

V.1 / N.2

TARKA

REVISTA DE FILOSOFIA INTERCULTURAL



REVISTA TARKA

Editores	Amanda Fernandes Prazeres — UFPB / ALAFI Flávio Américo Tonnetti — UFRB / ALAFI Matheus Oliva da Costa — UNIFESP / ALAFI
Equipe Editorial	Amanda Keiko Yokoyama — UEL / ALAFI
Equipo Editorial	André Bueno — UERJ / ALAFI Andreza Bispo dos Anjos Santos — UFBA / ALAFI Daniel Soares Saldanha — UFF / ALAFI Francisco José da Silva — UFCA / ALAFI Frederik Moreira dos Santos — UFRB / ALAFI João Alves de Souza Neto — UNICAMP / ALAFI Lincoln Tadeu Zaconni — USP / ALAFI Lucas Nascimento Machado — UFRJ / ALAFI Rodney Ferreira — USP / ALAFI
Comissão Científica	Dr. Carlos Cepeda — Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia
Comisión Científica	Drª. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo — UNIFESP, Brasil Dr. Cícero Cunha Bezerra — UFS, Brasil Drª. Cristina Borges — UNIMONTES, Brasil Dr. Daniel Pansarelli — UFABC, Brasil Dr. Dilip Loundo — UFJF, Brasil Dr. Eduardo David de Oliveira — UFBA, Brasil Dr. Felipe Ferrari Gonçalves — Universidade de Yokkaichi, Japão Dr. Filippo Costantini — Universidad de Costa Rica, Costa Rica Dr. Giuseppe Ferraro — UFMG, Brasil Drª. Gloria Luque Moya — Universidad de Málaga, Espanha Drª. Ho Yeh Chia — USP, Brasil Dr. Jamil Iskandar — UNIFESP, Brasil Dr. João Carlos Gonçalves — USP, Brasil Dr. Joaquim Monteiro — Universidade de Komazawa, Japão Drª. Kelly Ichitani Koide — UFPE, Brasil Dr. Leonardo Alves Vieira — UFMG, Brasil Dr. Luís Fellipe Garcia — LMU, Alemanha Dr. Marcus Sacrini — USP, Brasil Dr. Maurício Cavalcante Rios — IFBA, Brasil Dr. Osvaldo Frota Pessoa Jr. — USP, Brasil Dr. Oswaldo Giacóia — UNICAMP, Brasil Dr. Paulo Margutti — FAJE, Brasil Dr. Thorsten Botz-Bornstein — GUST, Kuwait
Projeto Gráfico	Flávio Tonnetti
Diseño Gráfico	Amanda Keiko
Imagen da Capa	Composição digital de Flávio Tonnetti a partir de fotos dos esboços do escultor José Ignacio em exposição no Museu de Arte da Bahia (MAB).
Imagen de Portada	

TARKA – Revista de Filosofia Intercultural [recurso eletrônico] /
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural – v. 1, n. 2. (set.
2025). Juazeiro do Norte (CE), Cachoeira (BA), São Paulo (SP): ALAFI.

1 recurso online: il.: color.

ISSN 3086-0660.

Semestral – primeiro semestre de 2025.

<https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/index>

1. Filosofia – Periódicos. 2. Filosofia Intercultural – Periódicos. I.
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural.

T187

CDD – 105



TARKA — Revista de Filosofia Intercultural segue as diretrizes do licenciamento Creative Commons. Autoriza-se a reprodução total ou parcial para fins acadêmicos e científicos com a identificação completa da fonte.

TARKA é um periódico semestral sem fins lucrativos vinculado à Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) em parceria com a Universidade Federal do Cariri (UFCA) e a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

TARKA es una revista semestral sin fines de lucro vinculada a la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) en colaboración con la Universidad Federal del Cariri (UFCA) y la Universidad Federal del Recôncavo da Bahia (UFRB).

TARKA is a non-profit biannual journal published by the Latin American Association of Intercultural Philosophy (ALAFI) in partnership with the Federal University of Cariri (UFCA) and the Federal University of Recôncavo da Bahia (UFRB).

SUMÁRIO

EDITORIAL

- 7 — 15 **A expansão do cânone filosófico e a revista acadêmica como suporte para o Ensino de Filosofia**
Flávio Tonnetti

ARTIGOS

- 17 — 37 **Conocimiento, afectividad y bhakti en la conclusión del Vedārthasamgraha de Rāmānuja**
Martín Emilio Rosana
- 38 — 58 **Sobre as cidades não excelentes de Alfarabi**
Alexandre Chareti
- 59 — 74 **Una conciencia ecológica ch'ixi: relacionalidad y antagonismo en el Pacha desde Silvia Rivera Cusicanqui**
Juliana Diaz Quintero
- 75 — 98 **Lélia Gonzalez e a fundamentação do feminismo negro brasileiro**
Carla Nascimento
- 99 — 138 **Capoeira Angola: corporeidade e ancestralidade na cultura popular brasileira**
Glauciane Souza
- 139 — 182 **A crítica da razão tupiniquim: proposta e formação original**
Fábio Falcão Oliveira

EDITORIAL

A expansão do cânone filosófico e a revista acadêmica como suporte para o Ensino de Filosofia

The expansion of the philosophical canon and the academic journal as support for Philosophy teaching

Flávio Tonnelli

O segundo número de **TARKA — Revista de Filosofia Intercultural** vem reforçar o compromisso de expansão do cânone filosófico assumido pelo grupo de pesquisadores organizados em torno da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). Espera-se que os textos publicados neste número possam se constituir como valoroso material didático para cursos de filosofia e ciências humanas orientados por professores que desejem expandir suas discussões a partir de vetores culturais mais diversificados.

Os textos desta edição apontam, cada qual a seu modo, para discussões em que uma dimensão metafísica participa do que ocorre no campo das relações ético-políticas, conectando o campo imaterial ao domínio do que seria, aparentemente, estritamente material. Em muitos dos artigos, encontramos a compreensão de que organização da sociedade e a ação política estão fundamentadas em uma metafísica ou cosmologia supra ou intraorganizadora da realidade físico-social. Essa articulação sugere que para mudar a ação prática — na dimensão política do *fazer* — é necessário transformar a concepção sobre o universo — na dimensão ontológica do *ser* — em perspectivas



culturalmente moduladas por suas estruturas filosóficas de origem, sejam elas indianas, árabes, andinas, africanas ou afroameríndias.

