alambert? Será a sombra de Dionísio que, roubando-lhes a razão, os fizera perceber o lado poético da natureza? Ou o feitiço do Boto que, seduzindo-os, os arrebatou ao contado íntimo e erótico com a preservação dos saberes ancestrais que a natureza tão sabiamente oferece? Certamente a filosofia e o diálogo com as questões interculturais e decoloniais tem se lançado a essas reflexões.

É fundamental preparar a convivência futura para uma democracia cognitiva ainda que isso pareça contraditório e pouco relevante aos olhos de alguns. Sobretudo quando sujeitos sociais se veem surpreendidos ao conviver num mesmo espaço, divididos entre saberes impressos de conhecimentos outrora transmitidos de forma lábil, dinâmica e mais flexível que a forma física. Damos uma demonstração da riqueza desses saberes como protagonizadores de importantes mudanças. Mostrar que existem conhecimentos e práticas que são extremamente importantes em si, que estão vinculados a um certo território e também a uma forma de organização social, mas que podem prestar uma solidariedade epistêmica em outros espaços mais carentes desses saberes e desses sujeitos. Isso configura apenas um exemplo dessa convivência colaborativa, retroalimentada aqui entre escritura moderna e oralidade ancestral, valorizando o conhecimento local e o impulsionando globalmente.

Acredita-se – e assim esperamos – que esses exemplos possam criar alternativas ao modelo de desenvolvimento que até agora tem causado profundos desastres ambientais, desregramentos epistêmicos e tornado a Amazônia apenas um lugar de cobiça e exotismo aos olhos estrangeiros. Convém, por vezes, desacreditarmos demasiadamente na astúcia da razão, a fim de buscar a astúcia do encantamento.

Não podemos esquecer que foi na boêmia, no submundo das letras e no baixo meretrício das ruas escuras de Paris, que a razão iluminista se tornou um forte instrumento de transformação e combate ao *Ancien Regime*, conforme o historiador Robert Darnton (1989) nos revelou.

Acreditamos que é precisamente no anonimato, na penumbra da vida cotidiana, banal e extraordinária que esses saberes encontram o combustível necessário à sua ação subversiva sobre a vida e a existência. Apenas mediatizado pela escrita e aprisionado racionalmente a um veículo de comunicação ocidental, que é o livro, esses saberes não possuem a mesma vitalidade movente presente na linguagem labial e mnemônica, típica das culturas tradicionais e ancestrais. E, paradoxalmente, são aqueles saberes, aparentemente mortos pelo peso de sua ancestralidade, que, sempre vindo à superfície, acabam por ressuscitar aqueles que acreditam estar ainda vivos.

Referências

BOURDIN, Alain. **A Questão Local**. Tradução de Orlando dos Reis. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2001.

CRULS, Gastão. **A Amazônia Misteriosa**. 6ª ed. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de. **Enciclopédia da Floresta**. *O Alto Juruá: Práticas e Conhecimentos das Populações.* São Paulo: Cia. das Letras, 2002

CUNHA, Manuela Carneiro da **Suplemento Mais!** Entrevista concedida à Folha de São Paulo. São Paulo, 2002.

DARNTON, Robert **Boemia Literária e Revolução***: o Submundo das Letras no Antigo Regime*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: ed. Cia. das Letras, 1989.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix **O que é Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonzo Muñoz. Rio de Janeiro: ed. 34, 1992.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Práxis**. 2ª ed. São Paulo: ed. Cortez, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: ed. LTC, 1989.

___. **O Saber local**. *Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. 3ª edi-

ção. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

___. **"A Mitologia de um Antropólogo"**. In: Suplemento Mais! Folha de São Paulo. São Paulo, 2001.

GRUBER, Jussara Gomes. **O Livro das Árvores**. São Paulo – Benjamin Constant: ed. Global, 2000.

GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Tradução de Maria Cristina Bittencourt. São Paulo: ed. Papirus, 1990.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. Tradução de Sandra Venezuela. São Paulo: ed. Cortez, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Tradução de Albert Christophe Migueus Stuckenbruck. Petrópolis: ed. Vozes, 1998.

___. **O Conhecimento Comum***: Compêndio de Sociologia Compreensiva*. Tradução de Aluízio Ramos. São Paulo: ed. Brasiliense, 1988.

MORAIS, Régis de. **As Razões do Mito**. São Paulo: ed. Papirus, 1988.

MORIN, Edgar. **Saberes Globais e Saberes Locais***: O Olhar Transdisciplinar*. (Participação de Marcos Terena). Rio de Janeiro: ed. Garamond, 2000.

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. ***Terra-Pátria*.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: ed. Sulinas, 1995.

REZENDE, Ana Lúcia. **A Sedução dos Mitos da Saúde** – *A Doença da Telenovela*. In: Pesquisa Qualitativa em Educação: um Enfoque Fenomenológico. (Organização de Mª Aparecida Bicudo e Vitória Espósito) São Paulo: ed. UNIMEP, 1997.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Crítica da Razão Indolente***: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: ed. Cortez., 2001.

___. **Reconhecer Para Libertar***: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira., 2003.

SPERBER, Dan. **Estruturalismo e Antropologia**. Tradução de Amélia e Gabriel Cohn. São Paulo: ed. Cultrix., 1970.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez **Antropologia, Cotidiano e Educação.** Rio de Janeiro: ed. Imago., 1993.

"MAAT" COMO SUBSTRATO EPISTEMOLÓGICO AFRICANO: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS DE UMA RACIONALIDADE CONTEXTUALIZADA

Inocélio Ussivane[1]

Egildo Alsson Zefanias[2]

Riana Raimundo Macumbuie[3]

INTRODUÇÃO

A questão epistemológica dos saberes aquém da experiência Ocidental tem sido o pano de fundo das reflexões pós e trans-modernas. O "pós" e o "trans", que compõem a palavra "moderna", são um esforço de reivindicação dos povos periferizados e colocados à deriva quanto aos substratos analíticos que interceptam a esfera do pensamento moderno. Assim, estes prefixos, junto da palavra moderno, transformam-na numa crítica quer pós-iluminista, quer pós-cientificista, quer ainda pós-colonial, colocando em causa os horizontes do pensamento sociocultural, ideológico e político em que se circunscreve a idade moderna Ocidental, o que se pode chamar de resistência à dominação ideológica. Ora, o imperialismo do saber Ocidental vê-se subsistente na esfera do pensamento, da ideologia, desde a questão do "*logos*", passando pelo "*sapere aude*" kantiano e o "*pre-logismo*" de Bruhl à "*razão na história*" de Hegel. Este império cognitivo estabelece uma separação inaudita entre aquilo que é racional,

1 Mestre em Filosofia e docente a Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: inocelioussivane@gmail.com.

2 Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane. Emal: alssonzef@gmail.com.

3 Licencianda em Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane. Email: macumbuie21@gmail.com.

propriamente Ocidental, e aquilo que é emocional, propriamente africano/americano/asiático, logicamente negando as dimensões ontológica e gnoseológica destes povos, pela via da conotação *a-histórica* dos mesmos.

A história de um povo descreve a sua orientação epistemológica, trançando as suas principais linhas de pesquisa e de fundamentação racional. *Roubada* a sua história, os povos africanos viram-se numa "*quimera*" entre a reconstrução da sua história ou a assimilação da dos outros (significando um abandono sem precedentes da sua identidade). Ora, é neste sentido que pretendemos resgatar o conceito de "Maat" como uma categoria epistemológica que sublinha a historicidade dos povos africanos, destacando ainda a perspectiva do resgate da agência africana na produção do conhecimento, assim como defendendo a razoabilidade e a epistemicidade dos saberes locais/endógenos que lhes são próprios.

A categoria de "Maat" foi escolhida como guia da reflexão porque nela vê-se a conquista do legado africano ora *roubado* e outrora negado, mas, sobretudo, porque enquanto forma de justiça-verdade-honestidade, ela concorre criticamente com as outras formas epistémicas da concepção da justiça, sublinhando a utilidade do pensar diferente e a justificabilidade de se pensar numa racionalidade contextualizada, embora dialógica, pois não há ciência sem comunicação com a própria cultura e as demais, com o local em que ela é produzida e o global em que ela se manifesta. "Maat" continua sendo uma das conquistas fundamentais do saber propriamente africano, que não só é útil local, mas é-o também globalmente.

"Maat" Egípcia e Historicidade Africana

Cheikh Anta Diop – um exímio autor d'*O Origem Africana da Civilização*: mito ou realidade – teria procurado dissertar sobre as bases epistemológicas que justificam a contribuição da África no desenvolvimento das civilizações. Ele cita como uma das grandes influências da civilização mundial o *Egipto Antigo*, ao mesmo tempo que procura recuperá-lo das garras etnocentristas de alguns europeus, que tentavam reivindica-lo como uma civilização exterior epistémica e geograficamente da África. Diop pensa que um dos aspectos que caracteriza a civilização egípcia é o encontro entre a produção científica e a religião (questões transcendentais, onde encontramos a noção de Maat) no modo de

vida dos grandes sábios (sacerdotes) do período (DIOP, 1974 p. 461). Recorrendo aos grandes documentos históricos, até os textos de europeus como Heródoto e Platão, Diop re-apresenta-nos um *Egipto* africano, ao mesmo tempo que desconstrói o mito de barbariedade e *a-histociridade* dos povos da África negra.

Diop foi um pensador que lutou por aquilo que chamamos "*Reinvenção ou Renascimento Africano*", na medida em que trabalhava na desconstrução dos mitos negativos sobre a África. Recolocando o passado, Diop pensa no futuro da liberdade e independência dos povos africanos a partir do que chama de bases *económicas e culturais para formação de um Estado Federal da África Negra* (DIOP, 1978). Obenga pensava que Cheikh Anta Diop fosse um homem transcendental, um gigante do saber pela globalidade do mundo negro, um erudito africano empenhado no debate científico dos tempos modernos (ELA, 2014, p.12). Para a Filosofia Afrocentrista, Diop constitui um pilar incontornável na retomada da agência africana no tocante aos problemas que a caracterizam ela mesma (MUCALE, 2013, p. 178).

A conclusão do subtítulo da obra de Diop (mito ou realidade) – se África é ou não a fonte de todas as civilizações –, embora seja uma forma humilde de apresentar os factos já evidentes, é positiva. Assim, o *Egipto*, para falar com George James, constitui uma espécie de "*Stolen legacy*", juntamente com todos os conceitos epistemológicos e históricos de que lhe são próprios. No entanto, há que se fazer um trabalho duro para a re-conceptualização dos conceitos deixados no tempo ou roubados ou, ainda, misturados com outros novos conceitos que foram surgindo, porém, mostrando a pertinência histórica e epistemológica dos mesmos.

Asante, um dos grandes e fundadores do Afrocentrismo nos EUA, também pensa que se deve redefinir os conceitos que caracterizam a herança egípcia no discurso sobre o conhecimento, sendo que um dos mesmos é o de "Maat". Ele não foge da linha de Diop, aliás ele relê, no mesmo horizonte que Obenga, os trabalhos de Diop e tenta adequá-los ao nosso tempo. Se Diop frisou a questão de redefinição dos conceitos e a sua linguisticidade (Gadamer), Asante procura tornar possível a empreitada do egiptólogo. Mas qual é o sentido epistemológico e histórico do conceito em causa? O que este conceito define na concepção filosófica sobre a natureza humana e qual seu impacto hodierno? Mais ainda, o

que subjaz no conceito que caracteriza a forma de concepção africana sobre o Homem e sobre o Universo, e como é que o mesmo conceito concorre (dialoga) com os outros? Qual é o valor histórico da Maat para a epistemologia africana?

A redefinição de Maat constitui, na perspectiva de Asante, uma forma de fazer a coisa certa e de escrever a verdade. Num tom muito metafísico, característica da filosofia egípcia antiga, Asante revela que a "Maat" foi um elemento coesivo que fez da "Primeira Ocasião" a representação simbólica da vitória sobre o mal. Mas então o que seria a "Maat"? A "Maat" é força cósmica, impulso natural, que move o anseio do Homem ao conhecimento do divino, à busca do sentido da vida e da existência. O que o Homem faz? Ele percorre o dia na busca de caminhos para estabelecer a harmonia, a justiça, a bondade, o balanço (equilíbrio) e a reciprocidade (ASANTE, 2000, p. 105). Essa busca pelo sentido da vida ou, para falar com Aristóteles, pela *eudaimonia* e *areté*, constitui o essencial para o conhecimento do que seja a "Maat".

A "Maat" é resumidamente conhecida como a deusa da justiça. Porém, a característica distintiva da justiça de "Maat" centra-se no balanceamento das ações humanas em causa. A "Maat" é a justiça que pensa, por um lado, os vícios e erros do agente, e por outro lado, as virtudes do mesmo, e, finalmente, numa relação dialética entre os factos negativos e positivos recai-se numa conclusão justa, numa síntese favorável. A justiça de "Maat" aufere para o peso das ações elas mesmas sem recorrer aos outros complexos ou adjetivos. É uma justiça que recorre para o equilíbrio entre as boas ações e as más (NGOENHA, 2009 p. 26, 42-53). Ngoenha, nos dias hodiernos, chamaria a este tipo de justiça de *costureira,* cujo cerne da mesma é a ideia segundo a qual a justiça não reside na arte de condenar, não é separar, julgar, destrinçar o bem e o mal. Ela é um processo de reintegração, uma justiça restaurativa, cujo objetivo é cozer, juntar, resgatar e restaurar a comunidade (NGOENHA, 2019 p. 256). Este é o tipo de justiça que pensamos ser capaz de dar sentido à noção *justiça cognitiva*, de Boaventura de Sousa Santos, pois ela é comunicativa e intercultural.

Cheikh Anta Diop tinha razão ao optar no estudo das línguas africanas para delas auferir a historicidade dos mesmos e lutar pela justiça cognitiva. É que, como refere Heidegger, a linguagem é a casa do ser.

Nela revela-se a existencialidade do ser no tempo – o que Hegel chama "apreensão dos conceitos no tempo" e/ou no espaço, como refere Sloterdijk. A linguagem é a demonstração mais clara das vivências humanas, diria Wilhelm Dilthey no fluir do historicismo alemão. Mas ela (a linguagem) constitui ainda o reconhecimento de uma cultura e o suporte de uma civilização, como nos refere Frantz Fanon. É nesta linha que definimos a razoabilidade da desconstrução (Derrida) do conceito "Maat" na concepção da historicidade africana e na justiça cognitiva, na medida em que reconhecemos que qualquer racionalidade é contextualizada no seu tempo e no seu espaço, definida por conceitos próprios e linguagens circunstanciais, embora a mesma racionalidade seja capaz de atravessar os mesmos tempos e espaços.

Mucale (2013) pensa que a "Maat" restabelece tanto a ordem cósmica justa como a harmonia social, isto é, é uma justiça que coloca o Homem em conciliação com a natureza, com o divino e com o outro que com ele divide os mesmos espaços terrestres. No entanto, a intenção de cada Homem dever ser sempre a de estabelecer em todas as relações e situações concretas as condições para a "Maat", mormente a justiça, a imparcialidade, a harmonia e o equilíbrio. A "Maat" é uma justiça que resguarda a vitalidade. Ela é representada, assim como a justiça costureira, por uma figura feminina (ordem, verdade e retidão moral) (MUCALE, 2013, p. 40).

No entanto, devemos pensar no valor que o conceito de "Maat" carrega e a forma como o mesmo pode contribuir, não só para compreender e repensar a história do povo africano, mas também a maneira como ela pode contribuir para formação das novas ideias sobre a justiça cognitiva. Este é o trabalho que procuramos traçar nas próximas páginas.

Racionalidade Moderna Ocidental e Marginalização dos Saberes Endógenos africanos

A problemática moderna da racionalização do conhecimento no âmbito científico e não obstante a vontade de dominar que por detrás se ostentava, levou a um problema que ainda se faz sentir nas sociedades hodiernas, concretamente na sociedade africana. Trata-se da questão da marginalização das outras áreas de saber que não passam pelos critérios

da delimitação científica da modernidade ocidental e, por conseguinte, a alienação dos seus sujeitos ao saber dominante. Por um dado momento o local foi subordinado às decisões *extramuros* sobre si, sobre o que deveria ser a sua verdade, suas crenças; foi calado, isto é, a sua visão do mundo, suas verdades (crenças), foram escamoteadas e reduzidas a meros pré-logismos, senão tidas ilógicas, portanto, vistas como tradições supersticiosas.

Em que consiste a marginalização dos saberes endógenos no contexto da epistemologia africana? De que forma os mecanismos de marginalização entraram no contexto africano ao ponto de serem internalizados na racionalidade africana? Quem foram os seus protagonistas? De que maneira essa marginalização prevalece ainda na atualidade e quem são os 'novos' protagonistas?

Partindo do pressuposto de que, a cultura, como pensa Mazula, enquanto património dos saberes locais, constitui uma base epistémica e filosófica inesgotável que qualquer povo conserva. Entendemos por *Marginalização de saberes endógenos africanos,* a não inclusão de diferentes saberes, experiências e formas de pensamentos não institucionalizados, no processo de produção do conhecimento científico em África (MAZULA, 2006, p.98). Trata-se do não uso de códigos, paradigmas, símbolos, motivos, mitos e valores africanos no centro das pesquisas científicas. Em outra significação, consiste no que Castiano – interpretando Ngoenha – chama de falta de diálogo intercultural, no modo de fazer filosofia, bem como outras áreas científicas que passam pelas intersubjectividades presentes nos manásseis culturais africanos. Com o adjetivo africano, referimo-nos ao africano e às suas produções gnosiológicas, estéticas e afins, tanto do continente como da diáspora.

É nesta óptica de pensamento que Castiano concebe a experiência intercultural africana como um projeto que ainda permanece inacabado no que se refere ao processo de produção de conhecimento, pois constata uma fraqueza por parte dos profissionais da gnose africana, em reconhecer nos saberes endógenos, formas racionais e críticas de conceptualização da realidade do próprio meio local (CASTIANO, 2013: 68). Ademais, assevera o mesmo, que essa falta de predisposição intercultural empobrece o espírito dos filósofos profissionais africanos, assim como dos cientistas africanos de outras áreas, em se enriquecer conceptualmente das

formas locais de conceber a realidade.

Enfim, defendemos, nesta pesquisa que para que a ciência africana possa abrir-se e dialogar com as formas de pensamento locais não institucionalizadas, e portanto, marginalizadas, deve começar por desmitificar os preconceitos internos quanto externos que a priva de embutir-se num diálogo intercultural *sul-sul* antes de passar ao diálogo *sul-norte*; é preciso abrir-se espaço aos silenciados pela racionalização moderna, àquelas vozes internas marginalizadas pela objectividade científica positivista, ou seja, é preciso que a filosofia africana entre num discurso intersubjectivo não só com o ocidente, mas também com o tipo de pensamento existente nas suas comunidades locais.

A marginalização dos saberes e conhecimentos dos africanos situa-se, num primeiro momento, dentro de um contexto muito vasto. No horizonte espaciotemporal, situa-se no período que compreende os finais do século XIX e princípios do século XX, no contexto da nova África em contraposição com a África antiga ou tradicional. Este período trata-se, em primeiro lugar, na história da África, de um momento em que o continente conhece os primeiros passos da colonização. Deste processo o homem africano foi alvo de grandes barbaridades desumanas protagonizadas pelos europeus, dentre as quais destacam-se: a desvalorização ideológica da raça negra; a tentativa brutal de eliminar a espécie negra; a negação da humanidade do negro e a consequente transformação do africano em instrumento-máquina para responder às exigências da civilização ocidental burguesa; a restrição total da sua liberdade; e ainda, mais importante para a nossa pesquisa, a negação da historicidade do africano que compreende a negação de uma racionalidade – a capacidade de ser produtor de conhecimento. Pois, conforme dissemos na introdução, é a história de um povo que descreve a sua orientação epistemológica, traçando as suas principais linhas de pesquisa e de fundamentação racional.

Outro fator que ocorre neste período é o desenvolvimento na Europa de novas disciplinas como a Antropologia, a Etnologia, a Sociologia, a História. Na perspectiva de Ngoenha a Etnologia separa-se da História pelo seu objecto de estudo, enquanto esta última estuda os civilizados, a primeira vai dedicar-se aos *selvagens*, deste modo, e com ela introduz-se uma percepção eurocentrista de que a África, em particular a África Subsaariana não tinha história (NGOENHA, 2018, p.