O texto *Conocimiento, afectividad y bhakti en la conclusión del Vedārthasamgraha de Rāmānuja*, de Martín Emilio Rosana (2025), investiga a relação intrínseca entre conhecimento, afetividade e devoção (*bhakti*) na obra do filósofo indiano Rāmānuja (1017–1137 EC), demonstrando como se articula uma filosofia em que o *saber* e o *sentir* não são esferas separadas, mas componentes de uma única experiência espiritual voltada a um ser supremo — *brahman*. Para Rāmānuja, a busca pelo conhecimento não é um exercício meramente intelectual, mas uma meditação intencional e constante (*anudhyāna*) definida como uma devoção superior (*para-bhakti*). Essa prática permite que o devoto alcance uma percepção direta (*pratyakṣatā*) do divino, tornando o conhecimento de Deus uma experiência “cara a cara”. A metafísica, nesse caso, tem consequências éticas bastante claras, contribuindo diretamente para o bem-estar dos indivíduos. Na perspectiva de um ensino intercultural de filosofia, um texto como esse nos permite colocar em contraste, por exemplo, as posições éticas e ontológicas aristotélicas ou, ainda, discutir a diferença através da qual a questão da fé e da razão foi elaborada por filósofos cristãos-europeus ou islâmicos-árabes no curso da Idade Média. Em disciplinas como Teoria do Conhecimento, Epistemologia ou Filosofia da Ciência, pode-se discutir de que modo uma noção de conhecimento como a de Rāmānuja se diferenciaria da racionalidade Moderna, fundada no *saber como poder* de Francis Bacon, ou para debater formas de incorporar a afetividade na concepção da racionalidade

a fim de que a *ratio* não se converta numa instrumentalização ou objetificação da vida. Desse modo, é possível estabelecer paralelos com ensaios de Adorno ou Marcuse, ou mesmo examinar os desafios éticos de uma ciência a partir dos debates contemporâneos em torno dos valores e da manipulação da vida discutidos por Hugh Lacey.

O tema da racionalidade em sua relação com o afeto específico da felicidade, compreendida como bem comum, também está presente no texto *Sobre as cidades não excelentes* de Alfarabi, de Alexandre Chareti (2025), que mergulha na filosofia árabe do século X para analisar o tema político da constituição da cidade, destacando a diversidade de práticas viciosas que configuram as “cidades não excelentes” em contraste com o ideal da felicidade a ser alcançado pelo uso adequado da faculdade racional — em que um viés metafísico também se faz evidente. Em termos de potencial pedagógico, esse artigo nos permite um amplo plano de ensino intercultural em torno do tema da cidade ideal — e da boa ordenação da vida comum — presente em textos de Confúcio, Platão, Santo Agostinho, Maquiavel, Thomas Morus e Christine de Pizan — ou mesmo em relação a autores como Karl Popper ou Iris Marion Young, a partir dos quais podemos buscar recortes contemporâneos específicos de ideologia ou gênero, que podem ser calorosamente debatidos em contextos de ensino.

Já no artigo *Una conciencia ecológica ch'ixi: Relacionalidad y antagonismo en el Pacha desde Silvia Rivera Cusicanqui*, de Juliana Diaz Quintero (2025), o problema da vida comum e do fracasso da racionalidade ilustrada pode ser enfrentado

a partir do referencial filosófico aymara — na expressão de um pensamento latino-americano e ameríndio. Nele, encontramos uma resposta à crise civilizatória e ecológica contemporânea a partir da consciência ecológica *ch'ixi*, nos oferecendo subsídios para o questionamento da visão antropocêntrica que frequentemente separa o humano da natureza. É preciso encontrar alternativas para um sistema em que a natureza é percebida apenas como recurso, o que fatalmente recai em um tipo de expropriação que incorre na devastação ambiental e no etnocídio de povos originários.

No mundo *ch'ixi*, uma nova dinâmica relacional se estabelece, com a coexistência de opostos que não se fundem e não se extermínam, mas permanecem em fricção criativa e tensão permanente — metáfora para sociedades que vivem simultaneamente a modernidade e a tradição, sem que uma anule a outra. Nessa perspectiva, a realidade é um universo vivo, ampliando os desafios éticos, agora expandidos às outras espécies e formas de vida que conhecemos coabitam Pacha. Este pluriverso vivo, representado por Pacha, como entidade feminina geradora da vida e possuidora de vida, nos exige uma ética do cuidado e da reciprocidade muito diferentes das relações baseadas na exploração ou no uso de uma racionalidade instrumentalizadora. Ao observar os desafios ambientais e bioéticos a partir do pensamento andino não como nostalgia do passado, mas como ferramenta conceitual emancipadora, o ensaio de Diaz Quintero aponta para possibilidades de habitar a Terra a partir de outros modos relacionais. Em termos pedagógicos, esse texto pode ser facilmente aproximado dos ensaios de Ailton Krenak ou do diálogo estabelecido entre Bruce

Albert e David Kopenawa, buscando vetores comuns presentes em diferentes cosmologias indígenas.

Em termos de reflexões que desafiam a hegemonia do pensamento eurocêntrico e exploram ontologias decoloniais e alternativas relacionais, temos os três artigos de Carla de Brito Nascimento, Glauciane Souza e Fábio Falcão Oliveira. O primeiro desses trabalhos, intitulado *Lélia Gonzalez e a fundamentação do feminismo negro brasileiro*, de Carla Nascimento (2025), apresenta a obra de Lélia Gonzalez e seu papel fundamental para o feminismo negro brasileiro na luta ancestral das mulheres negras. Considerando a questão da interseccionalidade apontada por Gonzalez — analisando a tríplice discriminação contra a mulher negra no entrelaçamento de opressões orientadas por raça, gênero e classe — Carla Nascimento defende que a herança filosófico-conceitual de Lélia Gonzalez está personificada em figuras como Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus, cujas vivências de resistência política, social e literária alimentam a fundamentação de um feminismo que visa o “bem viver” de toda a sociedade. Desse modo, conceitos como a *amefrikanidade* — categoria que reconhece a influência africana e indígena na formação cultural da América Latina — e *pretuguês* — que identifica a africanização do português falado no Brasil como uma marca de resistência e saber ancestral — vão se consubstanciando na vida de mulheres que deram, a partir de suas próprias vivências, o testemunho radical de um pensamento que se contrapõe à linguagem e aos modos de vida impostos pelo colonizador. Por esse existir exemplar, tais mulheres devem ser referenciadas — e reverenciadas — como modelos de saber e ser.

Em uma perspectiva didática, o texto de Carla Nascimento pode entrar em diálogo com a posição de Beatriz Nascimento em relação ao mito arquetípico de Zumbi — e sua discussão sobre o quilombismo — elaborada por meio de uma comparação com o mito de Moisés discutido por Freud, de modo a revelar como as narrativas fundacionais organicamente elaboradas por povos oprimidos participam das estratégias de resistência à opressão.

Na mesma linha de um saber incorporado, Glaucliane Souza (2025), em seu texto *Capoeira Angola: corporeidade e ancestralidade na cultura popular brasileira*, ampliando a noção de resistência para além do campo político-discursivo, apresenta a Capoeira Angola como uma tecnologia de resistência, constituindo um território em que a ancestralidade é grafada diretamente no corpo. A garantia da continuidade da vida, nesse caso, inclui não apenas aspectos materiais, mas também imateriais. A projeção da discussão em termos metafísicos é possível graças à leitura do fenômeno da capoeira operada por Glaucliane Souza em uma genuína abordagem intercultural, que recorre tanto à noção de corporeidade do filósofo francês Merleau-Ponty quanto ao pensamento do filósofo congolês Bunseki Fu-kiau. Se, em Merleau-Ponty, entendemos que o corpo é um “ser-no-mundo” que percebe e comunica sentidos antes mesmo de qualquer racionalização intelectual, com Fu-kiau, aprendemos que, para os povos de origem Bantu-Kongo, o corpo não é apenas físico, mas um centro de memória coletiva e um espaço atemporal por onde a força vital (*kalunga*) transita. Fundamentada no *Dikenga*, o cosmograma Bakongo, a capoeira não apenas representa, mas apresenta conceitos de modo

corporificado. Como prática corporal compreendida filosóficamente, a capoeira nos mostra como um certo tipo de conhecimento pode circular por meio de estratégias não escritas na exterioridade do corpo, mas inscritas no próprio corpo. Nesse contexto, a oralidade ganha primazia sobre formas verbais escritas. O conhecimento não é apenas adquirido, mas incorporado por meio da *oralitura* — conceito recuperado de Leda Maria Martins, que define o corpo como um local de inscrição, transmissão e revisão da memória ancestral por meio gestual e performático. A *ginga*, por exemplo, não é apenas um movimento de defesa, mas o “gesto primordial” do nascimento e do vir a ser — que em bantu-kongo se expressa pelo conceito de *kala* — conectando o capoeirista contemporâneo às estratégias de resistência de figuras do passado, como a Rainha Nzinga. A roda de capoeira torna-se, desse modo, um ritual de purificação e reatualização da origem, onde o mestre atua como o sábio que preserva a sacralidade da palavra e do movimento, transmitido de geração em geração.

Dando continuidade à reflexão sobre a identidade e a produção de saber, temos, por fim, o artigo *A Crítica da Razão Tupiniquim*, de Fábio Falcão Oliveira (2025), que tem o mérito de recuperar e recolocar em circulação a obra de Roberto Gomes. Com estilo sarcástico, mordaz e bem-humorado, Gomes atacava a falta de originalidade da filosofia produzida no Brasil de seu tempo, que, para ele, limitava-se a repetir modelos importados da Europa. Gomes, que nos parece incomodamente atual, insiste que uma certa passividade intelectual é resultante de um conformismo enraizado, no qual o pensador brasileiro subestima a própria realidade em favor de uma erudição estrangeira

— uma postura intelectual que lhe parece esterilizante. Em seu artigo, Oliveira destaca a figura do “homem sério” — o acadêmico de terno e gravata — que ritualiza o pensamento e rotula qualquer tentativa de originalidade como “loucura” ou “falta de rigor”. Em vez de encarar a aventura de um pensamento original, o intelectual “sério” utiliza uma razão ornamental ou eclética para manter privilégios e evitar o confronto com os problemas sociais reais da nação. Tanto para Gomes quanto para Oliveira, a filosofia autêntica só poderá nascer da “tragédia” de se descobrir brasileiro, o que exige abandonar a máscara estrangeira para construir um pensamento que parte do nosso solo, da nossa cultura e dos nossos próprios impasses históricos — incluindo e considerando nossa africanidade e o saber dos povos originários, articulando as diversas matrizes de nossa constituição sociocultural.

Acreditamos, sinceramente, que esses desafios serão mais facilmente superados por meio de abordagens interculturais no ensino de filosofia, a partir da formação dessa e das próximas gerações. Tendo isso em perspectiva, esperamos que este número da TARKA possa apontar caminhos para o desenvolvimento de um pensamento filosófico cada vez mais plural.

Flávio Tonnetti

Editor-chefe da TARKA e membro da
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural.
Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

<https://orcid.org/0000-0002-9279-1852>

Referências

- CHARETI, Alexandre. Sobre as cidades não excelentes de Alfarabi. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.
- NASCIMENTO, Carla de Brito. Lélia Gonzalez e a fundamentação do feminismo negro brasileiro. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.
- OLIVEIRA, Fábio Falcão. A crítica da razão tupiniquim: proposta e formação original. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.
- QUINTERO, Juliana Diaz. Una conciencia ecológica ch'ixi: Relacionalidad y antagonismo en el Pacha desde Silvia Rivera Cusicanqui. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.
- ROSANA, Martín Emilio. Conocimiento, afectividad y bhakti en la conclusión del Ve-dārthasamgraha de Rāmānuja. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.
- SOUZA, Glauciane. Capoeira Angola: corporeidade e ancestralidade na cultura popular brasileira. TARKA – Revista de Filosofia Intercultural, v. 1, n. 2, 2025.

ARTIGOS

Conocimiento, afectividad y *bhakti* en la conclusión del *Vedārthasamgraha* de Rāmānuja

English title of the paper
exploring ideas of intercultural philosophy

Martín Emilio Rosana

RESUMEN

El presente escrito busca presentar la relación particular establecida por el filósofo y teólogo tamil Rāmānuja (1017-1137 d.C.) entre el conocimiento (*jñāna*) y la devoción (*bhakti*), en el contexto de su obra prima, el *Vedārthasamgraha*. Para ello, haremos una breve introducción a las directrices generales de su interpretación del vedānta. A continuación, señalaremos algunos aspectos de la presentación de esta relación realizada por Ram-Prasad (2022), indicando lo que consideramos una interpretación inadecuada de la motivación que orienta al autor. Finalmente, presentaremos esta relación buscando una lectura y traducción lo más fiel posible al texto sánscrito de Rāmānuja, destacando su valoración de la alteridad en las relaciones cognitivas y afectivas entre los seres individuales y el ser universal, *brahman*.

PALABRAS CLAVE

Filosofía india, Rāmānuja, Bhakti, *Jñāna*, Afetividad.

ABSTRACT

This paper aims to present the particular relationship established by the Tamil philosopher and theologian Rāmānuja (1017–1137 CE) between knowledge (*jñāna*) and devotion (*bhakti*), within the context of his masterpiece, the *Vedārthasamgraha*. To this end, we will provide a brief introduction to the general guidelines of his interpretation of Vedānta. Next, we will point out some aspects of Ram-Prasad's (2022) presentation of this relationship, indicating what we consider an inadequate interpretation of the author's guiding motivation. Finally, we will present this relationship seeking a reading and translation as faithful as possible to Rāmānuja's Sanskrit text, highlighting his emphasis on otherness in the cognitive and affective relationships between individual beings and the universal being, *Brahman*.

KEYWORDS

Indian Philosophy, Rāmānuja, Bhakti, *Jñāna*, Affectivity.



Introdução

¹ Utilizamos para la transliteración del idioma sánscrito el International Alphabet for Sanskrit Transliteration (IAST).

² Hablamos aquí de un formato no tradicional porque en esta obra Rāmānuja no sigue la convención de comentar uno a uno los sūtra o aforismos del vedānta, sino que expone en forma de prosa libre sus críticas a las interpretaciones en boga de su tiempo y luego ofrece su propio punto de vista, buscando sustento para la misma en abundantes citas provenientes de las distintas composiciones de la tradición.

El presente trabajo busca en primera instancia presentar la particular relación establecida por el filósofo, teólogo y reformador social tamil Rāmānuja (1017-1137 e.c.) entre el conocimiento (*jñāna*¹) y la devoción (*bhakti*), en el contexto de su *opera prima*, el *Vedārthasaṃgraha* (resumen del significado del *veda*), el cual consiste en una exposición en formato no tradicional² de su interpretación de la corriente filosófica clásica de la India llamada *vedānta*.