33). As suas sociedades eram vistas como primitivas, não possuindo uma consciência histórica coletiva. Para este filósofo, essa percepção racial foi usada para a rejeição das civilizações não europeias e para a fundamentação da legitimidade de sua subordinação às sociedades consideradas históricas, isto é, para a justificação da dominação colonial. O que para Makumba tratou-se de uma tentativa etnocêntrica, simplicista e redutora de distorcer a história africana e rejeitar a sua autêntica contribuição na civilização humana (MAKUMBA, 2014 p. 23). A partir da exclusão dos povos ditos estenografáveis do domínio da História e da Sociologia, sustenta Ngoenha, operou-se, durante o século XIX, a fundamentação de uma racialização epistémica, ou se quisermos, de um epistemicídio, nas palavras de Santos, através de um paradigma etnológico.

Foi no interior desta armadura ideológica que a racionalidade científica ocidental engendrou discursos etnocêntricos que provocam preconceitos externos que se tornaram mecanismos de exclusão ou marginalização das formas locais africanas de conceber a realidade. Neste período, a Gnose africana é marcada por discursos exógenos sobre a África, protagonizados por etnólogos, antropólogos, missionários, bem como simples aventureiros, todos ocidentais, que se faziam presente no continente. Mais dramático ainda, é que "*os inegáveis preconceitos dos antropólogos e historiadores ocidentais tinham relegado a pessoa africana para o nível do irracional*"(ibidem, p.43). Até a filosofia não se alheou nesta empreitada arrogante da racionalização moderna, John Locke, Kant, Hegel destacaram-se em apologias 'mentirosas' da inferioridade espiritual dos negros, mas o drama começa quando essa suposta menoridade penetra no interior dos próprios negros e deixam de serem os senhores de si.

Estes preconceitos marginalizastes, constituem, no interior da epistemologia africana, o que Blaunde chama de uns dos 'obstáculos epistemológicos em África' (BLAUNDE, 2018: 402). A saber, com a colonização o ocidente pretendeu-se e mostrou-se o único sujeito protagonista da história, portanto, único produtor da ciência, "*rejeitando os elementos culturais de África, o colonizador recusou-se a usar da capacidade dela e o seu desejo de produzir conhecimentos válidos*" (BLAUNDE, 2018: 402), escamoteando, dessa forma, as categorias propriamente africanas do processo da construção do real. Este facto, assevera Blaunde, provocou uma ruptura complexa entre o passado e o presente desse povo. De facto, o encontro

entre o ocidente e a África negra resultou em um choque das civilizações africana tradicional e ocidental moderna, com contornos epistemológicos muito dramáticos. É que "*a colonização trabalhou negativamente a mentalidade do africano, ao ponto de este rejeitar-se a si mesmo*" (Ibdem, p. 403). E isso, infelizmente ainda se faz sentir na actualidade, o complexo de inferioridade ainda paira sobre algumas mentalidades africanas.

O segundo momento de marginalização dos saberes locais, nos processos de produção do conhecimento africano, dá-se no período pós-colonial. Não obstante, "*se o colonialismo terminou, a colonialidade – quer dizer, aqueles elementos que continuam a ser a marca distintiva da presença colonial entre nós –, deixou sequelas nos nossos espíritos, nas instituições e nas práticas através de tramóias da colonialidade*" (NGOENHA, 2019: 57). Deste modo, a marginalização prevalece sob forma do que chamaremos de duas hipóteses, as quais, a primeira manifesta-se por parte dos produtores e a segunda, por parte dos consumidores do conhecimento ou da gnose africana.

Castiano, servindo-se da denúncia de Michel Foucault à ordem do discurso, destaca seis mecanismos que funcionam internamente como mecanismos de exclusão do discurso tradicional, nos quais a epistemologia africana procede: *a interdição* – os sábios comuns são interditos de aparecerem nos espaços públicos; *a oposição razão e loucura* – o tradicional é visto como o supersticioso, como o senso comum; *a oposição entre o verdadeiro e o falso* – a oratura, já que não se enquadra nos critérios modernos da racionalização, toma o lugar de falso, pouco sólida, sem nexo; *o comentário* – os saberes locais permanecem no estatuto subalterno de comentários ou exemplos periféricos; *o autor* – a sabedoria e a filosofia tradicionais africanas, se aos olhos dos etnofilósofos não têm autores, portanto, avançam os críticos, não podem ser ciência e *a classificação das disciplinas* – coube a este mecanismo classificar, o pensamento filosófico que não proviesse dos profissionais, de primitivo, tradicional, selvagem, senso comum, pré-lógico ou ilógico.

Nestes mecanismos se encerrem as nossas hipóteses, nos quais, de um lado, os *produtores* servem-se dos mecanismos como a interdição, o comentário, o autor e a classificação das disciplinas, para preterir-se o discurso tradicional e com este o substrato epistémico presente nas diferentes manifestações culturais e, de outro lado, estão os *consumidores*

que se sustêm dos mecanismos *a oposição razão e loucura* e *a oposição entre o verdadeiro e o falso*, traduzindo, entre a racionalidade moderna, tida como a única validade possível e a tradição africana, vista como supersticiosa, ilógica e irracional, logo, impossível de credibilidade. Mais drama, é que nessa incredulidade perante as suas próprias verdades, as micronarrativas, como diria Lyotard, que a tradição os lega, condenam-se a ser consumidores do que eles próprios não produzem, a serem, mais uma vez, cumpridores de agendas dos outros, e o ocidente sempre tem o seu lucro nessa mercadoria de tudo, desde o capital material ao capital simbólico.

Nesta estrada escorregadia da ignorância e do preconceito caiem muitos investigadores africanos assimilados ao eurocentrismo e acreditados que este é o único jogo de linguagem no qual se devem incorporar aqueles que se prezam verdadeiros jogadores da empreitada científica, igualmente enganam-se muitos consumidores que foram inculcados que o melhor produto é *made in ocidente*. E este consumismo dos modelos eurocêntricos faz-se sentir em todas as dimensões das sociedades africanas, desde os sistemas políticos, jurídicos e educacionais até às formas sensíveis de vida, a cultura, os ícones, etc. É fundamentalmente isto que continua a empobrecer o continente pois, por meio disso, o ocidente continuará a dominar, a controlar e a explorar a África.

Fundamentos de uma epistemologia africana à guisa de Maat: recotextualização e ressignificação

A tese que fundamenta a perspectiva de uma epistemologia africana sustenta-se no prisma contemporâneo segundo o qual toda racionalidade científica é em si mesma contextualizada, embora com repercussões globais. O pensamento de um Imhotep, no Egito, de um Heráclito, no Grécia; ou, mais atualmente, de um Adam Smith, na Europa, de um Amartya Sen, na Ásia, de um Paulo Freire, na América, ou de um Cheikh Anta Diop, em África; emerge num contexto específico, procurando resolver questões intrínsecas aos fenómenos concretos que preocupam uma dada sociedade e/ou certos cidadãos, logo ele é em si um pensamento contextual. Todavia, o pensamento contextualizado atravessa murros e geografias, dado que as respostas que tal pensamento procura dar às preocupações concretas, estão ligadas às vivências entre os homens. Uma

razão contextualizada não é um eufemismo descontente de que quer se sair bem na "fita", porém uma forma de estabelecer princípio epistemológicos que reconhecem a criatividade e agência de qualquer que seja o cidadão, a cultura e a sociedade. Ela é uma ética de reconhecimento das capacidades gnosiológicas de todos.

Trata-se, no entendimento de Ngoenha, de introduzir-se, nas reflexões sobre a modernidade baseada unicamente sobre a ideia do tempo e do progresso, as realidades geográficas para reconhecer o que a posição geográfica comporta (NGOENHA, 2019, p. 59). Neste sentido, Epistemologia Africana, revela-se um ponto de vista ou uma linha alternativa ao pensamento único, como se impunha a modernidade racial epistémica, pois, com a dimensão contextual que esta epistemologia introduz, compreende, nas palavras de Ngoenha, uma 'compreensão espacial dos tempos modernos' que proporciona uma outra leitura da narrativa histórica; uma leitura diferente do capitalismo e do liberalismo, uma vez que estes não esgotam, de modo algum, o sentido emancipatório da modernidade. Portanto, a reconsideração da geografia (do contexto) exige que se estudem as sociedades subalternas e coloniais, depois, as pós-coloniais a partir de um cenário duplo: externo – dependência colonial, imperialismo político e económico – sem nunca negligenciar a pertinência de fatores e atores internos; em África a análise é obrigada a articular-se entre a cena local e a cena internacional, dado que a experiência foi sempre marcada por considerações geopolíticas e por uma viva consciência de uma relação subalterna para com o outro que se chamava moderno.

O élan de uma epistemologia africana surge, num primeiro momento, que compreende o seu sentido moderno, como uma tentativa de contextualização da gnose africana. Orienta-se na deriva de desconstrução do discurso eurocentrista sobre o continente africano, o que poderia se chamar de um discurso de poder no ângulo de Foucault. Entretanto, ela emerge, neste contexto, como um discurso de revolta, uma reivindicação do sentido ontológico concreto dos agentes negros na sua existencialidade e se empenha em duplo esforço, a saber, a desconstrução do eurocentrismo sobre a África, de um lado, e a reconstrução, ainda que de maneira insipiente, do discurso científico a partir da África. Aliás, entendemo-la, nos seus primórdios, como uma epistemologia que milita no interior de

um vasto campo disciplinar, a Filosofia Africana, através das suas correntes: a Etnofilosofia com Placid Tempels e Alexis Kagame e a Filosofia Crítica com Marcien Towa, Eboussi Bolaga e Paulin Hountondjii.

Os esforços de reconstrução insipiente de um discurso contextualizado, no sentido moderno da Epistemologia Africana, compreenderam as tentativas de busca de substratos conceptuais nas categorias culturais africanas, a partir dos quais se erigisse um discurso filosófico, como por exemplo a filosofia que Tempels encontra implícita nos costumes bantus e cria o conceito de *força vital*, para fundar uma filosofia bantu. Com relação a este louvável esforço lança-se, no sentido contemporâneo da epistemologia africana, conforme veremos adiante, um olhar inadvertido que nos vem lembrar que num trabalho de reconstrução devemos proceder com muita cautela e vigilância, para dizer que, os etnofilósofos ficaram na sua intenção de encontrar categorias epistémico-filosóficas nos hábitos e costumes dos africanos e não se comprometeram com um esforço crítico aos mesmos, ou seja, consideraram filosofia, isto é, um fim em si mesmo, aquilo que deveria ser tomado como um suporte (um meio) para uma reflexão crítica e autónoma, o que constitui o cerne da atividade filosófica. Portanto, apenas reconfiguraram as categorias episteme-filosóficas africanas, mas não ressignificaram-nas.

Este impasse levou a uma orientação mais crítica deste que chamamos sentido moderno da epistemologia africana. Trata-se da reflexão sobre as condições de possibilidade de um discurso endógeno sobre a África. Esta reflexão foi levada a cabo pela corrente crítica da Filosofia Africana e se encere nos esforços de desconstrução do eurocentrismo mitológico sobre a África e os africanos. Castiano encontra, por exemplo em Hountondji, a orientação do projecto de desconstrução do discurso dos etnocentristas que promove e alastra os preconceitos sobre a inferioridade, marginalização, a irracionalização dos saberes endógenos e, em última instância, alienam a consciência africana; como também, o esforço da desconstrução do discurso unanimista, que, não obstante a imagem antifilosófica que cria dos imaginários locais e a eliminação da possibilidade de um sujeito pensante desses imaginários, propaga também, o mito de uma África cosmogónica, primitiva, onde todos estão sempre de acordo com todos.

Uma vez mais, foi louvável o empenho dos críticos em desconstruir

as pseudofilosofias dos que caíram no prolongamento dos trabalhos dos etnólogos. Todavia, com a iluminação do que designamos por sentido contemporâneo da epistemologia africana, lamentamos o quanto esse empreendimento atrasou o projeto de construir um fundamento conceptual a partir dos próprios imaginários culturais, na base do qual poderiam argumentar e participar com as outras culturas na construção de um mundo mais humano. Portanto, na mesma estrada que a etnofilosofia, a filosofia crítica escorregara no paradigma etnológico do século XIX, no qual, a epistemologia africana ficou presa nas malhas ideológicas dos paradigmas dos quais se queria libertar e assim escrita na filiação da qual se queria emancipar como sustenta Ngoenha. Pois, o empenho dos filósofos críticos em elaborar um discurso crítico-reflexivo, que não tardou em militar contra a «pseudofilosofia africana» foi feito, nota Castiano, a partir de fora, com insuficiente base cultural a partir da qual poderia emergir como um saber próprio para um debate intercultural *intramuros* numa conjuntura global.

A guinada epistémica da Epistemologia Africana é marcada, conceptualmente e de forma indelével, muito recentemente, com a publicação da obra *Lomuku* (2019) de Severino Ngoenha. Entendemos por sentido contemporâneo da Epistemologia Africana, todo o esforço desenvolvido em prol do reconhecimento da contribuição dos vários povos na concepção e produção do conhecimento científico, através do emprego da multiplicidade de métodos que existem no mundo. Esta milita na égide da Filosofia dos pós e/ou transmodernidade, especificamente a da libertação, da Filosofia da interculturalidade e da intersubjectivação, da Filosofia afro-americana, afro centrista ou afro-brasileira, da Filosofia da complexidade, da Filodramática ou Filosofia Estética, ou, ainda, daquilo que Amartya Sem denomina de herança global, porém com um início contextual.

Concomitantemente à rica interdisciplinaridade supra, a Epistemologia Africana, na contemporaneidade, apropria-se dos contributos de todo o empreendimento feito naquilo que designamos, nesta pesquisa, como o primeiro momento da mesma. Emergindo nesta fusão horizôntica e «poética da relação», a Epistemologia Africana, no seu sentido contemporâneo, define-se como uma epistemologia da suspeita, ou ainda, se quisermos, uma epistemologia do Lomuku que se projeta numa

dimensão pragmática, na medida em que consiste num engajamento ousado e responsável, de elaboração de *discursos contextualizados, do pensamento discursivo e sens*ível*, racional e crítico* a ser utilizado na resolução de inquietações concretas que assolam os africanos e a humanidade em geral, seja em questões da democracia, da justiça, da arte de saber-estar e viver numa existencialidade fundada, da arte de saber fazer...

Enquanto uma Epistemologia de Lomuku, a epistemologia africana inscreve-se, no dizer de Ngoenha interpretando Kisukidi, como um projeto intelectual que visa terminar com a violência epistémica das categorias coloniais reivindicadoras como *os mitos eurocêntricos de humanismo* – concomitantes com o colonialismo e com a escravatura – *e do progresso*, com a sua narrativa linear e historicista da modernidade; é uma maneira ecuménica de fazer pensamento, de pensar em comum; configura uma maneira de projeção de um nono mundo que deixava de ter um centro, que pode ser lido e dito a partir de Moçambique ou de África como espaço epistémico da palavra criadora; é um projeto de requalificação da história universal, de recivilização da humanidade *acivilizada* e descivilizada pela barbárie colonial, de contribuição para a emergência de uma civilização do universal; é uma atitude invenção ou reinvenção de outros modos de saber, e neste sentido, compreende uma descolonização do saber. Enquanto uma epistemologia da suspeita, consiste em "*um engajamento de desmistificação ou de revelação dos mitos*" (NGOENHA & CASTIANO, 2011: 71). O projeto de Asante, de desconstruir os mitos eurocentrista tais como: *o universalismo*, *a objectividade* e *as tradições clássicas*, que prendem os africanos do paradigma eurocêntrico da prática científica é exemplar.

Na esteira do sentido da produção do discurso endógeno africano, a Epistemologia Africana, na atualidade, empenha-se, igualmente, num esforço (re)construtivo enquanto tentativas de resgate, isto é, reconfiguração e ressignificação dos saberes endógenos, contextuais, sobretudo com um sentido e valor epistemológico, porque não se trata de buscar sombras ou discursos sem sentido para fundamentar uma tal epistemologia africana aquém da crítica e incompreensível nos seus argumentos; um esforço desconstrutivo – tentativas críticas, analíticas e sintéticas dos discursos endógenos no ângulo "*crivológico*" ou, se quisermos, metodológico, daquilo que Odera Oruka e Castiano chamam "*sage philosophy*". Mas também, o trabalho desconstrutivo está ligado ao questionamento dos

mitos emergidos e fundamentados, ao longo da história, sobre África, ao mesmo tempo que se faz um trabalho, nos próprios sujeitos africanos, daquilo que Wiredu e Wa Thiong' o chamam desconstrução conceptual/mental. No fundo é um trabalho de reconstrução de sentidos, de paradigmas e métodos de produção científica a partir do local, porém num caminho dialógico com o global.

Ora, é neste sentido que a epistemologia africana que nos preocupámos com a ideia de "Maat", na medida em que se recorre a reconfiguração e ressignificação da mesma no debate sobre as condições de possibilidade de se fazer ciência e de se produzir discursos relativamente ligados à humanidade. Ela é entendida como um dos principais fundamentos, substratos, de uma racionalidade contextualizada na medida em que responde ao imperativo de pensar, por nós próprios e pensar a partir das questões de África (continental e filantrópica), com um sentido pragmático dada a sua capacidade peculiar na concepção da justiça, na resolução de questões práticas. Aliás, Bassong afirma que, no contexto africano, o conhecimento e o método unem-se num só conceito, a "Maa"; a "maat" é de uma cognoscibilidade que experimenta o universo do ser vivo dominando as forças da desordem.

A epistemologia africana é uma perspectiva que pensa e repensa a atualidade, devendo fazê-lo a partir de conceitos concretos, para que não se torne simples palavreado. Propusemos o conceito de "Maat" enquanto essa ideia de justiça-honestidade-verdade, no campo prático das relações humanas; e enquanto força vital, impulso de uma religiosidade baseada na comunhão, no campo metafísico, pois entendemos ela dispõe de significado que nos levam a pensar conteúdos pragmáticos. Qual é a relevância da justiça na sociedade? Quais formas de justiça são em si mesmas justas e, depois, justas na sua aplicação? Uma justiça que não tem a condenação como objeto fundamental da sua logicidade, mas que se baseia no *balanceamento ou equilíbrio* das ações humanas, não seria uma proposta justa a apresentar no debate científico das ciências humanas e sociais?

"Maat" e a justiça cognitiva

A noção *justiça cognitiva*, de Boaventura de Sousa Santos(2009), preconiza a comunicação e a interculturalidade, o que de certa forma, é

por muitos vista como o itinerário que a Filosofia universal deve seguir com vista a permitir o debate entre vários saberes, no sentido de criar-se equilíbrio epistêmico. Ademais que, é de praz que a Filosofia contemporânea deve ser comunicativa. Esta questão é levantada por vários filósofos africanos e não só. Marcian Towa na sua obra "A ideia de uma filosofia negro-africana" levanta a problemática de uma filosofia negro-africana, que confirma o despertar da África Moderna e do mundo negro para a consciência filosófica pelo facto de este ter sido um dos continentes que a história negara o reconhecimento de epistêmico.

Towa pensa a possibilidade da realização da epistemologia africana nos mesmos termos que Mudimbe, apresenta os pressupostos de uma gnose africana que se evidencia pela racionalidade pois, está presente na cultura deste continente, nos contos, na educação e mesmo na religião do Egito antigo um pensar filosófico.

Neste prisma Senghor, estabelece caminhos para construção de um pensamento filosófico africano, negando o dualismo ocidental segundo o qual o ocidente é dotado de razão e a África de emoção e misticismo, numa clara negação de que a África produz conhecimento e que este não é resultado da colonização, mas do esforço dos africanos. Portanto,

> A questão da existência ou da não existência de uma filosofia africana própria só é suscetível de uma resposta inteligível a uma condição: que aqueles que a apresentam estejam, antes de tudo, de acordo com o que eles entendem por filosofia (TOWA, 2015, p. 25)

O esforço de fundamentar a existência ou não de uma filosofia africana é inútil pois há evidencias no conceito Filosofia de uma ecologia de conhecimentos que resultam do pensar filosófico patente em toda a tradição daí que "Maat" aparece a integra todo o tipo de conhecimento o que se torna justiceira. Através destes pressupostos podemos encontrar nas tradições africanas conceitos filosóficos que de certa forma expressam a sua forma de interpretar a sociedade e os problemas no tempo e espaço, que são categorias da filosóficas.

A categoria de "Maat", se apresenta como reflexão sobre a conquista do legado africano ora negado, mas, sobretudo, sendo que, impõe uma forma de justiça-verdade-honestidade, que não pressupõe o saber a existência de um pensar africano, mas trazer respostas a forma europeia

de tratar os saberes africanos. Pretende de forma crítica evidenciar as outras formas epistémicas da concepção do conhecimento e justiça cognitiva, numa racionalidade contextualizada.

"Maat", coloca-se na intermediação do diálogo entre homens pensantes e racionais pois não se pode falar em razão e pensamentos universal sem comunicação com a cultura e as demais formas de conhecimento. "Maat" é uma das conquistas fundamentais do saber africano. Neste diazão, Santos, salienta que se exige um novo pensamento, pensamento pós-abissal, na luta pela justiça social global e pela justiça cognitiva global.

Blaunde (2018) vai longe ao afirmar que a "Maat" integra todo o tipo de conhecimento. O seu ponto de partida é a realidade, a totalidade da existência, o pensamento absoluto. Portanto, cabe-nos a todos encontrar a grandeza da "Maat", pois ela é a lei de todos, simultaneamente valor absoluto, ético e valor de justeza. Embora, o filósofo atual não pode pensar como se ainda vivêssemos na época faraónica. Blaunde assevera que a "Maat" faz, hoje, parte da história, no entanto devemos repensá-la como uma das alternativas do conhecimento, criticando-a e reinventando os métodos, a partir dela (BLAUNDE, 2018 p.312).

Considerações finais

Pretendíamos com este debate, mostrar a questão da afirmação das epistemologias do Sul ou dos saberes ora negligenciados pela moderna racionalidade cientifica de experiência Ocidental. Pois, o saber Ocidental vê-se subsistente na esfera do pensamento, de várias ideologias.

Todavia, Segundo Santos, exige-se um novo pensamento, pensamento pós-abissal, na luta pela justiça social global e pela justiça cognitiva global. A justiça cognitiva está na esteira da "Maat, no sentido de levantar a possibilidade de dos grupos sociais, sujeitos, saberes e outras epistemologias poderem se afirmar. Pois *a Europa concentrou, de forma hegemônica, o controle tanto da subjetividade, da cultura, como do conhecimento e da sua produção. Ele destaca três importantes fatos que contribuíram para esse controle: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo* (QUIJANO *apud* VALENÇA, 2014).

Assim, a categoria "Maat", configura-se como afirmação da

identidade epistémica dos excluídos pela moderna racionalidade do conhecimento. Mostra-se como um esforço dialogante entre vários saberes com vista a uma justiça epistémica pois vários conhecimentos, de diferentes formas concorrem para a resolução de problemas a vários níveis. Não existe um conhecimento superior ao outro, mas várias formas de produção do conhecimento. Há aqui uma confrontação entre o conhecimento entre o conhecimento regular e o conhecimento emancipador.

A intersubjectivação é o caminho que cria condições para a realização do diálogo entre os saberes. Poderá trazer os sujeitos negados pela história para o quadro epistémico ecológico. Assim, trata-se de criação de lugares que permitam a cooperação entre saberes numa perspectiva afrodiasporica, fundada no *Ubuntu*, onde se afirmar a humanidade pelo reconhecimento da humanidade dos outros. Esta colocação abre espaço para a diversidade epistemológica do mundo, que reconhece a existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do científico.

Bibliografia

ASANTE, Molefi Kete. (2000). *The Egyptian philosophers*: ancient voices from Imhotep to Ahenaten. Illinois, African-American Images.

BLAUNDE, José. (2018). *A Filosofia do conhecimento de Gaston Bachelard*: uma urgência para a epistemologia africana? Maputo, Universitária.

CASTIANO, José. (2010). *Referenciais da Filosofia Africana*: em busca da intersubjectivação. Maputo, Ndjira.

DIOP, Cheikh Anta. (1974). *A Origem Africana da civilização*: mito ou realidade. Westport, Lawrence Hill.

___. DIOP, Cheikh Anta. (1978). *Black Africa*: the economic and cultural basis for a federated state. Westport, Lawrence Hill.

ELA, Jean-Marc. (2014). *Cheikh Anta Diop* ou *honra de pensar*. Angola, Mulembra.

MUCALE, Ergimino. (2013). *Afrocentricidade*: complexidade e liberdade. Maputo, Paulinas.

NGOENHA, Severino Elias. (2019). *(In) justiça*: terceiro grande consenso moçambicano. Maputo, Real Design.

___. (2019). *Lomuku*. Maputo, Publifix.

___. (2009). *Machel*: ícone da 1ª república? Maat. Maputo, Ndjir.

Mazula, Brazão. (2006). *Na Esteira da academia*: razão, democracia e educação. Maputo, textos.

MAKUMBA, Maurice. (2014). *Introdução à filosofia africana*: passado e presente. Luanda, Paulinas.

MBEMBE, Achille (2014). *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa, Antígona.

SANTOS, Boaventura (2009). «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *in* Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES.

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

VALENÇA, Marcos Moraes; *Ecologia de saberes e justiça cognitiva:* O movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST) e a universidade pública brasileira: um caso de tradução?- (Tese de Doutoramento na área científica de Sociologia); Coimbra, 2014.

O ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO COMO CRITÉRIO DE DEMARCAÇÃO DA LEGITIMIDADE DOS SABERES DITOS PERIFÉRICOS

Ernesto Paulo Simango[1]

Considerações iniciais

O conhecimento é parte integrante da vida do homem e tornou-se um tema que gira mesas de debates desde os primórdios. Várias de suas concepções auxiliaram o desenvolvimento do homem em vários meandros de sua vida. Com o advento da modernidade e com a supervalorização da razão, os debates sobre o conhecimento ganharam novos contornos. A forma como o conhecimento era pensado na Idade, Média sob a tutela da autoridade eclesiástica e o pensamento de Aristóteles que fora sido cristianizado por São Tomás de Aquino, foi relegada ao esquecimento, discursos religiosos, metafísicos e éticos foram afastados à periferia.

Desde os renascentistas, empiristas, iluministas, idealistas até ao Círculo de Viena o debate sobre o conhecimento sempre teve como proposito a unificação das ciências e a desqualificação de toda a metafisica, ou seja, o projecto sempre foi colocar em comunhão todas as ciências que estudam os fenômenos observáveis e assim purificar as ciências. Visto que todos enunciados metafísicos são desprovidos de sentido por não fazerem alusão a objetos empíricos, tal é o caso da ética, da estética e do *modus operandi* dos saberes considerados periféricos. Neste sentido, para desqualificar outros saberes foi proposto um critério de demarcação que

1 Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane. Professor de Introdução à Filosofia. Tem interesses em estudos de Filosofia da Educação, Filosofia Política e Filosofia da Pós-Modernidade. E-mail: ernestopaulo21@gmail.com.

se baseia na verificação. Assim, uma teoria para ser considerada científica deve ser corroborada pela experiência enquanto experimentação.

A proposta do anarquismo epistemológico vem da necessidade de negação da supremacia dos métodos positivos que desumanizam a ciência pelas suas limitações. Portanto os saberes até aqui colocados à margem da ciência são reconhecidos visto que o anarquismo epistemológico e o pluralismo metodológico propostos por Feyerabend dispõem-se a examinar qualquer que seja a concepção, admitindo que por trás do mundo descrito pela ciência pode estar oculta uma realidade mais profunda, ou as percepções possam ser dispostas de diferentes maneiras e que a escolha de uma não será mais racional que a outra.

A elaboração deste capítulo tem como objectivo demonstrar que os saberes considerados periféricos são de grande valia para mundo actual desde os locais de sua produção até os mais diversos lugares do mundo. O mesmo se apoia no método de pesquisa bibliográfica suportada pela técnica de hermenêutica textual que consistiu na leitura e interpretação das teorias de Paul Karl Feyerabend, sendo de grande importância a contribuição de autores como José Castiano que propõe as possibilidades para a legitimação dos saberes ditos periféricos, Rubem Alves que empresta o seu conhecimento para referir que há uma relação entre a ciência e o senso comum, entre outros autores.

Para a concretização do objetivo deste capítulo, iniciou-se a abordagem a partir da visão moderna da ciência e a sua crítica às visões antiga e medieval. Logo de seguida discorre-se sobre os ideias propostos para a ciência a partir do pensamento de intelectuais do Círculo de Viena, mais a frente aborda-se a proposta de desmistificação das narrativas modernas e, por fim, arrola-se algumas possibilidades a partir das quais os saberes ditos periféricos podem ser legitimados no contexto das academias.

A fundamentação da racionalidade científica moderna: da insuficiência do paradigma científico medieval à racionalidade científica moderna

A era medieval foi fortemente marcada por discursos concernentes à religião, sendo que, por isso, o teocentrismo veio a tornar-se no paradigma da época. Assim toda e qualquer investigação era feita sob égide das

ditas "autoridades" do período medieval comumente indicados como a Igreja baseando-se na Bíblia e o pensamento do filósofo grego Aristóteles cristianizado por São Tomás de Aquino.

Segundo Capra (1982: 39) antes do ano 1500 a visão do mundo dominante na Europa, assim como na maioria das outras civilizações era orgânica. As pessoas vivenciavam a natureza em termos de relações orgânicas, caracterizadas pela interdependência dos fenómenos espirituais e materiais. Nessa época, ciência era apenas contemplativa.

Na perspectiva que caracterizou a ciência do medievo, a natureza baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer sobre elas predicação e o controle tal como viria a afirmar posteriormente o filósofo alemão Karl Marx. "*Os cientistas medievais, investigando os desígnios subjacentes nos vários fenómenos naturais, consideravam como de mais alto significado as questões referentes à Deus, à alma humana e à ética*" (*Ibidem*: 40).

A grande mudança no campo científico ocorreu entre os anos 1500 e 1700. Foi nessa época que surgiu uma nova forma de pensar o mundo, o que permitiu, em larga medida, que a visão medieval do mundo como um organismo vivo e espiritual fosse desbancado pela ideia do mundo como uma máquina. Foi, portanto, esta concepção do mundo que caracterizou todo o período moderno tornando-se, outrossim, no paradigma vigente.

Para Fritijof Capra (*Ibidem*: 40) esse desenvolvimento foi ocasionado por mudanças revolucionárias tidas como revoluções científicas na física e na astronomia, culminando nas realizações de Copérnico Galileu e Newton. A ciência do século XVII baseou-se num novo método de investigação, o método experimental. Ela deixa de ser um trabalho especulativo e contemplativo e passa a ser um conhecimento experimental. As contribuições de Galilei Galileu – considerado pai da ciência moderna – são de grande importância na revolução científica.

> Galileu foi o primeiro a combinar a experimentação científica com o uso da linguagem matemática para formular as leis da natureza por ele descobertas; é, portanto, considerado o pai da ciência moderna. "A filosofia está escrita nesse grande livro que permanece sempre aberto diante de nossos olhos; mas não podemos entendê-la se não aprendermos primeiro a linguagem e os caracteres em que ela foi escrita. Essa linguagem

> é a matemática, e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. (Ibidem: 41).

Neste processo de mudanças de paradigmas medievais para os modernos, os cientistas tomam como seu objetivo propor uma nova linguagem para a ciência. Com isso, acreditavam que iam tirar a investigação das malhas da autoridade religiosa. Por um lado eles opõem-se ao modo como era propagado o pensamento de Aristóteles e, por outro lado pretendiam tirar a investigação do limites impostos pela autoridade eclesiástica. Dava-se, assim, o início à secularização do conhecimento cientifico. Neste período, para explicar a natureza não é mais necessário nem o recurso à Bíblia nem ao aristotelismo, pois a ciência está escrita em um livro aberto, o universo, e deve-se consultar a própria natureza e não mais recorrer a questões metafísicas. Ela deve ser estudada de forma directa, sem recorrer, no âmbito científico, a textos que foram escritos com outros propósitos para responder problemas de cariz científico. Deste modo, segundo Abbagnano (1982: 15) não se podem sacrificar os ensinamentos da natureza às afirmações dos textos sagrados, pois a natureza é inexorável e imutável e nunca transcende os limites das leis que impõe aos homens, porque não se importa que as suas recônditas razões sejam ou não compreendidas por eles.

Os modernos acreditavam que a experiência não é só o fundamento, mas também o limite do conhecimento humano. Pelo que o raciocínio matemático pode estabelecer relações entre os factos das experiências e estas fornecem incentivo para a formulação de uma hipótese que é posteriormente confrontada com a experiência e confirmadas com experimentos repetitivos antes de serem validadas (*Ibidem*: 16).

Na modernidade a ciência torna-se experimental, ela passa a basear-se em instrumentos de observação, mensuração e quantificação e passa a obedecer leis universais. E torna-se a única e exclusiva forma de conhecer negando a possibilidade de outras formas de saber serem conhecimento. Um paradigma que ganhou mais ênfase com o florescer do Círculo de Viena. Portanto, a proposta de um novo método para a ciência teve implicações como a passagem do geocentrismo ao heliocentrismo, a passagem de uma linguagem usual para explicar os fenômenos a partir de uma linguagem matemática. Metamorfoseou-se, também, a concepção do *cosmos* de orgânico para mecânico e a religião e todo o discurso

metafísico foram relegados à periferia.

O Círculo de Viena como corolário da ciência moderna

O Círculo de Viena também referida às vezes como neo-positivismo representa um grupo de cientistas e filósofos que entre os anos de 1922 a 1936 sob convite de Moritz Schlick mantinham reuniões informais na Áustria, concretamente na cidade de Viena. Este grupo de pensadores desenvolveu um sistema filosófico que ficou conhecido como positivismo lógico que não é senão, como vimos acima, uma visão extremista do projecto moderno de unificação da ciência através do rigor da linguagem matemática e da universalização das leis do conhecimento científico. Dentre outras figuras, participaram do Círculo de Viena pensadores como Rudolf Carnap, Friedrich Waissman e Hens Hahn cuja influência estendeu-se a vários domínios humanos como o caso da Filosofia, economia, política pedagogia, história e literatura.

O propósito ou projecto do Círculo de Viena era a unificação da ciência e a desqualificação da metafisica. Pretendia "*fazer a defesa da ciência e distinguí-la do discurso metafísico e religioso... e criar dificuldades para a pseudociência, mostrando como a primeira se ajusta à caracterização geral, e a última não*" (CHALMERS, 1994: 14). Para alcançar esse ideal, houve necessidade de se introduzir uma visão universal da ciência, dos seus métodos e dos critérios a partir dos quais se podia fazer a sua avaliação. Com isso criou-se caminho para a "purificação" da ciência e a subalternização da metafisica cujos enunciados são, segundo estes cientistas, desprovidos de sentido por não fazerem alusão a objetos empíricos.

Para os pensadores do Círculo de Viena a ciência devia ser universal e a-histórica, devia ser uma teoria unificada da ciência que fosse aplicada de igual modo a todas as teses cientificas ao mesmo tempo que se aplicaria tanto às proposições passadas, às contemporâneas como às futuras. E ao se colocarem esse propósito de crítica extrema à religião e a metafisica em defesa do conhecimento observável, estes pensadores começaram a debater sobre os critérios de demarcação da cientificidade ou não de uma teoria.

Imre Lakatos, filósofo da ciência pós-vienense "*acredita que 'o problema central na filosofia da ciência' era 'a questão de determinar as*

condições universais sob as quais uma teoria é científica"" (LAKATOS *Apud* CHALMERS, 1994: 15). Neste sentido o objetivo era propor mecanismos orientadores na aceitação das teorias que se pretendessem científicas, se as mesmas são racionais ou irracionais e tais mecanismos se apresentariam como fronteiras entre a ciência e a pseudociência. Então, para afastar a metafisica, segundo eles causadora de impureza na ciência, os pensadores do Círculo de Viena propuseram como critério de demarcação, o verificacionismo. Assim, para eles, uma teoria para ser considerada científica deve ser corroborada pela experiência enquanto experimentação.

A verificação proposta como critério de demarcação pela ciência moderna baseia-se na ideia de que as únicas proposições que apresentam sentido são aquelas que podem ser verificadas empiricamente. "*A verificabilidade de uma sentença era o critério que para o positivismo lógico separava, não só uma sentença metafisica de uma sentença científica, mas uma sentença desprovida de significado de uma sentença plenamente significativa*" (CASTAÑON, 2007: 44).

> A Ciência Moderna é na verdade o grande resultado da revolução científica. Daqui por diante, "ciência" não é mais resultado da intuição privilegiada de um mago ou do comentário a um filósofo de autoridade incontestável. A ciência qualifica-se enquanto tal, ou seja, enquanto "o saber", porque obtém suas proposições através de experimentos e demonstrações. A ciência é superior enquanto forma de conhecimento porque é *experimental*. Essa é a nova ciência: teorias rigidamente testadas através dos experimentos, publicamente controláveis, e sempre aprimoráveis por novos e mais precisos instrumentos de medidas. O método experimental torna a ciência autónoma, separando-a da filosofia e da teologia (*Ibidem*: 19).

Em suma o Círculo de Viena é local onde desagua todo o projecto científica da modernidade desde os renascentistas, empiristas, iluministas, idealistas. Segundo eles para além da ciência nenhum outro conhecimento se pode afirmar. Foi dessa pretensa unificação da ciência que a metafísica perdeu seu espaço devido à sua carência de significado e por ser considerada um falso problema devido ao de a sua linguagem transcender os limites do mundo observável. Na modernidade a ciência passou a ser objectiva, devia passar pela observação, mensuração,

quantificação e experimentação. Ela devia ser neutra, livre de discursos éticos e religiosos. Portanto, a ciência moderna, com a pretensão de livrar o conhecimento das amaras da autoridade religiosa e do aristotelismo, acaba dogmatizando a própria ciência com a introdução de um único método para a pesquisa científica e para a busca da verdade. É neste contexto de uma ciência dogmática que a epistemologia contemporânea coloca-se o desafio de propor novos mecanismos sob os quais se podem basear os processos de produção do conhecimento.

Paul Feyerabend e a "nova filosofia da ciência"

Paul Karl Feyerabend (Viena 1924 – Zurique 1994), fez doutorado em Física. Era também conhecedor de Filosofia. Foi um dos críticos mais perspicazes das análises propostas em círculos mais fechados sobre o processo científico de produção de conhecimento, e por isso era chamado de anarquista epistemológico ou o pior inimigo da ciência**.** Segundo Burguete (2004: 80) o ponto de partida de Feyerabend era uma História da Ciência que trilha de novo as origens históricas, a génese psicológica e as condições sociais, económicas e políticas da aceitação ou rejeição das teorias científicas. E refere que nem a ciência nem a racionalidade são critérios universais ou autênticas regras metodológicas da verdade.

Para Feyerabend nenhum método científico proposto desde os tempos remotos até aos dias de hoje é bem sucedido. Pois observando-se a complexidade da história é insustentável tentar explicar a ciência com base em regras metodológicas simples. "*Além disso, a é prejudicial à ciência, pois leva a ignorar as complexas condições físicas e históricas que exercem influência sobre a revolução científica*" (FEYERABEND, 1977: 449). Esta visão de impor metodologia única à ciência é ainda uma redução simplista ou nos dizeres de Edgar Morin é uma mutilação das capacidades do homem pois valoriza apenas as suas competências profissionais colocando à periferia a sua humanidade. Com esta percepção de desumanização da ciência a partir do uso de um único método, Feyerabend posiciona-se a favor do intitulado anarquismo epistemológico.

Anarquismo é, antes de mais, segundo o Dicionário de Língua Portuguesa, uma doutrina que nega a existência de qualquer tipo de hierarquia e que defende a abolição de qualquer tipo de autoridade organizada, isto é, de um princípio único, absoluto e imutável de ordem.

O anarquismo epistemológico proposto por Feyerabend é uma teoria de combate contra a supremacia do positivismo lógico e das suas derivações na teoria do conhecimento referindo na sua célebre obra *Contra o Método* que *a* "*ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teorético é mais humanitário e mais suscetível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei*" (*Ibidem*: 17).

Para sustentar a sua crítica às ideias do Círculo de Viena, o autor baseia seus argumentos na perspectiva da História das Ciências, esta que não se mostra compatível com a ideia de um método com princípios fixos, imutáveis e obrigatórios. Sob ponto de vista da história observa-se que a ciência evoluiu através de refutações constantes de regras, mesmo aquelas que se encontravam fortemente fundamentadas na epistemologia. Refere ainda que todas as metodologias têm limitações e que a ciência dominou pela força, não através de argumentos.

O método experimental baseado na indução que foi proposto pelos renascentistas e tendo-se auto-afirmado até aos neopositivistas como a base da ciência moderna, para Feyerabend, limita o desenvolvimento do conhecimento.

> A condição de coerência, por força da qual se exige que as hipóteses novas se ajustem a *teorias* aceitas, é desarrazoada, pois preserva a teoria mais antiga e não a melhor. Hipóteses que contradizem teorias bem assentadas proporcionam-nos evidência impossível de obter por outra forma. A proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade lhe debilita o poder crítico. A uniformidade, além disso, ameaça o livre desenvolvimento do indivíduo (*Ibidem*: 45).