Lo que hoy hemos llegado a conocer como *vedānta* es solamente una de las llamadas seis escuelas filosóficas “ortodoxas” de la India o *āstika ṣaḍdarśana*, puntualmente aquella conocida como *uttara-mīmāṃsā* o *jñāna-mīmāṃsā* (lit. investigación superior o investigación del conocimiento), en oposición a la *pūrva-mīmāṃsā*, o *mīmāṃsā* previa, también llamada *karma-mīmāṃsā*, que podría interpretarse como la investigación acerca de la acción [ritual].

Vale la pena detenernos en la etimología del nombre de esta escuela porque creemos que evidencia el carácter principalmente gnoseológico del *vedānta*, es decir, el hecho de que su norte es la obtención del conocimiento de algo.

La palabra *mīmāṃsā* proviene de la raíz verbal */man*, pensar, y tiene el sentido de reflexión o investigación crítica, en el caso de *jñāna-mīmāṃsā*, la investigación acerca del conocimiento. El otro nombre con el cual este sistema ha

³ El *veda* es un corpus de composiciones en el estadio más arcaico de la lengua sánscrita del cual tenemos registro, que constituyen la evidencia literaria más antigua de la India.

⁴ Para un estudio más detallado acerca de la discusión de los sentidos del término *vedānta* referimos al lector especialmente a el Vol. 2 de la ya clásica obra de Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*.

Llegado a ser conocido, la palabra *vedānta*, es el compuesto nominal de *veda* y *anta*, cuyo significado literal es final del conocimiento. Este final del conocimiento alude a lo que se encuentra al final del *veda*³, es decir, las *upaniṣad* en tanto porción final de la literatura védica. Las *upaniṣad* son efectivamente una de las tres principales fuentes de esta escuela.

Como indica Radhakrishnan (1923)⁴, *vedānta* significa no sólo el fin del *veda* en el sentido de la porción final de la literatura védica, sino también en el sentido de su meta, así como en el sentido de finalización del conocimiento. Este segundo sentido de la expresión “final del conocimiento” en tanto meta, sería el indicar qué es lo que debe ser conocido a través del *veda*, es decir, aquello hacia lo cual el *veda* se dirige en última instancia, esto es *brahman*, como claramente establece el primer aforismo del *Vedānta-sūtra* (1.1.1.): *athāto brahma-jijñāsā*, “a partir de aquí, la investigación acerca de *brahman*”.

El tercer sentido destacado por Radhakrishnan, el de “finalización del conocimiento”, es la posibilidad de pensar al término *vedānta* como haciendo referencia a un último acto cognoscitivo, último en el sentido de que luego de este ya todo es conocido y no queda nada más por conocer. Esta acepción constituye una de las preguntas presentes en las *upaniṣad* que se repite una y otra vez en los tratados de esta disciplina: “¡Oh Señor! ¿Conociendo qué cosa, todo esto llega a ser conocido?”⁵ (MUṄDAKA-UPANIṢAD, 1.1.3).

⁵ /kasminnu bhagavo vijñāte sarvamidaṁ vijñātam bhavati/.

Podemos sostener, sin miedo a equivocarnos, que la temática central de las *upaniṣad* (y por extensión del *vedānta*) es la naturaleza de la realidad, y que su problema fundamental es la relación entre *ātman*, el sí-mismo o ser particular, y *brahman*.⁶

⁶ Cfr. Dasgupta (1940); Radhakrishnan (1923); Deutsch (1973).

Esta inquietud se traduce, especialmente en Rāmānuja, en el tratamiento de la relación entre tres principios ontológicos o *tattva* llamados *brahman*, *puruṣa* y *prakṛti*, a los cuales Tola y Dragonetti (2008, p. 450), así como muchos otros intérpretes, se refieren con los términos “dios”, “alma/almas individuales” y “mundo/materia”. Cabe señalar que el término *puruṣa*, cuyo significado literal es persona u hombre, en este contexto toma el carácter técnico de ser un sustantivo colectivo que designa a la multiplicidad de seres conscientes individuales, es decir, a los seres particulares o *ātman*.

Lo que interesa a nuestra presentación es que las distintas afirmaciones vertidas en las *upaniṣad* sobre estos principios parecen incluso contradictorias y por tanto han habilitado interpretaciones del *vedānta* diversas, llegando a presentar ontologías diametralmente opuestas.

Śaṅkara (788-820 e.c.) establece el no-dualismo (*advaita*) que propone una identidad absoluta entre *ātman* y *brahman*, llegando al punto de sostener que realmente lo único que existe es el ser universal o *brahman*, que cobra las notas de ser conocimiento puro desprovisto de toda cualidad o diferencia. Afirma que el ser particular es simplemente una sobreimposición ilusoria (*adhyāsa*) y temporaria, causada por la ignorancia (*avidyā*). Śaṅkara se hace fuerte en la caracterización del propio *brahman* como conciencia

(*prajñānam brahma – Aitareya Upaniṣad*, 3.3) y presenta al conocimiento (*jñāna*), puntualmente al conocimiento de la identidad absoluta entre el ser-propio (*ātman*) y el ser-universal (*brahman*), como único medio (*upāya*) para la obtención de *brahman*.

La particularidad de la interpretación de Rāmānuja es que busca compatibilizar una empresa de carácter principalmente gnoseológico como es la del *vedānta* (la búsqueda por conocer a *brahman*, una entidad usualmente caracterizada como abstracta) con los postulados teológicos de su propia confesión religiosa, el vaiṣṇavismo o culto a *Viṣṇu*, que propone la posibilidad de una relación personal recíproca entre este dios y los individuos. Si bien Bartley (2015, p.13) opina que “Rāmānuja (...) buscó armonizar los principios del culto de la *bhakti* con aquellos clásicos de la tradición vedāntica”, nosotros creemos que la tarea de Rāmānuja fue aún más radical, en el sentido de que su intención no es realizar una “armonización” que busca hacer compatibles dos cosas diferentes, sino que más bien podría ser entendida como una demostración de que el objetivo final (*puruṣārtha*) del *vedānta* es el sostenido por la tradición de la *bhakti*, el reconocimiento de la intrínseca relación tanto afectiva como de subsidiaridad entre *ātman* y *brahman*, y no la identificación absoluta que disuelve al primero en el último.

Rāmānuja es partidario de una actitud conciliadora entre las dos posibilidades extremas, el monismo absoluto (*kevalādvaita*) y el dualismo (*dvaita*) sin posibilidad de mediación. Él sostiene que las *upaniṣad* deben ser leídas como presentando una única doctrina coherente, y la gran labor de su vida será otorgar una interpretación al *vedānta*

que logre hacer eso, y que además sea compatible con la actitud teísta de la religión a la cual pertenece.

⁷ Sobre *viśiṣṭādvaita* en general, referimos al lector a las obras de Chari (1994, 2007); Raghavachar (1976); Carman (1974).

⁸ Cfr. Raghavan (1985).