O anarquismo epistemológico preconiza, primeiro o combate contra a hegemonia da ciência e de seu método, depois defende a existência do pluralismo metodológico e por fim defende a falibilidade metodológica. Com isto o autor pretende mostrar que nem a ciência nem o mito são conhecimentos superiores uns aos outros. Por isso Feyerabend observa que no seio da epistemologia moderna há possibilidades de se refutar o método visto que o mesmo possui limitações e para o seu lugar propõe o princípio de "tudo vale" que consiste em contra-regras que se caracterizam primeiro, primeiro por nos impelir a desenvolver hipóteses que não se ajustam a teorias aceitas e confirmadas. E, segundo, por serem *hipóteses que não se ajustam a teorias firmadas ou a fatos bem estabelecidos. Aconselha-nos*

a proceder contra-indutivamente. (*Ibidem*: 39).

Feyerabend não tem a intenção de substituir o método indutivo pelo *contra método* que propõe, antes de mais procura com ele levar a todos a tomarem consciência de que todas as metodologias, inclusive aquelas que são consideradas mais cientificas, têm limitações. Nesta perspectiva, ao combater o método, por um lado, pretende abrir espaço para o reconhecimento das mais diversas formas de conhecimento que já se encontravam marginalizados pela ciência moderna, e por outro lado, efectua uma defesa à liberdade do indivíduo na produção do conhecimento. E ao mesmo tempo que encoraja a remoção de todas as restrições metodológicas, também encoraja a livre escolha entre a ciência e outras formas de conhecimento.

Com pensamento de Feyerabend, a ciência deixa de ter a conotação de saber superior e torna-se um dentre os vários saberes constituintes do homem. Com ele a ciência toma-se consciência da falibilidade da ciência e de sua aproximação com os saberes ditos periféricos. Os saberes até aqui relegados à margem da ciência são reconhecidos, visto que o anarquismo epistemológico e o pluralismo metodológico não se recusarão a examinar qualquer que seja a concepção, admitindo que, por trás do mundo descrito pela ciência, pode estar oculta uma realidade mais profunda, ou as percepções possam se dispostas de diferentes maneiras e que a escolha de uma não será mais racional que a outra.

Portanto, percebe-se que o anarquismo epistemológico defendido pelo autor de *Contra o Método* reside em dois aspectos. O pluralismo metodológico para indicar que a ciência deve admitir a proliferação de várias teorias e metodologias para explicar um dado fenômeno. E o falibilismo metodológico para fazer entender que os métodos não são infalíveis, eles têm as suas limitações e podem enganar. E para o autor a ciência progride através de violações de regras pré-estabelecidas, o que abre espaço para que os saberes outrora ditos periféricos sejam valorizados nos meandros da ciência e legitimados ao nível da academia.

O anarquismo epistemológico e a legitimação dos saberes ditos periféricos

Paul Feyerabend, juntamente com outros autores que iremos

arrolar neste ponto, procura desmitificar a ideia de que a ciência é uma autoridade e que está acima de todas outras formas de saber e que a mesma está sempre correcta. Para Rubem Alves, por exemplo, tanto a ciência quanto o senso comum denotam expressões da necessidade humana de compreender o mundo e por isso, a ciência nada mais é do que o senso comum refinado.

Segundo Feyerabend (1977: 447) a ciência é uma das muitas formas de pensamento desenvolvidas pelo homem e não necessariamente a melhor. Ela não é superior aos mitos, à teologia, à metafisica e a nenhum dos saberes ditos periféricos ou os saberes locais. Com o termo "local" o filósofo moçambicano José Castiano faz referência a todos tipos de saberes, atitudes e valores resultantes da confrontação que os sujeitos de qualquer comunidade criam como respostas à sua exposição ao conhecimento "importado" (exterior aos seus elementos culturais). Em sua análise, o autor parte do pressuposto de que "*todo o saber é, na sua origem, interesse e justificação, 'local'*" (2013: 13).

A partir do pensamento de José Castiano pretende-se abordar as possibilidades de legitimação institucional dos saberes locais no contexto académico ou universitário. Neste ponto, o problema de legitimação está em torno da relegação à periferia de certos tipos de saberes produzidos em condições distintas da ciência. A partir de níveis de intersubjectivação, Castiano busca as possibilidades de fundamentar alguns princípios de organização de um currículo de formação de cientistas em saberes locais e apresenta algumas possibilidades de legitimação.

Segundo Castiano nos últimos temos tem havido um esforço para fundamentar as condições e possibilidades de integração e valorização dos saberes periféricos, porém tem sido feito de forma política e ética e não a partir da sua fundamentação epistémica. *Por condições de legitimação se entende o conjunto de elementos estruturais que podem* […] *influenciar o curso do debate e as atitudes resultantes ao esforço de integração dos saberes [periféricos] no contexto institucional formal da academia* (*Ibidem*: 14).

A primeira possibilidade de legitimação dos saberes periféricos que Castiano indica é a possibilidade moderna. Segundo ele, a modernidade criou uma imagem positivista do que deve ser considerado científico. É um modelo que considera como científico aquele conhecimento "*que se baseia na experiência ou método experimental, na observa*ção e classificação

do observado" (*Ibidem*: 40). É o método da prática científica nas universidades e academias africanas. Porém é um método que não se adequa a forma africana de conceber o real quotidiano e por isso a possibilidade de encaixar esses saberes torna-se difícil sem que corram o risco de serem considerados especulativos, exóticos ou folclóricos.

Como resposta às propostas do que é científico segundo o projecto da modernidade, Castiano refere, assim como Feyerabend, que para se legitimar os saberes ditos periféricos, é necessário, primeiro, desmitificar os métodos epistemológicos pelos quais a ciência moderna suprime outros saberes e, segundo, explorar uma forma crítica e científica de os legitimar a partir do contexto de sua produção.

Esta colocação encontra fundamento na visão de Asante[2] que critica os cânones modernos, referindo que deve-se ver o mundo a partir de um novo centro, ou seja, para se desenvolver uma ciência baseada no conhecimento local é necessário um desligamento com os mitos da ciência moderna. Asante enfatiza a volta ao "*place*" (local), ou seja, um cientista deve mostrar ao mundo o seu local epistemológico.

Em segundo Castiano apresenta-nos a possibilidade pós-moderna que parte da ideia de que a modernidade estruturou-se como centro da ciência e colocou o "resto" como periferia. Portanto, no campo científico, a modernidade desencadeou um epistemicídio de outras regiões diferentes da Europa. A ruptura conceptual com a visão moderna de ciência deve-se a Lyotard[3] quando declara que *a condição pós-moderna caracteriza-se pela incredulidade geral em relação às metanarrativas e decreta a performância do saber como critério principal que o legitima nesta condição* (LYOTARD *Apud* CASTIANO, 2013: 47).

Devido a marginalização de outros saberes em detrimento do saber científico, Sousa Santos propõe uma dupla ruptura epistemológica

2 Molefi Kete Asante (nascido em Arthur Lee Smith Jr. , 14 de Agosto de 1942) é um professor afro-americano. Asante é conhecido por seus escritos sobre Afrocentricidade, uma escola de pensamento que influenciou os campos da sociologia, da comunicação intercultural, da teoria crítica, da ciência política, da história da África e do trabalho social. Ele é autor de mais de 66 livros e editor fundador do Journal of Black Studies.

3 Jean-François Lyotard (Versalhes, 10 De Agosto de 1924 — Paris, 21 De Abril de 1998) foi um dos mais importantes filósofos da França na discussão sobre a pós-modernidade. Autor dos livros A Fenomenologia, A Condição Pós-Moderna e O Inumano.

que consiste em, primeiro, romper com a ideia de que deve criar-se um conhecimento novo e autónomo em confronto com o senso comum e, segundo, romper com a ideia de que o conhecimento científico não se destina a transformar o senso comum ou transformar-se nele. Esta abordagem vislumbra uma fundamentação a favor de uma abertura da ciência formal aos saberes locais. Portanto é necessário que haja uma reconciliação entre os saberes locais e os científicos.

> O conhecimento, concebido segundo essas linhas, não é uma série de teorias coerentes, a convergir para uma doutrina ideal; não é um gradual aproximar-se da verdade. É, antes, um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis), onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todas concorram, através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência (FEYERABEND, *op. cit*. 40-41).

Para que a emancipação dos saberes locais seja total e completa é necessário que as iniciativas emancipatórias saiam do âmago dos próprios sujeitos dos saberes locais, ou seja, é necessário uma busca das possibilidades intrínsecas à própria condição periférica destes saberes.

Em terceiro Castiano apresenta a possibilidade trens-moderna que é um contra discurso da modernidade, é a apresentação de uma visão não eurocêntrica da modernidade (que a partir de 1942 encobria o não europeu). Portanto, a filosofia da trans-modernidade é uma filosofia de libertação e interculturalidade. O ponto central desta filosofia é a ideia de que nenhum ser humano pode assumir-se como sujeito possuidor de um saber absoluto.

A filosofia da libertação guia-se pelo reconhecimento do "Outro" (alteridade) enquanto sujeito de conhecimento, da história, portador de identidade. Ou seja, o "Outro" deve ser ouvido e considerado no plano mundial como um sujeito de saber.

A filosofia da interculturalidade cultivada no contexto latino-americano por Betancourt[4] pretende mostrar caminhos para a legitimação

4 Raúl Fornet-Betancourt nasceu em 1946 em Holguín, Cuba. É um filósofo ligado à Filosofia da Libertação conhecido por seus estudos no campo da cultura e especialmente por sua proposta de um diálogo intercultural da filosofia latino-ameri-

dos saberes locais no contexto dos contactos entre diversas culturas; o que pressupõe que cada ser humano deve se capacitar e se habilitar para viver as suas referências em relação ao chamado "Outro" e compartindo as vivências. Assim, é preciso renunciar-se a sacralização da tradição.

A interculturalidade constitui um caminho da justificação para a legitimação institucional dos saberes locais, porém, é necessário que haja diálogo entre as culturas. E por mais que os sujeitos, no contexto local, busquem sempre emitir juízos numa linguagem de "nós", Castiano refere que é possível um diálogo entre as culturas.

A legitimação dos saberes periféricos no contexto das academias, só poderá efectivar-se através de um diálogo entre os sujeitos epistémicos (inter-sujeitos) que ultrapassem a tentação objectivadora proposta pela ciência moderna que está já enraizada no interior dos indivíduos. Em suma, segundo a teoria de Feyerabend a tentativa de fazer crescer a liberdade e de levar uma vida plena e gratificante e a correspondente tentativa de conhecer os segredos da natureza e do homem, exige, portanto, a rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas, conduzindo, naturalmente, a rejeição de grande parte da ciência contemporânea.

Considerações finais

A ideia de conhecimento que os cientistas modernos tinham deixou grandes marcas em vários campos da vida humana. O contexto social, econômico, político e científico sofreram grandes metamorfoses. O mundo deixou de ser visto como um organismo vivo e passou a ser denotado como uma máquina e que devia ser interpretado como um livro tendo em conta que o mesmo encontra-se escrito em linguagem matemática. Esta concepção do mundo ocasionou a desvalorização de todos aqueles sabres cuja linguagem não denotava os limites ora apresentados como critérios de valida dação da cientificidade ou não das teorias.

A questão da valorização de todo tipo de conhecimento ainda afigura-se como um tema actual nos tempos hodiernos, por isso a proposta da teoria feyerebendiana de anarquismo epistemológico é uma forma de trazer à tona a necessidade de inclusão, nos meios acadêmicos

cana.

e científicos, de modelos que valorizam o saber dito periférico e a ciência para a formação dos cidadãos. A sua intenção é tornar a produção do conhecimento inclusiva, que todos indivíduos se revejam nele. Por isso é mister que se desmistifiquem os cânones da ciência moderna para que novas percepções do mundo possam ser incluídas e cada vez mais produzidos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. António Ramos Rosa (Trad.). 4. ed., Lisboa, Presença, 1982. v. 6.

CAPRA, Fritijof. *O Ponto de mutação*. Álvaro Cabral (Trad.). [S. l.; s. n.], 1982.

CASTAÑON, Gustavo. *Introdução à Epistemologia*. [S. l.; s. n.], 2007.

CASTIANO, José P., *Os saberes locais na Academia: condições e possibilidades da sua legitimação*, Universidade Pedagógica/CEMEC, Maputo, 2013.

CHALMERS, Alan F. *A Fabricação da ciência*. Beatriz Sidou (Trad.). São Paulo, UNESP, 1994.

FEYERABEND, Paul Karl. *Contra o método.* Octanny S. da Mata Leonidas Hegenberg (Trad.). Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1977.

FILOSOFIA, RAP E RACISMO: UMA INTRODUÇÃO À OBRA DE MAMY

Rodrigo Castilho de Almeida[1]

Introdução

No presente trabalho, buscamos dar uma pequena contribuição à efetivação da Lei 10.639/03 no que toca à produção filosófica e o ensino de filosofia. A lei torna obrigatório o ensino de cultura africana e afro-diaspórica em todos os níveis da educação básica. Não é possível, porém, que ocorra ensino sem uma prévia pesquisa, de modo que ambos os processos são indissociáveis. Nesse sentido, o presente trabalho divide-se em três partes: 1) Crítica à mono racionalidade no interior da filosofia; 2) Por uma filosofia do rap; e 3) Uma introdução à filosofia de MAMY. Cada parte possui os respectivos objetivos: 1) criticar o senso comum ensinado nas escolas e universidades, a saber: a origem grega da filosofia. Para tal, apontamos que a defesa da origem depende da defesa de um modelo exclusivo de racionalidade; 2) esboçar elementos e problemas iniciais para uma interpretação filosófica do rap; e 3) apresentar de maneira introdutória a obra da rapper angolana MAMY, apontando para dois pontos centrais, a saber, o poder da música de ligar almas e a contradição interna do ser.

Ao analisar o rap, na parte II, mm dos trabalhos que tomamos como referência é o livro de Roberto Camargos de Oliveira, *Rap e política: percepções da vida social brasileira* (2005). Tal obra teve grande importância ao estabelecer parâmetros de como utilizar o rap como fonte de trabalhos acadêmicos. No prefácio da obra, Paranhos (2005, p.10-11) aponta que Oliveira "fundiu materiais diversos: LPs, fitas K-7, CDs, DVDs e filmes

1 Graduando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: rodrigo.castilho.ismart@gmail.com.

(inclusive documentários), sem contar livros, revistas, dissertações e teses que enfocam ângulos variados do *rap*." Além disso, "lançou-se com afinco fora do comum à caça a blogs, sites e fóruns virtuais, tarefa que não dispensou, sempre que possível, a observação *in loco* da cena *rap*". O trabalho de Oliveira mostra que, em termos de hip-hop, é necessário pesquisar para além das fontes acadêmicas, e, no contexto atual, os sites, blogs - deve-se incluir até mesmo canais do you tube -possuem um papel fundamental. Há, porém, uma diferença fundamental entre o presente trabalho e o de Oliveira. Enquanto o último foca-se na relação entre o rap e a sociedade, este foca-se nas formas pelas quais o rap contribui em relação às questões fundamentais da humanidade.

As referências a entrevistas serão citadas na forma (revista/portal/canal, ano). Já em relação às músicas, quando forem parte de álbum serão citadas (faixa, álbum, ano), quando não forem serão (música, *single*, ano). Em algumas conversas com MAMY, tive acesso a algumas de suas letras, as quais disponibilizamos nos sites Vagalume, Letras e Genious - referenciados no fim do trabalho. As letras que não tive acesso de músicas utilizadas foram transcritas ao ouvir as músicas, podendo conter alguns erros.

Veremos também que as músicas de Mamy possuem noções que estruturam sua obra.

PARTE I: CRÍTICA À MONO RACIONALIDADE NO INTERIOR DA FILOSOFIA

A lei 10.639 e a origem grega da filosofia

O ponto de partida para este trabalho é a problemática relação entre o racismo e a filosofia. Uma vez que, como afirmou Silvio Gallo (2004, p.10): "a prática educativa tem sido inerente à filosofia ao longo da história", então seria errôneo separar a produção filosófica do ensino de filosofia. Assim, se o racismo opera na produção filosófica, também opera no ensino. Tendo tal tema em vista, buscamos abordar o mecanismo do racismo na produção e ensino de filosofia, para, então, apontar o Hip-hop como possibilidade de enfrentamento e, por fim, esboçar alguns elementos filosóficos na obra de MAMY.

No livro *O ensino de filosofia e a lei 10.639* (2014), Noguera aponta que a produção filosófica e o ensino de filosofia, em geral, restringem-se a um cânone europeu, e faz isso sem o devido questionamento acerca das relações étnico-raciais que determinam tal escolha. O autor (2014, p.16) cita uma pesquisa, por exemplo, na qual consta que apenas uma universidade brasileira oferecia uma disciplina de filosofia africana (vale ressaltar que o livro foi publicado em 2014). Tal cenário já seria problemático por si só, mas piora quando levamos em conta o estabelecimento das leis 10.639/03 e 11.645/08, que estabelecem a obrigatoriedade dos estudos de História e cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena em todas as modalidades de ensino. Sendo assim, o autor aponta que a produção filosófica e o ensino de filosofia devem voltar-se para outros locais além da Europa. Temos, portanto, a formulação do primeiro problema: É necessário o ensino de filosofia africana, *mas* não há uma formação que supra tal demanda.

Há um outro problema ainda mais complexo que o primeiro. Por um lado, percebemos que há uma falta de ensino sobre história/cultura/filosofia africana. Por outro, o que acontece quando há uma tentativa de ensiná-los? Quando tratamos de filosofia, Noguera aponta para duas questões fundamentais, cujas respostas contidas em manuais de filosofia expressam a forma racista pela qual a África e os povos afro-diaspóricos são abordados: (1) O que é filosofia?; (2) qual a origem da filosofia?. Quanto à primeira questão, o autor (2012, p.64) aponta que a existência de uma filosofia africana é posta constantemente em dúvida, sob o pretexto de que a filosofia é algo universal e não possui uma localização. A contradição está no fato de que é comum vermos cursos sobre filosofia grega, idealismo alemão, etc. Além disso, argumenta-se que as tradições e concepções africanas não constituem uma filosofia. Acerca da segunda questão, o problema é enunciado no início do livro de Noguera:

> A redação deste trabalho foi um grande desafio, e, sobretudo, uma belíssima oportunidade de contribuir para desfazer um dos maiores equívocos a respeito da filosofia. Um erro que parece permanecer encoberto pelo material didático de ensino de filosofia adotado pela maioria das escolas no Brasil. Estou falando da ideia de que a filosofia é grega em sua origem (NOGUERA, 2014, p.12).

Buscando dar conta do racismo operante no interior da filosofia, Noguera cunhou o conceito 'racismo epistêmico'. Para entendermos melhor os argumentos e o conceito do autor, tomemos como exemplo o livro *História da filosofia: antiguidade e idade média* (1990), dos italianos Giovanni Reale e Dario Antiseri.

A primeira parte do livro é intitulada *As origens gregas do pensamento ocidental*. A primeira seção, por sua vez, chama-se *A filosofia como criação do gênio helênico*. Tais títulos já anunciam o objetivo dos autores de firmar a origem da filosofia na Grécia Antiga, e, então, criar uma identidade entre os efeitos da filosofia na cultura ocidental e os efeitos da Grécia Antiga na civilização. Reproduziremos o argumento, analisando-o.

> Seja como termo, seja como conceito, a filosofia é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como uma criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram uma correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram um nível elevado de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de várias naturezas, conhecimentos e habilidades técnicas de diversos tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), já no que se refere à filosofia nos encontramos diante de um fenômeno tão novo que não apenas não tem uma correspondência precisa junto a esses povos, mas também não há tampouco nada que lhe seja estreita e especificamente análogo.
> Sendo assim, a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente quantitativo, mas qualitativo, porque o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui uma novidade que, em certo sentido, é absoluta (REALE; ANTISERI, 1990, p.11).

Nesse primeiro parágrafo, podemos ver que os autores defendem que 1) a filosofia grega antiga foi algo único, sem correspondentes em outros lugares do mundo no mesmo período; 2) Tal filosofia implica em uma superioridade em relação aos outros povos. Frente a isso, devemos questionar: o que a filosofia grega possuía de único, que não podia ser encontrado em nenhum outro lugar? Vejamos mais um trecho:

> Pois bem, em função de suas categorias racionais, foi a filosofia que tornou possível o nascimento da ciência e, em certo sentido, a gerou. E reconhecer isso significa também reconhecer aos gregos o mérito de terem dado uma contribuição verdadeiramente

> excepcional à história da civilização (REALE; ANTISERI, 1990, p.12).

Por meio do trecho acima, temos mais um item a acrescentar: 3) a filosofia grega tornou possível o surgimento da ciência. Além disso, quanto à característica única que indagamos, o primeiro ponto que aparece é a noção de 'categoria racional'. Acrescentado a isso, os autores ainda dizem:

> a filosofia representou uma nova forma de expressão espiritual, de tal modo que, no momento mesmo em que acolhia conteúdos que eram fruto de outras formas de vida espiritual, os transformava estruturalmente, dando-lhes uma forma rigorosamente lógica (REALE; ANTISERI, 1990, p.13).

O que pudemos apreender, então, é que a filosofia baseia-se em categorias racionais e se expressa por uma forma estritamente lógica. Prevendo a objeção de que os egípcios antigos desenvolveram parte da matemática (ciência reconhecida pela filosofia com unanimidade como puramente racional), os autores recorrem à finalidade:

> Está demonstrado historicamente que os povos orientais com os quais os gregos tinham contato possuíam verdadeiramente uma forma de 'sabedoria', feita de convicções religiosas, mitos, teológicos e 'cosmogônicos', mas não uma ciência filosófica baseada na razão pura (no logos, como dizem os gregos). Ou seja, possuíam um tipo de sabedoria análoga à que os próprios gregos possuíam antes de criar a filosofia (REALE; ANTISERI, 1990, p.12).

Ao que sabemos, a matemática egípcia consistia predominantemente no conhecimento de operações de cálculo aritmético com objetivos práticos, como, por exemplo, o modo de medir certa quantidade de gêneros alimentícios ou então de dividir um determinado número de coisas entre um número dado de pessoas. Assim, analogamente, a geometria devia ter também um caráter predominantemente prático, respondendo, por exemplo, à necessidade de medir novamente os campos depois das periódicas inundações do Nilo ou à necessidade de projeção e construção das pirâmides.

Acompanhemos os passos dos autores: em primeiro lugar, *não basta criar categorias racionais, mas utilizar somente a razão pura*. Em segundo

lugar, é necessário que os objetivos não sejam práticos.

> Está claro que, ao obterem aqueles conhecimentos matemáticos-geométricos, os egípcios desenvolveram uma atividade da razão - atividade inclusive, bem considerável. Mas, reelaborados pelos gregos, aqueles conhecimentos tornaram-se algo muito mais consistente, realizando um verdadeiro salto de qualidade. Com efeito, sobretudo através de Pitágoras e dos Pitagóricos, os gregos transformaram aquelas noções em uma teoria geral e sistemática dos números e das figuras geométricas. Em suma, criaram uma construção racional orgânica, indo muito além dos objetivos predominantemente práticos aos quais os egípcios parecem ter-se limitado (REALE; ANTISERI, 1990, p.14).

Neste trecho os autores retomam a característica "expressão estritamente lógica", que conferiria à filosofia grega consistência, coerência e sistematização. Segundo o que vimos, os gregos teriam dado um "salto de qualidade" na atividade racional porque transcenderam os fins práticos adotados pelos egípcios.

Voltando à obra de Renato Noguera (2014), o autor propõe que já existia uma filosofia egípcia anterior ao surgimento da filosofia grega tomada como inicial. Além disso, se não quisermos aceitar a distinção de qualidade no uso da razão e o rebaixamento do conhecimento dos outros povos a uma segunda classe, devemos rebater os argumentos dos autores italianos em sua totalidade. Para tal, é possível separá-los em duas partes, a fim de argumentar que existia uma filosofia egípcia anterior: 1) A racionalidade grega é superior à egípcia por ser estruturada em uma forma estritamente lógica; 2) enquanto a 'sabedoria' egípcia possuia fins práticos, a filosofia grega possui fins teóricos.

Sobre o argumento (2): Acerca de a filosofia grega não possuir um fim prático, temos como objeção a concepção de que a filosofia grega possuia sim fins práticos. Basta lembrarmo-nos do início da carta de Epicuro sobre a felicidade:

> Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser

> feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer por meio da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la (EPICURO, 2002, p.23).

A partir do trecho acima e do que nos diz Patrícia Velasco (2011, p.31): para Epicuro, "filosofia é a busca da felicidade". Se acompanhamos o livro, a felicidade não é algo muito abstrato, mas simplesmente ganhar prazer e evitar a dor e o medo. Ou seja, sendo a filosofia a busca pela felicidade, ela possui uma finalidade prática, uma utilidade. Nesse sentido, podemos recorrer a Saviani (1996, p.10): "(...) aquilo de que trata a filosofia, aquilo que leva o homem a filosofar: são os problemas que o homem enfrenta no transcurso de sua existência".

Sobre o argumento (1): Os autores afirmam que os gregos utilizavam-se da razão pura em sua filosofia. Tal 'razão pura' foi bem formalizada por Kant, e implica na ausência da influência de fatores empíricos. Infelizmente, não é possível neste trabalho desenvolver uma nova "crítica da razão pura". Optamos, então, por retomar os mecanismos conceituais de Renato Noguera, Nilma Lino Gomes, Djamila Ribeiro, Lélia González e Michel Foucault.

Segundo Noguera (2010), não há 'razão pura', mas toda racionalidade está localizada no espaço-tempo do sujeito produtor de conhecimento. Desse modo, toda produção de conhecimento possui uma localização, que refere-se ao "lugar de onde é feita uma narrativa, desde onde as práticas e posições emergem, às referências e valores que orientam e organizam atividades políticas e de pesquisas." (NOGUERA, 2010, p.4). Por meio da localização da narrativa, é possível apontar para diferentes racionalidades, o que Noguera chama de poli-racionalidade.

> (...) a racionalidade humana não pode mais ser pensada como "A" razão e bem diferente da ideia kantiana de uma "Razão pura teórica"; nós concordamos com Masolo (2010), a racionalidade tem vários modos de funcionamento, modelos operacionais distintos que são construídos em contextos culturais específicos (NOGUERA, 2012, p.65).

Frente a isso, a razão grega não é melhor por ser pura. Uma vez

que a razão pura não existe, e sim racionalidades que possuem diferentes parâmetros, o argumento do salto de qualidade perde sua base. Indo mais a fundo, Noguera aponta que o conjunto de localizações pelas quais o conhecimento é produzido produzem, então, um território epistêmico, no qual estão implicadas relações de poder. Assim, a produção de conhecimento depende de "disputas por hegemonia através da expansão em vários domínios, incluindo o cultural" (NOGUERA, 2014, p.22). Ou seja, o território epistêmico está vinculado à geopolítica:

> uma análise das relações entre geopolítica e filosofia é uma abordagem que nos permite vincular o lugar epistêmico étnico-racial, de gênero, espiritual, sexual, geográfico, histórico e social com o sujeito do enunciado, desfazendo a noção de que o discurso filosófico brota de uma 'razão universal' imersa num campo neutro de forças (NOGUERA, 2014, p.22).

A partir das noções de localização e território epistêmico e poli-racionalidade, podemos argumentar que os autores italianos elegeram o modelo racional da filosofia grega como o único possível, relegando a racionalidade egípcia, e de todos os outros povos, a uma segunda classe. Além de Renato Noguera, Nilma Lino Gomes também defende que há diferentes epistemologias e que estas dependem do espaço e do tempo no qual são produzidas:

> Por epistemologia entende-se toda noção ou ideia refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. E é por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional ou inteligível. (...) não existe conhecimento sem práticas e atores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior das relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes tipos de epistemologias (GOMES, 2012b, p.735-736).

Segundo Noguera, a universalidade e a neutralidade - a citada razão pura - buscadas pelo pensamento europeu age de modo que "(...) o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica." (NOGUERA, 2014, p.23). Ou seja, ao dizer que só há um modo neutro, puro e universal de racionar, todos os tipos que diferem deste estão "contaminados", ou "incorretos". Nesse contexto, a epistemologia da Europa se impôs sobre os países colonizados como uma arma de guerra, dando

origem ao racismo epistêmico.

> Aqui, racismo epistêmico remete a um conjunto de dispositivos, práticas e estratégias que recusam a validade das justificativas feitas a partir de referenciais filosóficos, históricos, científicos e culturais que não sejam ocidentais. Em outras palavras, o projeto epistemológico moderno estabeleceu critérios para distinguir o que é conhecimento válido do que não é conhecimento. Com isso, o conhecimento gestado dentro de um desenho geopolítico ocidental é privilegiado em relação aos outros (NOGUERA, 2014, p.27).

Nesse sentido, é importante recuperar a noção de 'lugar de fala' de Djamila Ribeiro. A filósofa retoma Lélia Gonzalez, apontando que os trabalhos desta teriam "como proposta a descolonização do conhecimento e a refutação de uma neutralidade epistemológica" (RIBEIRO, 2019, p.26). Segundo Ribeiro, Gonzalez já denunciava a "hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população" (RIBEIRO, 2019, p.24).

> quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica, conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu "como a 'ciência' da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)". Essa reflexão de Lélia Gonzalez nos dá uma pista sobre quem pode falar ou não, quais vozes são legitimadas e quais não são (RIBEIRO, 2019, p.24).

No artigo intitulado *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), Lélia Gonzalez aponta que o racismo opera criando "lugares naturais", processo que apaga a história que determinou a distribuição geográfica de corpos negros e brancos. Além disso, a distribuição econômica e geográfica se reflete em uma pretensa superioridade epistemológica. Segundo a autora:

> o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a 'superioridade' branca ocidental à "inferioridade" negroafricana. A África é o continente 'obscuro', sem uma história propria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração

> sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural'. (GONZALEZ, 1988, p.77)

A crença de que "as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais" (GONZALEZ, 1988, p.73) é chamada pela autora de 'ideologia do branqueamento'. Vemos, portanto, que tanto a noção de 'ideologia do branqueamento' (cunhada por Lélia González) quanto de 'racismo epistêmico' (cunhado por Renato Noguera), afirmam que uma desigualdade social estabelece uma desigualdade epistemológica, onde a própria teoria dominante busca hierarquizar diferentes culturas e então naturalizar a desigualdade. Sob tal mecanismo, a desigualdade produz um efeito de atemporalidade.

Voltando à Djamila Ribeiro, a autora destaca que o próprio discurso está ligado a relações de poder e controle, dependendo, assim, de um regime de autorização discursiva. A localização social dos grupos no interior das relações de poder implicaria em experiências compartilhadas, dando origem a uma localização discursiva. As experiências dos grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada fazem com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizado. De forma alguma, isso significa que os grupos sob os quais se exerce poder e controle não criam ferramentas para enfrentar os silenciamentos institucionais, ao contrário, existem várias formas de organização políticas, culturais e intelectuais. Condições sociais marginalizadas dificultam a visibilidade e a legitimidade das produções feitas pelos sujeitos que as ocupam.

Djamila Ribeiro aponta que a noção utilizada de discurso tem como base as considerações de Michel Foucault. A fim de aprofundar nossa análise da relação entre o sujeito e o discurso, voltemo-nos ao texto foucaultiano *A ordem do discurso* (1970).

O discurso é um acontecimento exposto a diferentes modos de coerção[2]. Foucault apresenta três modos de coerção do discurso que incidem sobre a abrangência/amplitude do discurso e sobre o sujeito que o

2 Foucault (2013 [1970], p.9) inicia o texto com a seguinte hipótese: "suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade".

enuncia: 1) interdição; 2) separação/rejeição; 3) a vontade de verdade. A primeira delas é a *interdição*, que limita acerca do que pode ser dito, das circunstâncias em que algo pode ser dito, e de quem pode enunciar cada discurso.

> Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (FOUCAULT, 2013 [1970], p.9).

O segundo modo é a *separação* e a *rejeição*. Foucault dá como exemplo criação da oposição razão/loucura, de modo que a separação entre os discursos implica na validade do primeiro e invalidade do segundo.

O terceiro modo é a oposição entre o verdadeiro e o falso. Foucault aponta para o surgimento de uma vontade de verdade, atribuindo a Platão a diferenciação entre discurso verdadeiro e discurso falso com base no próprio enunciado (sua forma, seus objetos). Foucault ainda aponta que a aparente 'necessidade' e 'universalidade' do discurso verdadeiro nega a vontade de verdade como motor[3]. Os sistemas de exclusão apoiam-se em instituições e agem do exterior sobre o discurso.

Se considerarmos a filosofia como uma disciplina, Foucault tem ainda mais a nos dizer. A divisão do saber em disciplinas enquanto campo que acolhe discursos como válidos é um princípio de limitação que possibilita a construção de novos enunciados.

O ponto de partida para uma disciplina é "aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados. Para que haja disciplina é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas" (FOUCAULT, 2013 [1970], p.29). Há, porém, uma restrição aplicada à disciplina para que as novas proposições

3 "Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura" (FOUCAULT, 2013 [1970], p.20).

sejam acolhidas, de modo que a verdade não seria o único critério. Por exemplo, a proposição "a alma está ligada ao corpo" pode ser verdadeira, mas a veracidade não basta para que seja tomada como filosófica. A filosofia envolve regras para a articulação das proposições. No que diz respeito à filosofia clássica, as regras estão no campo da lógica clássica. Um argumento contraditório põe em risco a aceitação de todo um sistema filosófico. Foucault (2013 [1970], p.30) diz que uma disciplina deve voltar-se para "um plano de objetos determinado". Além disso, "deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido".

Até agora, vimos os modos de coerção e limitação do próprio discurso. Há, também, outro aspecto fundamental, um modo de coerção que diz respeito ao sujeito do discurso. Segundo Foucault (2013 [1970], p.35), tal princípio de limitação impõe "aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras", de modo que "ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências, ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo".

Levando em conta as considerações foucaultianas, vemos que a questão 'o que é a filosofia' não é meramente epistemológica, mas depende de relações de poder. Se pensarmos nisso junto das críticas de Renato Noguera, Lélia González e Djamila Ribeiro, podemos concluir que houve uma separação entre os saberes e a rejeição (como saber não-válido) dos discursos emitidos de lugares localizados fora da europa.

PARTE II: POR UMA FILOSOFIA DO RAP

Hip-hop e educação

Após apresentar uma crítica ao modelo mono racional de filosofia, e o desafio de abordar as culturas africanas e afro-diaspóricas nas escolas e universidades, o próximo passo é pensar em formas de executar tal demanda.

Noguera (2010; 2014) tomou como desafio estabelecer parâmetros para a efetivação da lei 10.639/03, especialmente na área de filosofia. No artigo *Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado* (2010), Noguera aponta que, para o cumprimento da lei 10.639/03, deve ocorrer um descentramento da Europa como referência.

Para o autor, "a educação atravessa uma série de tensões em torno da ideia de que o acesso às instituições de ensino é um direito social de todas as pessoas e, ao mesmo tempo, o respeito às diferenças exige a diversidade de narrativas, de lógicas e epistemologias no currículo" (NOGUERA, 2012, p.62).

Segundo Gomes (2012b), a raça é uma "construção social que marca, de forma estrutural e estruturante, as sociedades latino-americanas, em especial, a brasileira" (GOMES, 2012b, p.727). A noção de 'raça' opera como "instrumento de poder econômico, político, cultural, epistemológico e até pedagógico" (GOMES, 2012b, p.730). A racialização das pessoas foi um processo que visava o exercício de poder, passando a estruturar as relações entre elas. A educação, por sua vez, bem como ferramenta de libertação, também pode ser uma forma de exercício de poder. Desse modo, a própria educação não escapou aos processos de racialização, de modo que a última determinou as pessoas que eram autorizadas a ensinar. Além disso, a racialização também determinou quais os conteúdos que deveriam ser ensinados para cada um. Tendo isso em vista, Gomes aponta que as epistemologias adotadas nos currículos decorrem de posições políticas levando, no caso do Brasil, à criação de currículos colonizados.

Frente ao problema da colonização curricular, a autora (2012a) avalia que a lei 10.639/03 tem potencial para abrir novas possibilidades à descolonização dos currículos escolares. Assim, tanto Gomes quanto Noguera apontam para a necessidade do ensino de conhecimentos produzidos desde lugares não brancos/ocidentais, e consideram que a lei abre caminho para tal. Nesse sentido, Gomes (2012b) defende que os movimentos negros brasileiros atuaram na ressignificação e politização da ideia de raça, reeducando "a si próprio, o Estado, a sociedade e o campo educacional sobre as relações étnico-raciais no Brasil" (GOMES, 2012b, p.727). Gomes (2012b) ainda aponta que o movimento negro produziu novas epistemologias por meio de suas práticas sociais e reflexões, de modo que propõe novos modelos de conhecimento válido e seus respectivos critérios.

O que pretendemos abordar, portanto, neste artigo, é que o Hip hop pode ser, e de fato vem sendo, usado como forma de produzir conhecimento e ferramenta no ensino. Na apresentação do livro *O hip hop*

e as diásporas africanas na modernidade (2015), Mônica Amaral aponta que a epistemologia transmitida e a metodologia adotada pelos currículos escolares possuem relação direta com "a situação de fracasso escolar explícito ou implícito subjacente aos programas de ensino das escolas particularmente situadas em regiões periféricas das metrópoles" (AMARAL, 2015, p.12). Nesse sentido, a autora defende que a reflexão acerca do movimento Hip-hop e sua relação com a educação "são fundamentais para repensar o sentido da educação e de reformas curriculares empobrecedoras, visando, ao contrário, um programa educacional que valorize a diversidade de experiências, histórias e culturas nos currículos e práticas das escolas públicas" (AMARAL, 2015, p.12). Paranhos (2005) também aponta que, no interior do Hip-Hop, vigora a "noção de que a cultura *rap* tem ação político-pedagógica" (OLIVEIRA, 2005, p.77-78). Devemos compreender quais as características do Hip-hop que lhe conferem tal lugar no ensino. Avançando neste aspecto, o objetivo do presente trabalho é abordar o rap como forma de produzir e ensinar filosofia.

A genealogia do Hip-Hop

É necessário fazermos uma breve incursão pela gênese do *rap* e sua popularização. A criação do Hip-hop é atribuída aos Estados Unidos, especificamente ao bairro Bronx, cidade de Nova York, na década de 70. Segundo Oliveira (2005, p.34), o surgimento desta cultura deve-se à população latina e negra (em especial jamaicanos) que lá residiam. Como aponta Jaqueline Santos (2019, p.28), "a partir da década de 1960 o Bronx encontrava-se em condição de abandono", graças a projetos políticos e econômicos que visavam expropriar as terras da população que lá vivia. O processo levou a números expressivos de 40% de perda do setor industrial e 60% de taxa de desemprego entre os jovens. Nesse contexto, o grafite começa a despontar como forma de expressão e demarcação de territórios entre os grupos de jovens, passando, rapidamente, a assumir também conotações políticas (*ibidem*, p.29-30). Ao grafite uniram-se a dança (break), e a música (com MCs e DJs), compondo as "práticas que aconteciam em um mesmo contexto e de forma complementar como um só movimento, o hip-hop" (*ibidem*, p.30).

Em relação ao aspecto musical, este surge em um momento no

qual as classes altas passaram a adotar o uso de CDs, descartando toca-discos e LPs. Os jovens recolhiam os equipamentos descartados e os utilizavam para reproduzir músicas e criar novas sonoridades (OLIVEIRA, 2005, p.35). Já os jovens jamaicanos trouxeram a tradição das festas que juntavam um trio elétrico com pessoas que agitavam as festas e aproveitavam para comentar a situação política das comunidades (SANTOS, 2019, p.33). Além disso, há pesquisas que apontam para a influência da tradição oral dos griots, "sujeitos responsáveis pela difusão de narrativas orais pelas quais propagam e perpetuam as histórias e tradições de grupos de pessoas de regiões específicas da África" (OLIVEIRA, 2005, p.33). Os elementos listados compuseram o que hoje é conhecido como 'rap'.

> O *rap*, que é o resultado da reunião de duas palavras: *rhythm and poetry* (ritmo e poesia). Trata-se de um "canto falado", cuja base musical é tirada do manuseio de duas *pick-ups*, comandadas pelo DJ, que incrementa sua apresentação com a introdução de efeitos sonoros denominados *scracht*, *back to back*, *quick cutting* e mixagens. A outra personagem na realização do *rap* é o MC, que é a pessoa que "fala" ou canta a poesia (FELIX, 2001, p.62 *apud* OLIVEIRA, 2005, p.33).

Após o surgimento nos EUA, o rap espalhou-se rapidamente pelas periferias das cidades em diversos países do mundo.

O cotidiano como campo de criação: denúncia e demanda

Passaremos a extrair alguns elementos fundamentais do rap, com o objetivo de esboçar uma metodologia para sua interpretação filosófica.