Para esto: Rāmānuja propone la postura que ha llegado a ser conocida como *viśiṣṭādvaita*⁷ o no-dualismo cualificado. Esta interpretación sostiene que tanto los seres particulares como la naturaleza material constituyen un todo orgánico⁸ en el seno de *brahman*, y que deben ser entendidos como sus atributos, como los modos en los cuales existe el ser universal. Esta interpretación propone al mismo tiempo que las diferencias entre uno y otro son también efectivamente reales. El ser particular, el *ātman*, mantiene siempre su individualidad, pero es, junto con la materia, ontológicamente dependiente de *brahman*.

Esta ontología propuesta por Rāmānuja, que podríamos llamar relacional, nos abre a la posibilidad de entender el conocimiento en una dimensión también relacional, donde se produce un encuentro entre el sujeto cognoscente y el objeto o sujeto conocido. Es en el nudo de esta relación cognoscitiva donde la afectividad tendrá un papel determinante, la *bhakti* (devoción) es tematizada como un tipo especial de conocimiento en las últimas líneas de su *Vedārthaśaṁgraha*. En este sentido, Bartley (2015, p.187) recupera la posición de Hardy en su artículo *Ideology and Cultural Contexts of the Śrī Vaishnava Temple*, quien sostiene que lo que Rāmānuja realiza sería una reinterpretación de las ideas clásicas, que Hardy caracteriza como advaiticas, no-dualistas, del *vedānta*. Estas ideas “clásicas” sostendrían que el verdadero sí-mismo es esencialmente un conocedor (*jñātṛ*), y que el conocimiento es el

camino principal (incluso el único) para la liberación. La re-interpretación de Rāmānuja sería sostener que el amor presente en la *bhakti* es un tipo particular de conocimiento (*prītiśca jñānaviśeṣa eva*).

1. La presentación de la relación entre el conocimiento y la afectividad según Ram-Prasad

En línea con lo afirmado por Hardy al sostener que las ideas clásicas del *vedānta* son esencialmente no-dualistas, se encuentra la presentación de este tema realizada por Chakravarthi Ram-Prasad (2022) en su artículo *The Happiness that Qualifies Nonduality: Jñāna, Bhakti, and Sukha in Rāmānuja's Vedārthasamgraha*. Allí Ram-Prasad sostiene que “el desafío para Rāmānuja es cómo reconciliar la unicidad ontológica con la relación amorosa y necesariamente diferenciada entre los humanos y lo divino” (2022, p. 14).

Lo que Rāmānuja estaría intentando, según la lectura de Ram-Prasad, es la identificación de un sólo estado de conciencia, la cognición de la no-dualidad que Ram-Prasad presenta como sinónimo del proyecto vedántico *in toto*, con la experiencia cargada de emoción de la felicidad, la cual es para él la expresión del encuentro entre lo humano y lo divino. Para el filósofo anglo-indio, el punto central de la propuesta de Rāmānuja pasa por el hecho de que, si un mismo estado de conciencia pudiera ser a la vez cognitivo y afectivo, entonces tendríamos una “explicación acerca de cómo el enfoque devocional de un ser humano hacia Viṣṇu [Dios] puede al mismo tiempo ser la autorrealización de la identidad con *brahman*” (2022, p. 1).

A nuestro juicio Ram-Prasad hace una excelente presentación del movimiento argumental realizado por Rāmānuja e identifica correctamente su núcleo: si concedemos que un contenido objetual está “saturado de carácter emocional en tanto los objetos son portadores de valencias emocionales” (2022, p. 5) entonces “tomar conciencia de un objeto es de alguna manera una orientación emocional hacia ese objeto” (2022, p. 5). El gran problema que encontramos en su trabajo es que la motivación que le adjudica a Rāmānuja parte de una concepción que no se ajusta a lo que el filósofo y teólogo tamil del s. XI e.c. entiende por finalidad del *vedānta*. Para Rāmānuja la autorrealización de la identidad absoluta con *brahman* no sólo será una empresa infructuosa, sino también una intención prácticamente herética⁹.

Como indicamos unas líneas más arriba, Ram-Prasad considera que la cognición de la no-dualidad es sinónimo del fin último del *vedānta*, sin duda tomando como parámetro de corrección la interpretación de las fuentes de este sistema realizada por Śaṅkara. Debido a esto, para él Rāmānuja estaría de alguna forma tratando de compatibilizar la propuesta de Śaṅkara con su propia lectura. Esto es a nuestro juicio una lectura que nuevamente no sigue lo explicitado por el teólogo *vaiśṇava*. Rāmānuja no sólo abiertamente polemiza con Śaṅkara, sino que directamente mediante una *reductio ad absurdum* sostiene que es imposible la cognición de la no-dualidad, pues esto significaría, entre otras cosas, la ausencia total de distinciones. Como vemos a partir de las conclusiones sostenidas en su *bhāṣya* (comentario) al *Vedānta-sūtra*, Rāmānuja

⁹ Para Rāmānuja, el intento de plantear una identidad absoluta entre ātman y *brahman* es directamente *avaidika*, palabra traducida aquí como “herética”, en el sentido de contraria a los *veda*, porque según Rāmānuja esto terminaría convirtiendo a *brahman* en el “asiento” de la ignorancia/error y contradiciendo su carácter de perfecto. Consideramos que esta es una cuestión de suma importancia que debe ser investigada con la profundidad que la cuestión amerita. Para una explicación detallada de por qué esto sería así, referimos al lector especialmente a los §§40-50 del *Vedārthasamgraha*, en la traducción de Van Buitenen (1956).

ampliamente argumenta en contra de la posibilidad de la existencia de una entidad carente de distinciones. En la traducción de Thibaut (1966): “No hay prueba de una substancia indiferenciada” (1966, p. 40); “La percepción (*pratyakṣa*) prueba la diferencia” (1966, p. 41); “La percepción no revela al mero ser” (1966, p. 44); “La pluralidad no es irreal” (1966, p. 46). Todas estas cuestiones también encuentran un tratamiento paralelo en los §§10-53 del *Vedārthasamgraha*.

En otras palabras, para Rāmānuja lo real está siempre afectado por determinaciones/diferencias. A partir de esto se subraya que *brahman*, siendo real, está eterna e intrínsecamente afectado por esta estructura. Srinivasa Cari (1994, p. 61) indica que para el sistema de Rāmānuja “*brahman* está siempre inseparablemente relacionado con el universo de seres sintientes y entidades no sintientes” y que estos son sus “atributos inseparables”. Así como no podemos pensar en un *brahman* desprovisto de sus atributos, en el esquema rāmānujeano se da por tierra con la posibilidad de la cognición de una identidad absoluta entre *ātman* y *brahman*, porque una entidad indiferenciada simplemente no puede existir.

En este sentido recuperamos la caracterización realizada por Bartley (2015, p. 38): “Hay distinciones absolutamente reales (*bhedah pāramārthika*) entre Dios y los sí-mismos individuales (*jīva*) (...) así como también entre los sí-mismos entre sí, los cuales son irreducibles centros de conciencia reflexiva e intencional”.

Habiendo realizado estas indicaciones, pasamos ahora a la presentación realizada por el propio Rāmānuja de esta relación, procurando realizar una lectura y traducción lo más

ajustada y literal posible del texto sánscrito, con la intención de esclarecer lo propuesto por nuestro autor. Esperamos con esto también dejar en claro que lo que Rāmānuja intenta no es hacer compatible la cognición de la no-dua-lidad con el establecimiento de una relación amorosa. Mucho menos considera que el sentido último del *vedānta* es el conocimiento de la identidad absoluta entre el sí-mismo particular y *brahman*, sino más bien lo contrario y en el sentido inverso: el conocimiento de la relación de distinción y filiación posibilitado por el estudio del *vedānta* es una propedéutica para la práctica devocional intencionada y cargada de afectividad que hace posible la cognición clara y distinta de *brahman* como un *alter*, como un otro con el cual el humano se encuentra profundamente ligado pero no al punto de borrarse toda distinción entre ambos, distinción que como señalamos, es justamente lo que posibilita la relación afectiva.

2. La relación entre el conocimiento y la afectividad en el *vedārthasamgraha* de rāmānuja

¹⁰ El original inglés utiliza la palabra *communion* que aquí traducimos por “comunión” siendo conscientes de la carga semántica que esta palabra tiene en el español, en especial en lo relativo al sacramento cristiano. Determinar la pertinencia de este uso de palabras en estos contextos es una cuestión necesaria, pero que escapa a la intención de este trabajo.

Sukthankar (1908, p.71) realiza una aclaración sumamente necesaria para comenzar a desarrollar este tema: “el conocimiento que los textos del *vedānta* prescriben no es el conocimiento del significado de sus oraciones, sino que es de la naturaleza de la meditación o comunión”.¹⁰ Queda claro que esto es lo que Rāmānuja tiene en mente cuando inmediatamente después de haber establecido mediante una extensa argumentación la identidad del *brahman* de las *upaniṣad* con Viṣṇu/Nārāyaṇa, pasa a una

¹¹ Consideramos que poner entre paréntesis momentáneamente la extendida forma de traducir *bhakti* como devoción puede ser conducente para comprender las características distintivas de aquello a lo cual se refiere Rāmānuja con el término *bhakti*. No porque esta traducción no sea acertada o útil, sino porque Rāmānuja entiende por *bhakti* no el significado general de la palabra “devoción” que la RAE brinda como: “1. f. Amor, veneración y fervor religiosos”, sino como una práctica específica, si se quiere, una “práctica devocional”.

La práctica devocional que logra conocimiento de *brahman* es *para-bhakti*, la práctica devocional “superior”, que está más allá en el sentido de excelsa.

¹² *brahma-prāpti-upāyaśca: sāstra-adhigata-tattva-jñāna-pūrvaka-svakarma-anugṛhīta-bhakti-niṣṭhā-sādhyā-anavadhika-atīsayapriya-viśadatama-pratyakṣatā-panna-anu-dhyāna-rūpa-parabhaktir eva-iti-uktam* (Ved. Sam.: 141).

explicitación de cómo obtener/conocer a *brahman*: a través de *bhakti*, o más específicamente *para-bhakti*¹¹. Describe esta práctica de la siguiente manera:

Y ha sido dicho que el medio para obtener a *brahman* es una *bhakti* superior que tiene la forma de una concentración (*anudhyāna*) sobre la percepción directa sumamente clara de lo querido/amado [que es] sobreabundante e ilimitado y que ha de ser lograda por la constancia en la *bhakti* promovida por la ejecución de los actos propios precedidos por el conocimiento de la realidad (*tattva-jñāna*) aprendido de los *sāstra* (Ved. Sam. §141).¹²

Como vemos, esta práctica se inicia con *anudhyāna*, palabra proveniente de la raíz */dhyā* (contemplar, meditar, pensar), una práctica meditativa a veces entendida como concentración, un “pensar en”, recordar algo. El prefijo *anu* en este caso podría dar la idea de “en la dirección de” o “hacia”, haciendo que *anudhyāna* signifique una meditación o concentración dirigida, es decir intencional, aunque también podríamos seguir a Van Buitenen (1956, p. 296) quién toma el sentido de *anu* de “posterioridad” o “repetición” y traduce *anudhyāna* por “rememorization”. En esta línea se encuentra también Rajagopala (1956, p. 213) que traduce el término como “constant meditation”. Srinivasa Cari (1994, p. 114) la describe como una “disciplina psico-religiosa que debe ser practicada durante un largo período y que tiene sus estadios de desarrollo”.

Lipner (1986, p. 113) recupera el parágrafo §139 del *Vedārthasāṃgraha* donde *bhakti* es equiparada con

upāsanā, en su traducción: “El más alto [conocimiento] es aquel por el cual el Imperecedero es conocido, el conocimiento que toma la naturaleza de *bhakti*, también llamado ‘meditación’ (*upāsanā*)” y, lo que es aún más relevante para nuestro interés, nos dice también que este conocimiento es “caracterizado por la experiencia presentacional de *brahman*”. Bharadwaj (1958, p. 170) no tiene miramientos en describir esto como un “estado en el cual el devoto ve a Dios cara a cara”.

Bhakti entendida como *anudhyāna* o *upāsanā* es una práctica cuya realización da lugar a la percepción directa (*pratyakṣatā*) del objeto sobre el cual se medita, de una forma sumamente clara y a la vez deseada, debido al afecto que se tiene por aquello sobre lo cual se medita, así como por la sensación producida por ese sujeto/objeto, que para Rāmānuja, como veremos en unos momentos, son la misma cosa. Bharadwaj (1985, p. 170) sostiene que Rāmānuja concibe la práctica de *bhakti* como “la continua y amorosa meditación en el amado”. Creemos que es útil para darnos una idea del tipo de acción que está aquí en juego, recuperar lo que también indica Bharadwaj (1985, p.171) cuando sostiene que Rāmānuja recolecta las distintas formas en las cuales las *upaniṣad* estarían haciendo referencia a la práctica que constituye la *bhakti*: En la Śvetāśvatara (3.5) se la refiere en términos de conocer (⟨vid⟩), en la Brhadāraṇyaka (2.4.5) como contemplar (ni-⟨dhyā⟩), adorar (⟨upa-sad⟩) y visualizar (⟨dṛś⟩), en la Kāṭha (3.1) como concentrar (la mente) (⟨dhyā, dhyaya-manah⟩) y en la Chāndogya (7.23.2) como recordar (⟨smr⟩).

¹³ El conocimiento de la realidad (*tattva-jñāna*) es para Rāmānuja el conocimiento de la dependencia tanto de los seres conscientes como de la materia inconsciente de *brahman*, por el hecho de ser modos o atributos (*prakāra*) en los cuales *brahman* existe y por ser *brahman* el núcleo más íntimo de ellos.