O primeiro ponto que acreditamos ser importante destacar ao abordar o rap é sua fonte de inspiração. Paranhos (2005, p.12) diz que os rappers elegem "o cotidiano como o lugar em que abastecem suas histórias". Há duas dimensões ao falarmos de realidade/cotidiano no rap. Em primeiro lugar, um compromisso com a constatação do estado de coisas que existem. Em outras palavras, a observação do mundo. Em segundo, a própria história do sujeito que profere um discurso. Nesse sentido, podemos dizer que o rap busca construir representações da realidade e, para tal, considera o lugar de fala desde o qual parte o sujeito.

> Como ressaltam, entre outros, os integrantes do Facção Central, em entrevista ao site *RapNacional*, "você tem que estar

> baseado no dia a dia, a fonte tem que ser um bagulho próprio teu". Ao simplificarem as coisas - algo de que o autor de Rap e política se dá conta -, eles alimentam pretensões realistas, como se o discurso que engatilham fosse plena expressão da verdade e do real. Nisso se ancora a autoproclamada legitimidade dos *rappers* "autênticos", supostamente dotados de um fio-terra que os prenderia à realidade e que funcionaria como um filtro purificador de sua produção (PARANHOS, 2005, p.12)

Ao citar a expressão 'rapper autêntico', o autor remete a uma disputa interna no interior do rap, na qual ser taxado como 'inautêntico' é desmoralizador. Ser autêntico é falar baseado em sua própria experiência, naquilo que o rapper viveu.

Além disso, há uma pressão para que os rappers façam músicas exclusivamente voltadas para a crítica social. Segundo Weihmüller, Siqueira e Silva (2017, p.54), "é a partir de meados dos anos 1990 que um estilo de 'hip hop engajado e contestatório' se consolida no Brasil". Paranhos (2005, p.13) ainda aponta que o rap denuncia a fragilidade de uma democracia na qual existem "brutais desigualdades sociais".

> (...) atualmente o rap contestatário, o rap de favela, o rap Nacional, se apresenta como uma prática cultural rizomática e dinâmica, ligada a grupos sociais subalternos que expressam uma identificação multifacetada a partir do reconhecimento e da defesa de uma situação social (morar na favela, na periferia) de classe (popular/trabalhadora/oprimida) e de raça (negra) (Weimüllher; Siqueira; Silva, 2017, p.54).

A obra *O Hip Hop e as diásporas africanas na modernidade* aponta para a capacidade do hip hop de articular as especificidades culturais à universalidade de demandas nos contextos periféricos.

> Não se pode deixar de lembrar que o rap e o movimento hip hop, como um todo, no Brasil e no mundo, nasceram dos reclamos de uma juventude marcada tanto por essa 'desterritorialização' como pelo 'não emprego'. Uma cultura que nasceu nos subúrbios de metrópoles espalhadas pelo mundo e com seu apelo universal (AMARAL, 2015, p.13).

A junção entre o conteúdo das músicas e a forma pela qual tal conteúdo é criado gera a ideia de que o rap é uma "música engajada" (OLIVEIRA, p.82). Tal expressão diz respeito ao fato de que os compositores geram "demandas que são pensadas e gestadas no interior de

um segmento da sociedade com o qual os *rappers* têm relação orgânica" (OLIVEIRA, 2005, p.83). Assim, o engajamento faz com que "toda obra seja portadora de um mínimo de compromisso com os desafios de seu tempo" (*idem*).

> "O engajamento no *rap* se espraia em um conjunto de ações, valores, práticas e discursos"(OLIVEIRA, 2005, p.84).
> (...) as vivências cotidianas foram reconfiguradas a partir da narrativa dos *rappers* e atreladas a processos sócio-históricos de opressão. Ao exprimir em termos discursivos e poéticos o significado de suas experiências e a de seus iguais (negros, pobres, favelados, periféricos), produziram um relato em que elas [as experiências] emergiram associadas à exploração (OLIVEIRA, 2005, p.121).

Por outro lado, mesmo sendo conhecidas as críticas políticas de Djonga, o rapper ironizou sobre a cobrança de que suas músicas se restringissem a isso. Separamos dois trechos de músicas diferentes que ilustram tal posição: "pra quem quer rap de mensagem / mando um rap meu por SMS" (DJONGA, *Entre o código da espada e o perfume da rosa*); "me pediram pra dar papo consciente / num ouve nem pai e mãe, vai ouvir conselho meu?" (DJONGA, *Atípico*). Mesmo com ressalvas, Djonga (*Junho de 94*) não abdica das críticas e reconhece a importância da função social do hip-hop em versos como: "tive que ouvir que eu tava errado por falar procês / que seu povo me lembra Hitler / carregam tradições escravocratas / e não aguentam ver um preto líder / eu devolvi a auto estima pra minha gente / isso que é ser hip-hop / foda-se os gringos que vocês conhecem / diferenciem trabalho de hobbie".

O problema sujeito-discurso/autor-obra

Oliveira (2005, p.77) aponta que "para nos lançarmos à reflexão acerca de uma prática cultural, é preciso passar pelos sujeitos que a constituem e que a ela dão sentido", de modo que as produções culturais devem ser pensadas a partir do tripé autor-obra-contexto.

Historicamente, o rap é um estilo que atribui um papel central à função da palavra, buscando transmitir mensagens, ou seja, articulando "ideias e acontecimentos que se quer comunicar" (OLIVEIRA, 2005, p.79). Vimos que a base da letra de rap é o relato de experiências vividas

e observações da realidade.

Além da denúncia e da demanda, as mensagens contidas no rap frequentemente auxiliam em um processo de grande importância. Para Oliveira (2015, p.13), o Hip-hop "recriou novas condições para o jovem morador das periferias das metrópoles, de construção de suas identidades territorial, étnica e social". Além dos marcadores de lugar, raça e classe, tais condições envolvem gênero, orientação sexual, linguagem, formas de se vestir, entre outros. Na linguagem do rap projetam-se tensões sociais e lutas por afirmação social (OLIVEIRA, 2005, p.130). Gostaríamos de destacar que o processo de construção de identidades é fundamental para que Djonga pudesse "devolver a auto estima da sua gente". Sem a identidade, os ouvintes não teriam formas de ver suas experiências ligadas às do rapper. Frente às tensões e construções de identidade, não podemos esquecer da singularidade de cada sujeito, como refletiu Djonga (*Eu*):"antes de ser eu sempre quis ser nós / agora só quero ser nós sem deixar de ser eu".

A pretensão de que o rapper se seja autêntico leva a um problema bem destacado por Oliveira (2005, p.141): "No universo *rap*, embora se insista na tese da descrição fiel da realidade -, não quer dizer que exista um 'real' como *mimesis* a ampará-lo". Ao afirmar isso, o autor está apontando para a subjetividade do sujeito, bem como para o poder de criação do próprio discurso do rap.

pensar as pontes que ligam a cultura e as vivências é fundamental, mas nunca na chave da transposição cristalina da realidade para o campo artístico/musical, uma vez que, ao se valerem das experiências, os *rappers* criaram representações do real (OLIVEIRA, 2005, p.136).

Frente a isso, ocorre um processo caracterizado por Oliveira (2005, p.130) como "reconfiguração da experiência", no qual opera uma "memória seletiva", que organiza momentos e imagens em uma narrativa que possui um sentido.

> O rememorar comporta suas armadilhas. O depoente, em seu trabalho de rememoração, não recupera os acontecimentos em sua totalidade, mas como uma leitura mediada por suas experiências e opiniões, inclusive as de seu presente. Sabe-se que o deslocamento espaço-temporal daquele que fala se constitui também de lembranças embaralhadas, que são mobilizadas para atribuir sentido ao vivido (OLIVEIRA, 2005, p.24).

Muitas vezes, as experiências vividas são conflitantes (OLIVEIRA, 2005, p.130). Além disso, a memória é histórica. Isso quer dizer que, como bem lembrou Oliveira (2005, p.24-25), ao recuperar imagens e lembranças de momentos anteriores, os sentimentos do momento posterior interferem naqueles, levando a processos de transformações de sentimentos em relação a determinados acontecimentos e esquecimento/rejeição de outros. Por conta desses fatores, as letras não podem ser tomadas como relatos fiéis aos acontecimentos, mas como mobilização de memórias em função de um sentido.

Estamos lidando com o problema do sujeito que enuncia um discurso. Há ainda outros pontos que podemos tocar. Para Foucault (1970), o discurso é um acontecimento e, enquanto algo falado, ou escrito, possui uma realidade material.

> Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2013 [1970], p.8-9).

A suposição de Foucault mostra-se de grande importância para nosso trabalho. Ao pensarmos em uma obra de rap e seu respectivo discurso, devemos procurar pelos procedimentos de controle, seleção, organização e redistribuição. Um exemplo que já abordamos é a noção de 'autenticidade', que limita os conteúdos que podem ser narrados pelo cantor. Além disso, os procedimentos são históricos, podendo mudar com o tempo e dependentes de relações de poder.

Foucault também aponta que a ordem do discurso conta com um elemento que assume grande importância em nosso trabalho: o autor. Ele entende 'autor' como "princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência" (FOUCAULT, 2013 [1970], p.25). Assim, a função do autor cria uma forma de limitação dos significados e sentidos articulados em um discurso. Desse modo, "pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido oculto" (FOUCAULT, 2013 [1970], p.26) que atravessa o discurso proferido.

É importante destacar que, ao mesmo tempo, tal função abre

possibilidades para a interpretação, e também as limita. Por exemplo, ao depararmo-nos com um verso de uma música de difícil compreensão, podemos recorrer a outras músicas e referências conhecidas utilizadas pelo autor. Este processo expande as possibilidades de interpretação para além da música, mas também limita as possibilidades em função de uma certa coerência no interior da obra.

No rap, em geral, o autor está inserido explicitamente no discurso, de modo que não é possível pensar o discurso sem pensar o autor. Há, porém, limitações e contradições que aparecem ao refletir sobre o autor. Em primeiro lugar, Foucault aponta que a função do autor opera por meio do princípio da identidade e no registro do Eu: "O princípio do autor limita esse mesmo acaso [o acaso do discurso] pelo jogo de uma identidade que tem a forma da *individualidade* e do *eu*" (FOUCAULT, 2013 [1970], p.28). Por outro lado, teria o autor consciência de tudo o que diz? O autor daria conta de todos os sentidos contidos em sua obra? O autor é sempre o mesmo de uma obra para outra? A resposta para tais questões é negativa.

Como hipótese de interpretação, defendemos que a coerência do discurso em função do autor deve sempre ser buscada. Tal hipótese não implica que não haverá contradições no interior de uma obra, ou mudanças de posições com o passar do tempo, mas incumbe-nos da tarefa de procurar entender como as contradições coexistem em cada autor, e quais as causas para as mudanças de posicionamento. Há, também, possibilidades de interpretação que não foram cogitadas pelo autor, sendo legítimas quando bem fundamentadas em evidências.

Uma introdução à filosofia de MAMY

Após problematizar as noções hegemônicas de 'origem da filosofia' e suas respostas para 'o que é filosofia', buscamos apontar para o rap como material filosófico. Nesse sentido, buscamos delinear alguns elementos fundamentais e problemas em relação à sua interpretação. Passemos agora à obra da rapper MAMY, visando esboçar aspectos fundamentais que orientam e estruturam o desenvolvimento de seu trabalho. Gostaríamos de destacar que buscamos algo pouco desenvolvido nos trabalhos consultados sobre o rap. A grande maioria dos trabalhos voltam-se para os aspectos sociais das letras. Nós, porém, sem abdicar de apontar

para os aspectos sociais, buscamos também questões últimas (filosóficas) presentes na obra da rapper. Esperamos que o presente trabalho possa ser uma pequena contribuição para a literatura sobre o rap.

Vida e obra

MAMY é o nome artístico de Naira Cristina Jordão do Sacramento Doria. Em entrevista ao *Underground Lusófono* (2014), MAMY definiu-se como "artista de Hip-Hop, activista, liricista, compositora, fotógrafa e apaixonada pela vida". Nascida em 1 de fevereiro de 1988 no município de Maianga (Luanda, Angola), onde cresceu e estudou até seus 11 anos de idade, MAMY ouvia músicas em vinil com seu pai, tendo contato com artistas como Michael Jackson, Boney M. e Eddy Grant. Desde então, já desenvolveu o gosto pela música e pela poesia, bem como o desejo de ser cantora. Aos 11 anos mudou-se para Lisboa (Portugal), cidade em que viveu até seus 23 anos (2011) e formou-se em Engenharia Biotecnológica.

Foi também em Lisboa que MAMY começou sua carreira artística. Iniciou como beatmaker em 2006, experimentando sonoridades que lhe agradavam e de que sentia falta. Em 2009, tornou-se DJ e passou a gravar em estúdio profissional, já como cantora de rap, montando um home-studio com seu irmão (*Face2Face*, 2017). Assim, teve início a produção de seu primeiro álbum. Tal etapa na vida de MAMY marcou o que ela chamou de 'calibração sonora', fruto de grande troca com artistas de diferentes partes do mundo. A finalização do álbum e seu lançamento deu-se em 2016, novamente em Luanda. A obra foi gravada de maneira independente, e recebeu o nome de *Gênesis*. MAMY (*Rimas&Flow*, 2016) conta que o título remete ao "nascimento, criação" de seu trabalho, e que o álbum é o fechamento de um ciclo de dez anos, marcando uma nova etapa em sua carreira. MAMY (*Geração de utopias*, 2017) conta que a ponte com Portugal foi importante em sua entrada na cena do Hip-hop angolano, propiciando contatos que levaram-na a conhecer grandes nomes do rap nacional. Sua volta a Luanda não foi isenta de desconfortos. Em entrevista ao *Geração de utopias* (2017), a cantora aponta que a sensação de deslocamento que a tomou foi expressa em uma das músicas de *Gênesis*, *Pariah*. Ela conta que o nome vem da cultura da Índia, e designa os membros pertencentes à casta excluída pela sociedade, e então lembra

um verso que diz respeito à sensação: "Sinto-me estrangeira na minha própria terra".

Após o lançamento de seu primeiro álbum, MAMY inaugurou o que chamou de "segunda parte do mundo da MAMY" (*Femme Fatale*, *Femme Fatale*). Foram lançados, desde então, dois E.P.s solos - Femme Fatale (2018) e Trap Queen (2020) -, um E.P. colaborativo - Rapvolução (2017) -, além singles e video-clipes.

Poderíamos abordar a obra de MAMY de diferentes maneiras. Ao invés de uma exposição linear de acordo com o lançamento de seus trabalhos, optamos por apresentar de acordo com os temas.Além das letras de músicas, intercalamos trechos de entrevistas, buscando uma melhor compreensão da visão de mundo da artista.

O rap e sua inspiração

MAMY conta (VerAngola, 2016) que Missy Elliot, Beyoncé e Lauryn Hill são grandes referências em sua carreira artística, "desde a sua forma de trabalhar até a forma livre e independente como praticam a sua arte".

Vimos na parte II de nosso trabalho, *Por uma filosofia do rap*, que o rap possui suas bases nas experiências do autor, de modo que o rap adquire uma função social. No caso de MAMY não é diferente. Segundo a rapper: "O dia a dia inspira-me para compor, a vivência, uma notícia, uma história, um olhar, um viajar de pensamentos, tudo serve para se transformar em composição" (VerAngola, 2016). Em outra entrevista MAMY reitera: "Inspiro-me no dia-a-dia, na minha vivência e na vivência mais significativa de outrem" (Underground Lusófono, 2014). Mamy (Geração de utopias, 2017) ainda afirma que um de seus objetivos ao compor é dar inspiração ao seu público e divulgar o nome de seu país no mundo.

Além de suas referências, é válido observarmos o que MAMY entende por 'rap'. Em primeiro lugar, o rap aparece como algo complexo, comparado à própria vida: "Se falo de rap, falo de música e vida. Então quero viver até a última batida" (*Eu amo rap*, *Rapvolução*, 2017). Outro exemplo é a afirmação de MAMY em entrevista ao portal Ver Angola (2016): "Música e Arte é igual a vida. Equação simples. Sem música a

vida não teria graça". Ou seja, o rap é complexo, e serve - como a arte no geral - para dar graça à vida. Tal dimensão é estética, e relaciona-se às sensações de prazer e desprazer. Ao ser perguntada sobre "o que é um MC?", MAMY mantém uma caracterização estética no primeiro momento, apontando para um tipo de habilidade que envolve o manejo das palavras: "o Mestre de Cerimônia é alguém que tem o dom da palavra, tem a força, tem a skill, consegue fazer brincadeiras com as palavras. (...) [é alguém] que têm a métrica certa" (*Mestres de cerimônia,* 2019). Na sequência, porém, não deixa de destacar a importância política e social do MC: "O MC também deve ter uma veia mais virada também para aquilo que é o Hip Hop. (...) o MC é aquele que faz parte da comunidade, e envolve todos também para além da própria música que ele faz" (*Mestres de cerimônia,* 2019). Se buscarmos em outras entrevistas, podemos chegar na conclusão de que a questão social é a mais importante naquilo que distingue o MC de outros cantores. Diz ela: "ser rapper é sobretudo um acto de cidadania" (VerAngola, 2016).

Tendo em vista a ênfase que MAMY confere ao social, suas músicas harmonizam com tal concepção, ao destacar a função da palavra no rap. Citemos, como exemplo, a música *Poesia urbana*, de seu primeiro álbum, *Gênesis:* "A poesia só existe naqueles onde ela se encrava, e se manifesta de um modo imaginário. A minha é urbana, ninguém trava. A voz é o principal e o beat é muito bom, mas é secundário" (*Poesia urbana*, *Gênesis*, 2016). Um pouco adiante, a cantora tece uma crítica à tendência que vêm crescendo no rap, e nas músicas em geral, de simplificar as letras: "Ninguém ouve a letra, só querem instrumental. Dois versos repetidos, um refrão, está fenomenal" (*Poesia urbana*, *Gênesis*).

Tendo abordado o significado do rap para a cantora, bem como da sociedade e das letras para o rap, passamos, agora, a abordar o conteúdo de suas letras.

O poder da música de ligar almas

O primeiro aspecto que destacamos é uma reflexão acerca da própria música. Temos em vista destacar que MAMY fornece elementos para pensarmos que a música possui o poder de ligar almas. Para a interpretação que seguirá, lançaremos mão de uma hipótese metafísica de

leitura, que harmoniza as diferentes passagens. Não defendemos que essa seja a visão de MAMY, mas simplesmente que a hipótese permite uma coesão entre as passagens. Nossa hipótese é de que *a alma engloba a mente, enquanto portadora da cognição, e o coração, enquanto sede das emoções. Já a alma seria a junção de coração e mente. Já o ser é a totalidade, englobando o corpo e a alma.*

Tendo convencionado uma hipótese de leitura, podemos objetivar demonstrar que a música possui o poder de ligar almas. Nesse sentido, a 'ligação de almas' ganha o estatuto de um conceito que devemos definir no decorrer da exposição. Veremos, ainda, que há um outro conceito auxiliar no processo de ligação de almas, 'calibração sonora'. A ligação de almas é um processo duplo, que ocorre na direção da cantora para a ouvinte, e, também, na direção da ouvinte para a cantora. Em primeiro lugar, vejamos a posição da ouvinte.

A primeira faixa do álbum inaugural de MAMY chama-se *Génesis da Miss Skills*, a qual constitui-se como um convite para que a ouvinte ouça suas músicas. De saída, há um verso nessa faixa que apresenta a relação entre a música e a alma, a saber, que, através da música, a ouvinte pode ter acesso à alma da cantora: "ouve minha alma, decifra meu ser" (Génesis da Miss Skills, Gênesis). Não só a faixa inaugural, mas todo um conjunto de músicas aponta para os efeitos da música em quem canta e quem ouve. Além da noção de 'alma', MAMY também cita 'coração'. Antes de abordar a relação entre o coração e a música, gostaríamos de retomar nossa hipótese de que o coração é a sede das emoções. Na música *Meu tudo* (Gênesis, 2016), MAMY narra uma estória de amor, descrevendo como o amor muda o coração, podendo amolecê-lo. Um processo de purificação: "O meu coração era maduro e duro, a tua meiguice tornaste-o mais puro". Há, porém, o oposto, causar tristeza, figurada pela metáfora do coração partido: "Amigas não percebem que tem o poder de partir teu coração, de te fazer sofrer. E quando penso ter fugido a depressão, descubro que o caminho para a paz passa por um turbilhão" (Energia, Femme fatale, 2018). Em relação à música, MAMY diz: "o meu coração está nessa canção" (Meu trajecto, Gênesis, 2016). Então, podemos concluir que, ao afirmar que seu coração está na canção, MAMY aponta para os próprios sentimentos, que pretende transmitir, contidos na música. O primeiro ponto que temos é o seguinte: *a ouvinte*

pode ter acesso ao coração e à alma da cantora.

Junto da percepção que a ouvinte adquire acerca da cantora, a ouvinte também pode ter uma nova percepção simultânea de sua própria alma: "A música exalta, toca a alma, e não se rege pelos ditames da razão" (Gênesis da MAMY, Gênesis). A expressão 'tocar a alma' ainda pode ser mais especificada: "A maioria sente euforia / quando ouve a melodia da maior deusa da mitologia / a minha sabedoria transmite-se na poesia / dá-lhes harmonia, ousadia e energia" (Calibração sonora, Gênesis). Ou seja, há duas dimensões nas quais a música age, a saber, a mente - transmitindo sabedoria - e o coração - alterando seu estado por meio da euforia, ousadia e energia. Podemos ainda incluir 'inspiração' à lista de mudanças no estado da alma: "O poder das palavras, quando têm devoção, trazendo na bagagem alma e inspiração" (Poesia urbana, *ibidem*). De fato, MAMY explora algo muito conhecido por amantes da música, a capacidade de retomar lembranças e sentimentos passados, bem como gerar sentimentos em quem ouve. Tal capacidade pode ser percebida no verso: "recordar é viver, fabriquemos recordações. Sempre com a música associada às emoções" (Meu tudo, Gênesis, 2016). Já na faixa *Música é vida* (Gênesis, 2016), MAMY diz que a música tem o poder de elevar a alma, quando usada para o bem. Assim, chegamos em nossa segunda fórmula: *a música altera o estado da alma da ouvinte, por meio da transmissão de ideias e sentimentos*.

A relação entre a ouvinte e a cantora também produz efeitos na última.Da mesma forma que MAMY apontou para a capacidade de a música inspirar a ouvinte, também aponta que a ouvinte tem o poder de inspirar a cantora: "Sinto-me escutada, mas assim escrevo mais. Encho meu caderno com problemas mundiais." (*Energia*, *Femme fatale*, 2018). Outro exemplo é o single *Tá Kuyar* (2020), que aponta para a relação fã--artista como um dos motores de sua carreira e uma das inspirações para escrever:

> Agradeço a todos que dão sempre apoio / que sempre separam o trigo do joio / Que nunca desistem quando desapareço / continuam fãs e até pagam o preço / Exigem novo single, e eu agradeço / As vossas mensagens demonstram apreço / Me fazem sentar e escrever essa letra / no meu cubico, numa tarde cinzenta (Tá Kuyar, single, 2020)

No programa Mix Hip Hop (2020), MAMY foi questionada acerca do visível aumento de sua produtividade, e então respondeu: "yeah, este ano estou a trabalhar muito mais (...). Algo mesmo mudou, principalmente quanto tu sentes que tens tanto para dar, há pessoas que tão à tua volta e vêem o teu potencial, mas tu não tás a representar na sua plenitude tudo que tu tens pra dar". Se forçarmos um pouco o deslizamento de significado das palavras, podemos também dizer que os ouvintes podem transmitir alegria para a cantora, com base no single *Spitter remix* (2021): "adoro saber que sentiram falta do picante caliente dessa negra / reclamaram que queriam barras, trouxe blocos pra não fugir à regra". O contexto da música foi o seguinte. A cantora participou de uma faixa com outros rappers unicamente com o refrão. Houve, então, um movimento nas redes sociais lamentando que MAMY não teve uma participação maior. Tal situação é típica da relação cantora-ouvinte em tempos de redes sociais. Assim,temos nossa terceira fórmula: *por meio da música, há uma ligação de almas que afeta o estado de alma da cantora*. Unindo as três fórmulas, chegamos na seguinte: *a ligação de almas é ligação entre a alma da cantora e da ouvinte por meio da transmissão de ideias e sentimentos, cujo efeito é uma alteração no estado da alma de ambas*

É importante destacar que há condições de possibilidade para a ligação de almas. Por exemplo, não ocorre a ligação quando um cantor escreve letras que não dizem respeito ao que está sentindo, ou quando a ouvinte não está aberta para a música, não procura sentir o que a cantora sente. Com base nas letras de MAMY, propomos a *calibração sonora é o processo artístico da cantora e a preparação da ouvinte que criam as condições de possibilidade para a ligação de almas*.

O termo 'calibração sonora' aparece A calibração sonora possui, assim como a ligação de almas, duas dimensões. A primeira diz respeito à própria cantora, caracterizando seu processo de desenvolvimento por meio do aperfeiçoamento da poesia e da melodia. Esta dimensão fica explícita na música *Meu trajecto*, na qual MAMY descreve seu desenvolvimento como artista e afirma: "fiz calibração sonora". Nesse sentido, a cantora vem passando por um processo contínuo de calibração. Um caso modelo é a mudança de sonoridade que a artista aplicou no ano de 2020, aproximando-se do *Trap*. Tal processo culminou no lançamento do E.P. Trap Queen (2020). Neste mesmo ano, MAMY deu algumas

entrevistas acerca de sua busca por aprimoração estética. A primeira para o Bantumen, no programa *Hora da quarentena* (2020). Na ocasião, MAMY disse que vem tornando-se mais artística, e que isso envolve "empurrar os limites", correr riscos e testar coisas novas. A segunda entrevista foi para o canal BeatBox (2020), onde disse: "Eu precisava tirar essas músicas, porque tás a ver, quando tu queres mostrar tudo que tu tens dentro de ti, e tu sentes que não tá fora?". As declarações de MAMY são de grande valor na conceituação da calibração sonora, pois mostram que o aprimoramento estético possui uma finalidade, a saber, aproximar a ouvinte daquilo que a cantora pensa e sente. Ou seja, a calibração sonora envolve um processo de aprimoramento estético. Além da dimensão estética, MAMY também aponta para uma dimensão ética. Não é qualquer música que teria o poder de transmitir a alma da cantora para a ouvinte. É necessário que a cantora produza a música com 'devoção': "O poder das palavras, quando têm devoção, trazendo na bagagem alma e inspiração" (Poesia urbana, *ibidem*). Em outras palavras, é necessário que o cantor acredite naquilo que está na letra de suas músicas, e, como aponta a faixa Música é vida (Gênesis, 2016), a música é boa quando usada para o bem. Por fim, há ainda uma dimensão epistemológica, ou seja, deve haver um aprimoramento das ideias, concepções e formas de produzir conhecimento por meio da música. Deve, então, haver uma mensagem estruturada na obra de um artista, ideias a serem transmitidas: "Tomam rap como dicção, já vi que são fracas, com fraca convicção" (XL Cypher, single colaborativo, 2017). Nesse sentido, percebe-se que MAMY destaca, além de seu desenvolvimento artístico, um desenvolvimento 'mental'. Selecionamos, para ilustrar tal afirmação, um trecho de música e um trecho de entrevista: "No princípio, as rimas eram burras, eu e o meu cérebro andávamos às turras" (Música é vida, Gênesis, 2016); "Tenho lido muito nesses últimos anos. Eu acho que o bom desenvolvimento pessoal, na verdade, é o que me permitiu ter um bom desenvolvimento artístico. (...) Eliminei muitos bloqueios mentais, porque a mente comanda tudo" (Mix Hip Hop, 2020).

A contrapartida da calibração sonora está na ouvinte. Para que ocorra a ligação de almas, é necessário que a ouvinte não apenas entenda a mensagem nas letras, e também sinta as batidas da música e sua melodia: "Sente só beat, só o beat, calibração sonora"; "tô a fazer calibração

sonora, do you feel?" (*Calibração sonora*, *Gênesis*, 2016). De nossas considerações, podemos definir a calibração sonora do seguinte modo: é um processo de *aprimoramento estético, ético e epistemológico que cria as condições de possibilidade para a ligação de almas entre cantora e ouvinte*.

O ser contraditório

Como destacamos na seção anterior, houveram mudanças na sonoridade empregada por MAMY. Quanto ao conteúdo das letras, vemos que há também mudanças, ao mesmo tempo que há continuidades. Um dos pontos centrais em nossa investigação filosófica é sua concepção acerca do ser. Pretendemos demonstrar que a obra de MAMY exibe uma contradição interna ao ser, no qual operam princípios opostos.

O ponto de maior ruptura na obra de MAMY é a passagem do álbum *Gênesis* (2016) para o E.P. solo *Femme Fatale* (2018). Como dissemos, *Femme Fatale* marcou a abertura da "segunda parte do mundo da MAMY", uma ruptura em seu estilo. Desse modo, cremos ser interessante analisar a questão do ser na faixa *Um pedaço do céu* (2014), constituinte de *Gênesis*, e *Escuridão* (2017), faixa de *Femme Fatale*.

Em relação à música *Um pedaço do céu*, o primeiro ponto a ser destacado é a oposição entre luz e escuridão, sendo procurado o pólo da luz: "Livra do meu ser todo o lado obscuro, mostra-me o caminho para a luz que eu procuro" (*Um pedaço do Céu*, *Gênesis*, 2016). Não só na letra, mas também a estética do clipe exibe tal oposição.

Figura 1 - *Um pedaço do Céu*

A partir do estudo baseado na letra da música, aparece uma nova

oposição subordinada à primeira, vingança-perdão. Os dois versos seguintes exibem um conflito interno, no qual a cantora busca aproximar-se do pólo luminoso: "que os monstros do meu cérebro não se libertem / e me persuadam a vingar daqueles que me ferem"; "na vida tens que saber quando engolir o orgulho / baixas a cabeça, esquivas do pedregulho / já esqueci, o curso se deu / não quero guerra, quero apenas ter um pedaço do céu". Além da nova oposição subordinada, os versos também apontam para a figura do monstro como representação da escuridão e da vingança.

Se observarmos, agora, a música *Escuridão*, veremos que há ressonâncias com a música anterior. Dado que a letra é curta, reproduziremos ela na íntegra, para então analisar:

E se tudo que eu for for escuridão, for esse turbilhão, presa nessa imensa solidão?

O que acontece se eu não me encontrar na luz?

Descobrir que com sorrisos o meu cérebro já não produz?

E se eu for apenas esse paradoxo, que ruma para o topo, emerge do fundo do poço?

Quem serei eu sem os meus problemas, fora dos meus dilemas, sem os meus esquemas?

Serei ainda eu sem o coração partido? Será que a minha essência está neste amor bandido?

O que a felicidade fará à minha escrita? E se ela for maldita, invés de ser bendita?

Poderei eu me afogar num mar de alegria? No meio da euforia, o que mais eu diria?

Quem eu seria sem o vazio que preencho com todas as poesias?

(*Escuridão*, *Femme fatale*, 2017).

Como dissemos no início da sessão, estamos no caminho de demonstrar que MAMY tece fortes questionamentos acerca do ser, e propõe o conflito entre dois princípios, luz e escuridão. Ao questionar "e se tudo que eu for for escuridão?", MAMY justamente localiza o conflito no ser, por meio da conjugação do verbo na forma "for", ou seja, como uma suposição. Já neste verso, vemos que há uma ruptura e uma continuidade em relação à música *Um pedaço do céu*. A continuidade diz respeito ao questionamento e à oposição que o compõe. A diferença está na

tendência. Enquanto, na primeira música, MAMY busca a luz em todos os versos, na segunda, a cantora cogita que pode ser completamente o pólo oposto, escuridão. Outra ressonância diz respeito à estética do video-clipe, no qual MAMY novamente utiliza o contraste de cores.

Figura 2 - *Escuridão*

Apesar de não aparecer na música *Escuridão*, o termo 'monstro' aparece mais três vezes em suas músicas. A primeira é *Femme Fatale* (2018): " pim pam pum, cada rima mata uma / MAMY tá na zona, baratas dão de fuga / invejosas, são abelhas sem juízo / não sou flor que se cheire, isto é um aviso / quando eu entro mostro / que eu sou um **monstro** / trouxe um lado oposto / e agora aposto". A próxima aparição do termo é em *Tá kuyar* (2020): "acordaram o **monstro**, defendo o meu posto. Fiscal do rap, vim cobrar o imposto". Por fim, a mais recente é em sua última música, *Spitter remix* (2021): "Tentaram apagar o brilho, mas não chega meu mano / eu sou uma estrela / O monstro que tenho por dentro só grita, abre a boca / vou causar mazelas". Com base no uso do termo, vemos que ocorrem, novamente, rupturas e continuidades. A recorrência do termo como símbolo do pólo da escuridão - causando medo - representa uma continuidade. A ruptura consiste na relação para com a figura. A impressão é de que, em seu amadurecimento, MAMY "abraçou" seu monstro interno, passando a usar o pólo da escuridão a seu favor.

Finalizando nossa pequena análise da obra de MAMY, gostaríamos de destacar o caráter paradoxal e até mesmo contraditório de suas letras. Ainda de acordo com as polaridades expostas - paz, em *Um pedaço*

do céu, e turbilhão, em *Escuridão* -, MAMY fornece uma pista sobre como deve-se conciliar os princípios contraditórios, Em *Energia* (Femme Fatale, 2018) "descubro que o caminho para a paz passa por um turbilhão".

Considerações finais

É chegada a hora de tecermos algumas considerações finais acerca das três partes de nosso trabalho. Longe de esgotar seus respectivos problemas, focamo-nos em alguns pontos específicos, de modo que esperamos ter fornecido uma pequena contribuição àqueles que procuram efetivar a lei 10.639/03 no que tange o ensino de filosofia.

Na parte I, *Crítica à mono racionalidade no interior da filosofia*, procuramos demonstrar que o racismo está presente na produção filosófica e no ensino de filosofia, determinando sua suposta origem grega e sua base em um modelo único de racionalidade. Tal situação leva-nos ao problema: É necessário o ensino de filosofia africana, mas não há uma formação que supra tal demanda. Ao analisar a defesa da origem grega da filosofia por meio de um caso exemplar, observamos que o argumento resume-se em: 1) a filosofia grega antiga foi algo único, sem correspondentes em outros lugares do mundo no mesmo período; 2) Tal filosofia implica em uma superioridade em relação aos outros povos; 3) a filosofia grega tornou possível o surgimento da ciência. Além disso, as bases únicas da filosofia grega seriam 1) uso categorias racionais que possibilitaram um salto de qualidade no uso da razão; 2) sua expressão puramente lógica; e 3) seus objetivos não são práticos. Frente a tais afirmações, defendemos que a filosofia grega também possuía fins práticos, e que, uma vez que a razão pura não existe, e sim racionalidades que possuem diferentes parâmetros, o argumento do salto de qualidade perde sua sustentação. Resta recorrermos aos conceitos de 'racismo epistêmico', 'ideologia do branqueamento' e 'lugar de fala', para compreender o dispositivo que torna a argumentação exposta acima aceitável.

Na parte II, *Por uma filosofia do rap*, procuramos apresentar o rap como manifestação social que possui capacidade para ser uma ferramenta educacional, cujas bases na cultura africana e afro-diaspórica. Frente a isso, procuramos estabelecer alguns parâmetros - base no cotidiano; discurso pautado em demandas e denúncias de grupos periféricos - e

problemas que dizem respeito a uma interpretação filosófica do rap - a relação entre o autor e o discurso.

Por fim, a parte III intitula-se *Uma introduç*ão à filosofia de MAMY, a qual busca apresentar um pouco do trajeto da cantora, bem como dois pontos fundamentais em sua obra: o poder da música de ligar almas e os princípios contraditórios que operam no ser. Para tal, procuramos 1) definir as noções de a) "ligação de almas": *ligação entre a alma da cantora e da ouvinte por meio da transmissão de ideias e sentimentos, cujo efeito é uma alteração no estado da alma de ambas*; b) "calibração sonora": *processo de aprimoramento estético, ético e epistemológico que cria as condições de possibilidade para a ligação de almas entre cantora e ouvinte*; 2) a) apontar que no interior do ser há dois princípios contrários que operam no interior do ser; b) apresentar o modo como a figura do monstro ganhou espaço no decorrer do amadurecimento da cantora; c) os princípios atuam de forma complementar.

Referências

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. Ed. UNESP, São Paulo: 2002.

GALLO, Sílvio.Apresentação. In: GALLO, S.; DANELSON, M.; CORNELLI, G. (Org). **Ensino de Filosofia: teoria e prática**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004, p.9-12.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp.98-109, Jan/Abr 2012a.

___. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educ. Soc.**, Campinas, v.33, n.120, p.727-744, jul.-set. 2012b.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In. **Rev. Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, 92/93;69/82, jan-jun., 1988, pp.69-82.

NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidades** - ano 3 - n.11, nov. 2010.

___. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot - Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia - Brasil, v.4, n.2, dez. 2011.

___. Denegrindo a Educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p.62-73.

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

REALE, Giovani; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. PAULUS. Trad, Ivo Storniolo. 3ª ed, São Paulo: 1990.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019 (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

WEIHMÜLLER, Valentina; SIQUEIRA, Vera; SILVA, Marcell. O hip hop como pedagogia das juventudes: Encontro possível entre o multiculturalismo crítico, a pedagogia social e a educação popular. **Revista Iberoamericana de Educación**, vol. 75, 2017, pp.45-68.

VELASCO, Patrícia. Notas sobre o ensino de filosofia como problema filosófico. **Dialogia**, São Paulo n.13, 2011, pp.27-34.

SANTOS, Jaqueline. Imaginando uma Angola pós-colonial: a cultura Hip-hop e os inimigos políticos da Nova República. Tese de doutorado, Campinas, SP: 2019.

SAVIANI, Demerval. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. Campinas, SP: Autores associados, 1996.

Materiais sobre MAMY, último acesso em 30/06/2021.

Músicas

https://soundcloud.com/mamy_ff

Videoclipes

https://www.youtube.com/channel/UCN3H-UovgtG481U9M5oLVdA

Letras

https://www.vagalume.com.br/mamy/

https://genius.com/artists/Mamy

https://www.letras.mus.br/mamy/

Entrevistas

Underground lusófono entrevista Mamy the Miss Skills. **Underground Lusófono**, 2014. https://undergroundlusofono.com/2014/03/under-

ground-lusofono-entrevista-mamy-the-miss-skills/

Miss Skills, Khris MC e Eva RapDiva no Programa Hora Quente. **Hip Hop angolano**, 2015. https://www.youtube.com/watch?v=dHm-18J6WaOM

MACHADO, Solange. "Miss Skills": Ser rapper é sobretudo um acto de cidadania. **VerAngola**, 2016. https://www.verangola.net/va/pt/102016/CulturaEducacao/6077/

Especial Mamy Miss Skills P1. Rimas&Flow, 2016. https://www.youtube.com/watch?v=HeT1Cfs4hRQ

Especial Mamy Miss Skills P2. Rimas&Flow, 2016. https://www.youtube.com/watch?v=_MI6zvrvXiU

Mamy the Miss Skilss. Rimas&Flow, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=1f5drUhhGrI

Miss Skills T.4 Ep 6. Face2Face, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=rwi0Fpf3Im8&t=2080s

MAMY, in: TV Zimbo (2017), com Vanda Mãe-Grande, K-Pinha e Naice Zulu.

Primeira parte: https://www.youtube.com/watch?v=THq61EtjqC0

Segunda parte: https://www.youtube.com/watch?v=EVWJ2oleaL4

Mamy, in: Geração de Utopias (1/2) (2017) https://www.youtube.com/watch?v=GKA25lLJKnM

Mamy, in: Geração de Utopias (2/2) (2017). https://www.youtube.com/watch?v=tXNUtm2TrAY

Mamy em Mestres de Cerimônia (05.2019). https://www.youtube.com/watch?v=48cF9gfPX-0

Mamy em entrevista à Elisangela Rita, em Mix Hip Hop pt.1 (2020. https://www.youtube.com/watch?v=PsRMgnW9n-s

Mamy em entrevista à Elisangela Rita, em Mix Hip Hop pt.2 (2020. https://www.youtube.com/watch?v=w76haPAOt4o

Hora da quarentena, por Bantuman (10/05/2020). https://www.instagram.com/tv/B__GUC3gAfF/

Beat Box eps. 6 ao vivo (10.05.2020). https://www.youtube.com/watch?v=nk4V44-DJTo&fbclid=IwAR3MXwF_Ruw_VdW_kmmOD8Q-qBNnDeIEPoobncK0bHqdYsiz-sbliud1JkUg

UM DECAMERON TRANSCONTINENTAL: RASTROS DE UMA POÉTICA DA DIVERSIDADE

Harald Sá Peixoto Pinheiro[1]

Necessitamos do olhar do geógrafo, do espírito do viajante e da criação do romancista.
(Paul Ricoeur – Tempo e Narrativa)

Nosso texto se insere claramente no horizonte do pensamento decolonial e navega por rios, mares e oceanos da transdisciplinaridade, estabelecendo diálogo fecundo com áreas circunvizinhas como a literatura, antropologia, filosofia e crítica literária. Trataremos de ressonâncias transcontinentais por meio de uma *Poética da Diversidade* (Édouard Glissant: 2005) que tem a pretensão de fazer desmoronar fronteiras continentais e conceituais do pensamento etnocêntrico, que tem ainda justificado as razões do Epistemicídio. No entanto, nosso texto também tenta aproximar pelo viés de uma democracia cognitiva traços fundantes que interligam o pensamento europeu, africano e sul-americano.