¹⁴ / *bhaktisabdaś ca prītiśeṣe vartate / prīś ca jñānaviśeṣa eva /.*

¹⁵ / *nanu ca sukham prītir ityanarthāntaram / sukham ca jñānaviśeṣasādhyam padārthāntaram iti hi laukikāḥ /.*

¹⁶ / *yena jñānaviśeṣeṇa tatsādhyam ity ucyate sa eva jñānaviśeṣah sukham /.*

Es interesante señalar que esta práctica no sería contraria a la realización de los quehaceres o deberes propios, sino que como vimos líneas más arriba es “favorecida por la ejecución de los actos propios”, y que es posibilitada por el conocimiento de *tattva*, de la estructura ontológica de la realidad¹³ obtenido a partir del estudio de los *sāstra* (las composiciones pertenecientes a la tradición).

Tras ofrecer esta descripción, Rāmānuja establece la relación entre la afectividad y el conocimiento señalando: “la palabra *bhakti* significa un tipo particular de amor (*prīti*), ese amor es un tipo particular de conocimiento”¹⁴. Inmediatamente después presenta una posible objeción a lo que está proponiendo, adjudicada a la opinión “mundana” (*laukikāḥ*), lo que la gente del común sostiene: que el significado de *prīti* (amor) no es otra cosa que *sukha* (placer, bienestar) y que el placer que se alcanza a través de un conocimiento determinado es otro tipo de cosa.¹⁵

Frente a esta posible objeción, Rāmānuja responde que “no es así” (*naivam*) ya que “ese determinado conocimiento por el que se alcanza [al placer/bienestar/felicidad (*sukham*)], ese conocimiento determinado es el propio placer (bienestar/felicidad)”.¹⁶ Nos interesa entonces detenernos en la justificación de esta última afirmación:

Esto es lo dicho: los conocimientos de los objetos caen ya sea bajo el estado de felicidad, de dolor o de lo intermedio, y estos [conocimientos] son determinados [por uno de los tres estados] de acuerdo

¹⁷/etad uktam bhavati viṣayajñānāni
sukhaduḥkhamadhyasādhāraṇāni
/ tāni ca viṣayādhīnaviśeṣāni
tathā bhavanti / yena ca
viṣayaviśeṣena viśeṣitam
jñānam sukhasya janakam
ity abhimatam tadviṣayam
jñānam eva sukhām,
tatātireki padārthāntaram
nopalabhyate / tenaiva
sukhitvavyavahāropapattes ca/.

con su objeto. Ya que el conocimiento, cuando determinado por un objeto particular es querido por generar placer/felicidad, entonces él es el propio placer (*sukhaṁ*). No se percibe otra cosa que lo trascienda y es tan solo por medio de él que ocurre la conducta que es ser feliz.¹⁷

Como vemos aquí, Rāmānuja está equiparando la experiencia práctica de la felicidad, el estar feliz, con el conocimiento del objeto que la despierta. Hay especialistas que optan por un vocabulario de corte más gnoseológico y traducen conocimiento por “cognición” (e.g. Van Buitenen, Ram-Prasad), explicando que la “cognición” de un objeto que despierta felicidad es felicidad en sí misma. Ram-Prasad (2022, p. 5) encuentra en este pasaje algo que adelantamos, el movimiento más “ingenioso” en la argumentación de Rāmānuja:

Si otorgamos que el contenido objetual está saturado con un carácter emocional, debido a que los objetos son portadores de un valor emocional, entonces la cognición de un objeto es también de alguna manera una orientación emocional hacia ese objeto.

Sin embargo, consideramos que lo que puede ser ingenioso en tanto movimiento de una argumentación filosófica a veces puede ser más simple de entender si lo analizamos a la luz de nuestra propia experiencia. Tomemos por ejemplo el hecho de meramente pensar en un ser querido, una pareja, un familiar, un amigo; solamente con pensar en esa persona experimentamos cierta felicidad. Si lo encontramos sorpresivamente por la calle y tenemos

una percepción directa, lo primero que sentimos es felicidad, esa presencia es felicidad.

Continúa Rāmānuja su exposición distinguiendo cuál es la particularidad que se da ya no en el conocimiento de cualquier objeto sino en el conocimiento de *brahman*:

¹⁸ evamvidhasukhasvarūpajñānasya
viśeṣakatvam brahmavyatirkitasya
vastunah sātiśayam asthiram ca/
brahmaṇas tv anavadvihikātiśayam
sthiram ceti/ānando brahmety
ucyate/viśayāyattatvāj
jñānasya sukhasvarūpatayā
brahmaiva sukham./

La capacidad de determinar el conocimiento [que se presenta] bajo la forma de un tal placer es relativa e inconstante en el caso de un objeto diferente de *brahman* pero [en el caso] de *brahman* es sobreabundante e ilimitadamente firme. Se dice “*brahman* es dicha” (*ānando brahman*, Taitt. Up. 3, 6). Ya que el conocimiento tiene como forma propia al placer en virtud de la dependencia del objeto, *brahman* es por cierto placer (*sukham*).¹⁸

Reparemos en el carácter permanente de la felicidad que el conocimiento de *brahman* implica. Rāmānuja cita la *Taittīriya-upaniṣad* donde la palabra para caracterizar a *brahman* es *ānanda*, una concepción de felicidad superior a *sukha*, que es lo que traducimos por placer/felicidad, pero que bien podría ser traducido como “bienestar”. Es interesante la característica que cobra la felicidad cuando es *brahman* quien la produce, el ser sobreabundante e ilimitadamente firme. Este carácter de constancia es graficado por Rāmānuja en su comentario a la *śloka* 9:34 de la *Bhagavad-gītā* con una imagen que Bharadwaj (1958, p. 169) recupera: la imagen del hilo que surge al verter el aceite de un recipiente a otro contenedor. Esto obviamente busca indicar que *bhakti* no es una mera ritualidad ocasional sino una praxis continua y sostenida de contemplación y amor por Dios. Continúa Rāmānuja argumentando:

¹⁹ El término *rasa* que traducimos aquí por “esencia” tiene como significado quizás más originario, “jugo”, y de ahí su ampliación hacia “sabor” y “gusto”. Este mismo término es también utilizado en el tratamiento indio clásico de la experiencia estética, para indicar las emociones o estados emocionales que una determinada pieza artística despierta en el espectador.

²⁰ / *tad idam āha raso vai saḥ rasam hyevāyam labdhvānandī bhavatītī brahmaiva sukham iti brahma labdhvā sukhī bhavatītyarthah/ paramapuruṣaḥ svenaiva svayam anavadhikātīśayasukhah san parasyāpi sukham bhavati / sukhasvarūpatvāviśeṣāt/ brahma yasya jñānaviṣayo bhavati sa sukhi bhavatītyarthah/*

Esto es lo declarado: ‘Ciertamente este es esencia¹⁹; habiendo obtenido esa esencia, ese se hace dichoso’ (*Taittirīya-upaniṣad* 2.7). El significado de esto es: ‘*brahman* ciertamente es felicidad (*sukham*)’, ‘habiendo obtenido a *brahman* llega a ser feliz’. La persona suprema [*brahman*], que en sí misma y por sí misma es la infinitamente deseable felicidad, se hace felicidad incluso de otro porque su forma propia es idéntica al placer/felicidad. Aquel para el cual *brahman* es el objeto de conocimiento, ese llega a ser feliz.²⁰

Aquí Rāmānuja nuevamente está citando un pasaje de la *Taittirīya-upaniṣad*, cuyo significado luego explica para volver a realizar una equiparación entre el conocimiento de *brahman* y la experiencia de suprema y constante felicidad, justamente porque la esencia de *brahman* es una felicidad infinitamente deseable e ininterrumpida. Esto nos permite volver sobre la descripción de *bhakti* en su sentido más excelsor como *anudhyāna*, como la meditación/concentración intencionada, y especialmente sobre el hecho de que esta *bhakti* es precedida por el conocimiento de la realidad obtenido de los *sāstra*.