Como veremos, Édouard Glissant carrega essa marca do nomadismo cognitivo, transitando entre os saberes sem se preocupar com o risco do sedentarismo iminente que graça nos dias de hoje. Sob o rótulo da fragmentação e apropriação de territórios aparentemente distantes e carregado de posseiros, Glissant parece mais um forasteiro que migra de lugar a outro deixando apenas sementes de inquietação, na esperança que os filhos nativos de cada localidade percorrida possam se debruçar um dia sobre elas, fazendo da língua, da identidade e da cultura, transitando entre escritura e oralidade, um espaço de tensões positivas e

1 O autor é filósofo e Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Ciências Sociais (Antropologia), pela PUC-SP. E-mail: haraldsa@hotmail.com.

retroalimentares, dignas de uma metáfora "caos-mundo".

A obra é resultado de quatro conferências proferidas por Glissant. No entanto, apenas os dois primeiros capítulos foram objeto de nossos registros e impressões, a saber, "Crioulização no Caribe e nas Américas" e "Línguas e Linguagens". Tais pistas nos conduziram ao *insight* para esse texto que interliga a poética do Decameron italiano, a primeira prosa de ficção no ocidente a outras poéticas de criação semelhantes na América indígena e na África negra, sob o viés das pesquisas etnográficas que resultou em volumosas compilações de aventuras burlescas das narrativas orais, que circulavam graciosas no imaginário poético de povos e populações vitimadas pelo processo de colonização dos séculos XVI, XVII, XVIII e posterior neocolonialismo. Quando não estavam sob o julgo da religião e da exclusão dos critérios teológicos da cristandade Ocidental, muitas culturas foram submetidas ao crivo igualmente excludente da racionalidade positivista e cientificista do século XIX, que estendeu seu eco até a primeira metade do século XX, selecionando novas vítimas e elaborando novos critérios para o Epistemicídio.

O problema da transposição do oral por meio do texto escrito nos remeteria a uma preocupante perda da capacidade de narrar do qual Walter Benjamin (1994). A escrita teria sua marca de cientificismo, almejando a superação e a redenção pela ciência, prometendo um mundo pleno de progresso racional.

Inicialmente, nossa discussão se situa no âmbito das culturas segregadas pelo colonialismo na América Central, mais especificamente as Antilhas, no Caribe, na ilha de Martinica. Nas Antilhas, como sabemos, ocorreu, historicamente, uma violenta colonização europeia e onde se concentrou um fluxo de escravos vindo da África, desde o século XVII e XVIII, que marcou um processo de miscigenação da língua e da cultura semelhante ao ocorrido no Brasil.

O contato entre diferentes culturas – fricção, na linguagem da antropologia culturalista – fez com que Glissant pensasse numa poética da relação, da diversidade e, em muitos momentos da obra, nos fornece inúmeros exemplos de que o caminho da esperança e do entendimento para a língua, para a linguagem e para a literatura (oral e escrita) passa pelo sublime exercício da alteridade, como valor imprescindível aos séculos futuros.

Essa virtude antropológica que estabelece laços fraternos com o Outro deve começar urgentemente e não ficar circunscrita aos espaços institucionalizados do saber, como as escolas e as universidades. Logo, percebemos que o discernimento do conceito de alteridade não passa por um entendimento apenas teórico do problema e se lança ao dinamismo desafiante de um pensamento concreto e não domesticado, presente em muitas culturas da América mestiça, seja crioula ou indígena.

Ao recorrer o sentido de não domesticado admitimos esse conceito em confluência com a obra de Lévi-Strauss *Pensamento Selvagem* (1970), para quem existe uma ciência do concreto, isto é, baseada num pensamento ainda vivo e que é rico pela arte da bricolagem, da reinvenção, apesar de toda subjugação de séculos do pensamento europeu. Lévi-Strauss não estudou o fenômeno da crioulização do mundo como Glissant, entretanto, podemos admitir certa aproximação com a América indígena estudada por ele.

Mas tudo indica que Glissant não faz uso de diferenças geográficas convencionais, pois, embora haja três Américas para ele (Meso-América, Euro-América e Neo-América), estas, encontram-se hoje numa realidade em que as fronteiras estão desfeitas, já que tais passagens – pelo acelerado fluxo de trocas e tensões – constitui lugar de encontros e redefinições identitárias. O mesmo fenômeno observamos em fluxos poéticos itinerante em decorrência dos "*Decamerons*" estudados aqui, pois tais fronteiras continentais em que tiveram origem as narrativas, em tempos e espaços diferentes, foram sensivelmente desmoronadas.

Martinica assume no texto de Glissant o mesmo papel que Itaca foi para o errante Ulisses, na Odisséia de Homero, isto é, um lugar-mundo, caos-mundo, horizonte de partida e chegada, lugar ontológico onde tudo acontece, sobretudo quando não se está fisicamente presente. À semelhança de Itaca, a ilha de Martinica configura-se para o autor como *topofilia*, como apego ao lugar de origem e pelo qual sempre revisitamos. Usamos aqui o conceito *topofilia* caro a Gaston Bachelard em sua *Poética do Espaço* (2003), no sentido de distinguir a paisagem que se refere Glissant sobrevoando a Martinica, não como um espaço geometrizado, mas um espaço poético, marcado pela sensibilidade e pelas imagens da intimidade de quem sempre volta ao lugar que ama.

Quando o autor sobrevoa as Antilhas seu olhar panorâmico deseja apagar todas as diferenças ou, por outro lado, tentar conviver em relativa harmonia com elas. Assumimos a compreensão de que o sobrevoo que se refere Glissant não é de pura abstração intelectual, marcado pela distância dos que não habitam o lugar ou quando habitam apenas o fazem racionalmente. Pelo contrário, o sobrevoo aqui é marcado de plena sensibilidade poética das imagens-paisagens, por vezes arquetípicas, carregadas em plenos afetos e memória.

Do alto, a paisagem sugerida entre unidade e diversidade coloca menos em evidência a distância do que o próprio estranhamento de se impactar com um real que se mostra homogêneo, como uma capa, uma pele, ou mesmo uma máscara que, por vezes, insiste em colar ao rosto, mas que não lhe pertence a não ser no momento oportuno de sua transfiguração. Temos uma tendência a dicotomização e disjunção de certas categorias de pensamento como se elas não pudessem ser compreendidas no limite da tensão que operam, simultaneamente, entre oposição e complementaridade. Como é o caso da Unidade e Diversidade. A máscara que aludimos como metáfora que pensar as paisagens do real ora como unidade e ora como diversidade, sem que tais fluxos sejam percebidos recursivamente.

Sensível e perspicaz, Glissant faz eclodir uma espécie de micro-análise da vida cotidiana, marcada por um operador residual que se coloca mais eficaz face aos dilemas que nos herdaram um pensamento que pretensiosamente operava por meio do absoluto, da abrangência de todo sistema, visto que tal ineficácia coincide com a falência dos grandes sistemas de Pensamento, de Razão e de Verdade. Como ele mesmo advoga:

> O pensamento do rastro/resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamento de sistema ou sistemas de pensamento. Os pensamentos de sistemas ou sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais. O pensamento de rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos do sistema. (GLISSANT, p. 20).

O certo é que a visão dos sistemas de pensamento, originários da

tradição Ocidental, da filosofia e da ciência, se tornaram totalitários e eurocêntricos, incapaz de perceber as novas matizes identitárias da vida de muitas culturas locais, que obtiveram na crioulização e na mestiçagem a alternativa eficaz para superarem suas limitações e reinventarem – autonomamente – seus modos de subjetividade. Parte do vigor dessa alternativa de crioulização se explica em razão de seu fluxo correr por fora da ordem consagrada e instituída pelas culturas dominantes, pois, segundo Glissant, elas não operam no nível da universalização de valores, muito menos no plano da previsibilidade das relações impostas pelo ritmo da globalização hegemônica. O lugar de morada dessas culturas mestiças é também lugar de luta e resistência, combinando na língua e na cultura, elementos heterogêneos.

É em nome dessa mesma heterogeneidade que não podemos – sem prudência – falar em uma identidade pura, isolada, preservada, seja tal identidade de caráter linguístico ou cultural, como queriam até bem pouco tempo linguistas e antropólogos de formação positivista e funcionalista. Por isso, Glissant opõe a identidade raiz à identidade rizomática, pensada por meio do processo de entrecruzamentos e não do produto de uma genealogia linear; dos fluxos e tensões e não mais da ideia de isolamento-preservação. O conceito de rizoma provavelmente fora emprestado dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, analisado sistematicamente em várias de suas obras O rizoma equivale a imagem de uma raiz incomum, já que não se sabe onde começa e nem onde termina, fortemente marcada pelo fluxo do imprevisível, indefinição, indeterminação.

Toda identidade de raiz linear e hierárquica é regida sob o signo da exclusão da alteridade, onde o Outro é minimizado, negado, alijado de sua capacidade de sujeito social. O rizoma nos remete a ideia de relação, de movência, onde as identidades são retroalimentadas muitas vezes na ameaça de sua própria destruição. Essa entropia faz demolir o mito da identidade pura, fixa, sem tensões e que se fortalece apenas no curso do isolamento. Numa percepção poética da relação o vigor da identidade pode ser percebido e sentido também na efervescência do anonimato e no calor dos fluxos de clandestinidade. É sob o dinamismo do signo da sombra-luz que as identidades se redefinem, se redesenham. Não mais

sobre a exclusiva claridade da razão, nem mesmo sob o estereótipo único da escuridão. À semelhança da lua, as identidades ganham seu esplendor poético por meio da dialética do visível e invisível. Mas isso se constitui um grande desafio do qual Glissant (p. 28) se faz indagar: "como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?".

A imagem metafórica do istmo é plenamente importante para recompormos a ideia entre o particular e o geral, que não quer apenas valorizar o continente em detrimento da península, nem a chegada, em detrimento da travessia. Na mesma proporção, Glissant (2005, p. 53-54) chama atenção para relação entre pensamento-continental e pensamento-arquipélago. O primeiro apela à totalidade, a abrangência, ao absoluto, ignorando o que flui por fora da órbita do sistema; o segundo, mais atento as singularidades das culturas, integra a intuição poética, as demandas imaginárias de que o mundo é tão carente. Enquanto o "continental" organiza-se sob o signo da escrita e da erudição o "arquipélago" atua em sintonia com as tensões que resultam da oralidade-escritura.

Já o significado dicionarizado não coloca a questão tal como a preferimos, pois se refere ao istmo apenas como uma estreita (quase insignificante) faixa de terra que separa a península de um continente. A percepção metafórica, pelo contrário, serve mais aos nossos propósitos já que valoriza a relação por meio da interligação criativa, não hierarquiza os polos entre menor e maior, melhor e pior, particular e geral. Na metáfora o istmo deixa de ser um mero espaço de passagem, de transitoriedade, de deserto árido e infértil para glorificar uma poética do encontro, da relação, da diversidade.

A partir disso tudo é que nos permitimos falar em uma poética da relação e da diversidade, destacando analogias profundas que resultaria – no estudo ao qual nos propusemos aqui – na investigação entre artes verbais indígenas na Amazônia, literatura e etnologia. E, talvez, o grande mérito dessa dialogia tenha sido o fato de ampliar nossa compreensão de poesia e de diversificar nosso entendimento acerca da etnologia. Uma das grandes vantagens de evitar as distâncias e as hostilidades cognitivo-disjuntivas, nesse caso, é combater um forte "genocídio cultural" (ROTENBERG, 2006) de que fora confinado determinados saberes

tradicionais, justificando ainda mais o divórcio que sempre marcou a relação entre cultura da escrita e cultura oral.

Nosso texto se situa sensivelmente pela acolhida metafórico-conceitual do pensamento-arquipélago, em estabelecer importantes suturas poéticas em meio a um oceano de fragmentação e disjunção. Essas pistas deixadas por Édouard Glissant, em especial o sentido ontológico de poética da diversidade, nos fizeram aproximar estilos literários e pesquisadores até então impossíveis de serem aproximados.

Para além de simples homologias tecidas em narrativas de personagens burlescos analisaremos o impacto e os desdobramentos culturais e epistêmicos que a obra do florentino Giovanni Boccaccio (1313-1375), intitulada *Decameron*, desempenhou em outras narrativas burlescas inseridas no pensamento de importantes estudiosos como o antropólogo africanista Leo Frobenius (1873 – 1938), em seu *O Decameron Negro* e, por sua vez, a influência exercida no pensamento etnopoético de Nunes Pereira (1893-1985), em sua obra de cunho etnográfica *Moronguetá: um Decameron Indígena*.

Moronguêtá (1980) talvez seja um registro atento e sensível de uma poética da relação que já estava implícita desde a lógica da conquista das Américas. A etnologia e a literatura anunciavam timidamente esses contatos. Nunes Pereira não fora o primeiro e certamente se espelhou em trabalhos que destacavam as narrativas poéticas do confronto de outros continentes.

Isso fica evidente quando descreve o *insight* da obra e que resultou desde a definição do título, reconhecendo uma analogia anterior a sua, de Leo Frobenius (1873-1938), antropólogo e africanista que escreveu o livro *Der Schwarze Dekameron*, que se trata de narrativas de povos africanos, em que pesquisou entre 1904-1935, realizando doze grandes expedições na África Ocidental. E como observou Nunes Pereira (1980, p.52), "com uma gesticulação complementar e elucidativa, libidinosa ou obscena, na sucessão de fatos reais ou de lances imaginários, tudo aquilo fazia parte da narrativa e, mais do que isso, do estilo do narrador".

Por essa razão e, seguindo alguns modelos estéticos deixados pelo pioneirismo de Frobenius, faz de Bahira e Macunaíma – só para citar alguns – a personificação de anti-heróis que já pontificavam uma posição

de destaque ao aproximarem-se dos personagens burlões e zombeteiros da literatura medieval e renascentista. Das homologias entre Bocaccio e Frobenius, Nunes Pereira aproxima ainda mais sua poética da relação, interligando vozes advindas da Europa, África e América. Thiago de Mello (PEREIRA, 1980), na apresentação da quarta capa da obra de Nunes, descreve esse entrelaçamento estético:

> *Moronguêtá*, um Decameron Indígena. Como o florentino Boccaccio, obra-prima do século XIV, este é um livro romântico, heróico, sarcástico, burlesco, lírico e obsceno. *Moronguêtá*: o dom da poesia, a riqueza erótica, a força da imaginação, trabalhados com ciência e amor por quem hoje melhor conhece os habitantes animais e vegetais, aquáticos e terrestres do Amazonas, imenso e sofrido pedaço verde do mundo.

A saga de personagens embusteiros, espertalhões, astuciosos lembra as histórias heroicas de cavaleiros errantes, de trovadores itinerantes da poesia oral entre os séculos XII e XIII medieval. As aventuras de amor erótico, obscenidade, lascívia ganham a forma de um perspectivismo nas mitologias afro-ameríndias, onde a proeza das personagens se confunde com encantamentos e forças mágicas. Nesses episódios híbridos de grotesco-sublime não há diferença, nem hierarquia entre a ontologia do mundo humano e do mundo animal e vegetal, o que torna possível repensar as fronteiras entre cultura e natureza. Para Nunes Pereira (1980, p.12):

> O mesmo conteúdo romântico, heroico, erótico, fescenino, grotesco, escabroso, obsceno que Bocaccio também encontrou entre as composições dos *trouvères* e *conteurs* gauleses dos séculos XII e XIII e entre as suas recordações de poeta e cortesão, versado na mitologia grega e nas intrigas amorosas e mexericos de Florença.

A literatura em geral e a literatura amazônica em particular viveu sua fase de colonização à medida que rejeitou toda a aproximação com manifestações da oralidade primária, que por vezes lembravam a tradição com culturas autóctones mantendo ainda o vigor de suas poéticas na função narrativa e performativa da palavra falada.

Nos dias de hoje a literatura vem assumindo – ainda timidamente – a tarefa de reconfigurar as pluralidades identitárias, resgatando as tensões

entre oralidade e escritura que os séculos de colonialismo, por manterem-se ainda coesos com a modernidade quanto ao aspecto do oral, só ajudaram a encobrir e ofuscar tais tensões, confinando-as ao silêncio.

Ao resgatar esse momento de origem da literatura amazônica não apenas corrigiríamos as injustiças e injunções em que operou o deslocamento por meio da primazia do escrito, como também buscaríamos corporificar estilos de narratividade, marcados pela divisão radical entre a tradição e a modernidade.

Uma das formas de revitalização desses estilos literários pode ser reconfigurado à semelhança dos modelos estudados no *Moronguetá*, por acreditar ter capturado com a sensibilidade de um esteta a autoridade e performance inventiva dos narradores indígenas, assumindo a intervenção do conteúdo narrado pela tradição sem deixar de assumir o fio condutor dessa mesma narrativa como elemento inovador, que se abre as múltiplas possibilidades do sentir e existir.

Referências

BACHELARD, Gaston, **A Poética do Espaço**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Obras Escolhidas. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron**. 10 Novelas Selecionadas por Maurício Santana Dias. São Paulo: Cosacnaify, 2013.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Prefácio e tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: EDUSP, 1970.

PEREIRA, Nunes. **Moronguetá.** Um Decameron Indígena. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

PINHERO, Harald. **Mitopoética dos Muyraquitãs, Porandubas e Moronguetás**. Ensaios de Antropologia, Estética e Etnologia Amazônica. São Paulo-Manaus: Alexa-EDUA, 2021.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1994.

ROTHENBERG, Jerome. **Etnopoesia do Milênio**. Tradução de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue, 2006.

SOBRE OS ORGANIZADORES

HARALD SÁ PEIXOTO PINHEIRO – Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1994), graduação em Psicanálise Clínica pela Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (2002), mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2009), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (2002). É Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2013). Atualmente realiza um segundo doutoramento em Filosofia, pela UNICAMP. É professor Adjunto do Departamento de Teoria e Fundamentos, da Faculdade de Educação, da UFAM. É professor permanente do PPGF Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da UFAM. É membro do Comitê de Ética da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área de Educação Superior, com ênfase em Filosofia da Educação, Filosofia da Ciência, Ética e Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Razão e Mito, mitopoética, etnopoesia Amazônica, diálogo intercultural, educação, mitos, filosofia, terapia existencial, Epistemologia da complexidade, conhecimento e mito, Pensamento Social na Amazônia. E-mail: haraldsa@hotmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8413331972028683.

INOCÉLIO USSIVANE – Mestre em Filosofia, docente de Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), diretor do Centro de Investigação em Filosofia - UEM. Tem interesse em Filosofia da Tecnologia, do conhecimento e didática de Ensino de Filosofia. E-mail: inocelioussivane@gmail.com.

Quando nos propusemos pensar uma aproximação em torno de experiências filosóficas entre dois grandes continentes da cultura humana, mais especificamente a América do Sul (Brasil) e África (Moçambique), de imediato imaginamos o risco de provocar mal entendidos com generalizações e retóricas apressadas, ou ainda ser levados por discursos que evidenciam a vitimização de muitas culturas segregadas e invisibilizadas pelo curso irrefreável e hegemônico de muitas "epistemologias das cegueiras", como nos faz compreender Boaventura Santos, em sua A Crítica da Razão Indolente. O outro risco analisado deve-se ao próprio sentido de aproximação que quase sempre acarreta um nivelamento peremptório ao buscar obsessivamente somente aquilo que é semelhante, apagando – inadvertidamente – o sentido e a força do dessemelhante no percurso de suas histórias, conquistas sociais e de seus próprios caminhos de luta por liberdade, identidade e visibilidade.

Certamente buscou-se nesses textos evitar tais riscos e atentar sempre que possível ao que o filósofo Achiles Mbembe sugeriu em suas obras Formas Africanas de Autoinscrição e Crítica à Razão Negra, por onde trafegam tipos de submissão reduzidas àquilo que se configurou chamar de "nome racial" de negros ou indígenas. Certamente não é esse nosso propósito incorrer nessas formas de reducionismo e determinismo epistêmico, embora muitas delas sejam legítimas e buscam por autonomia e liberdade.

Harald Sá Peixoto Pinheiro

EDITORA
SCHREIBEN