En este punto consideramos pertinente destacar que incluso una entidad caracterizada como “en sí misma la infinitamente deseable felicidad” incluye la característica de ser, consecuentemente, felicidad para otro. Vemos en esto algo sumamente interesante sobre lo cual no se suele reparar demasiado cuando se presenta el sistema filosófico de Rāmānuja, el hecho de que en su esquema valorativo la alteridad no es sólo una necesidad ontológica, sino que el ser felicidad para otro es considerado superior a ser uno mismo

feliz, y siendo *brahman* por definición el ser absolutamente perfecto, necesita de un otro para brindarle felicidad.

Para Rāmānuja tanto los seres conscientes como la materia inconsciente forman el cuerpo del cual *brahman* es el *ātman*, el “alma”. Por ser justamente *brahman* el núcleo central de todo el resto de entidades es que estas poseen la misma dignidad ontológica que él, son efectivamente reales, aunque dependientes para su existencia de *brahman*. A diferencia de lo que sostiene Śaṅkara, para quien tanto el universo material como las entidades conscientes son en última instancia ilusorias, Rāmānuja logra mediante su esquema interpretativo sostener la realidad de los individuos, y de todo otro objeto. Este es el conocimiento de la realidad aprendido de los *sāstra*, al cual el *vedānta* apunta según su interpretación y que nos dice que es necesario para la praxis de *bhakti*.

Es por esto que también es compatible con los quehaceres propios de cada uno, puesto que, si se tiene esta comprensión y se ejercita la rememoración de las cualidades de *brahman*, no es necesario un retiro del mundo, sino que, incluso permaneciendo en las dinámicas naturales de la vida en sociedad, se obtiene la visión directa de *brahman* como el morador de toda entidad, consciente y no consciente. Rāmānuja no está negando la realidad de la experiencia de nuestro día a día, en la cual nos relacionamos con sujetos y objetos y establecemos relaciones tanto afectivas como cognitivas con ellos, por el contrario, está elevando esta experiencia a la sacralidad de *brahman*. Sin tetiza estas ideas Van Buitenen:

²¹ Cfr. Van Buitenen (2021).

La principal contribución de Rāmānuja a la filosofía fue su insistencia en que el pensamiento discursivo es necesario en la búsqueda por parte de la humanidad de las verdades últimas, que el mundo fenoménico es real y que provee conocimiento real, y que las exigencias de la vida diaria no son perjudiciales o siquiera contrarias a la vida del espíritu.²¹

Consideraciones finales

Consideramos que la propuesta de Rāmānuja puede ser entendida como una ontología relacional, donde cosas y seres solo existen en relación con otros, en este caso en relación con *brahman*. No es extraño por tanto que la afectividad esté íntimamente relacionada con el conocimiento, puesto que ambas esferas están signadas por una misma condición: la presencia de la alteridad. Incluso el conocimiento del ser-propio (*ātma-jñana*) es en Rāmānuja un acto relacional, puesto que la identidad se reconoce como subsidiaria (*śeṣa*) del principal (*śeṣin*), es decir como dependiente de *brahman*, núcleo íntimo y último de todo cuanto existe.

Si, como afirma Rāmānuja, la forma propia de *brahman* no es distinta del placer/felicidad (*sukhasvarūpatvāviśeṣat*), y la felicidad no es otra cosa que la presencia del objeto que la genera, cada vez que experimentamos felicidad, al menos en cierta forma, estamos conociendo o estamos en presencia de *brahman*. No obstante, Carman (1974, p. 113) realiza una aclaración importante sobre esto:

[Rāmānuja] compara a *brahman* con la felicidad de los sí-mismos finitos (...) es importante notar que esta cualidad de *brahman* es una magnificación infinita de lo que es lo más puro en todos los objetos, no sólo en otros sí-mismos finitos; pero, por otro lado, cualquier felicidad verdadera del sí-mismo finito es derivada de la fuente de felicidad suprema.

Al practicar *para-bhakti* (la práctica devocional superior), es decir, perseverar en el ejercicio consciente e intencionado de la meditación o concentración en la relación que el ser propio (*ātman*) mantiene con *brahman*, posibilitado por la información que la tradición brinda sobre esa relación, se nos promete una percepción directa extremadamente clara y colmada de afectividad positiva de *brahman*. Concluimos entonces que para Rāmānuja experimentar la más absoluta y constante felicidad y conocer a *brahman* son una y la misma cosa.

Martín Emilio Rosana

Profesor de sánscrito de la Facultad de Filosofía
y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

<https://orcid.org/0009-0002-0255-3680>

Referencias

- BARTLEY, Christopher. *The Theology of Ramanuja: Realism and Religion*. London: Routledge, 2015.
- BHARADWAJ, Krishna Datta. *Philosophy of Ramanuja*. New Delhi: Shankar Lal Charitable Trust Society, 1958.
- CARMAN, John Braisted. *The theology of Rāmānuja: an essay in interreligious understanding*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- CHARI, S.M. Srinivasa. *Vaishnavism, Its Philosophy, Theology & Religious Discipline*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- CHARI, S.M. Srinivasa. *The Viśiṣṭādvaita of Rāmānuja*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007
- DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy, Volume III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.
- DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1973.
- LIPNER, Julius. *The face of truth: a study of meaning and metaphysics in the Vedantic theology of Ramanuja*, London: The Macmillan Press, 1986.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1923.
- RAGHAVACHAR, Sri Srinivasa. *The Philosophy of Rāmānuja*. Mysore: Ramakrishna Institute of Moral and Spiritual Education, 1976.
- RAGHAVACHAR, Sri Srinivasa. *Vedharta Sangraha of Ramanujacarya*. Mysore: Ramakrishna, 1978.
- RAGHAVAN, S .A. *Viśiṣṭādvaita*. Tirupati: T.T. Devasthanams Press, 1985.
- RAJAGOPALA AYYANGAR, M. R. *Vedartha Sangraha of Sri Ramanuja*. Kumbakonam: Cauveri Colour Press, 1956.
- RĀMĀNUJA. *The Gitabhashya of Ramanuja*. Translated into English by M. R. Sampatkumaran. Bombay: Ananthacharya Indological Research Institute, 1985.
- RAM-PRASAD, Chakravarthi. *The Happiness that Qualifies Nonduality: Jñāna, Bhakti, and Sukha in Rāmānuja's Vedārthasamgraha*. International Journal of Hindu Studies. v.27, n.2, pp. 237-252, 2022.
- SUKHTANKAR, Vasudev Anant. *The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1908.
- THIBAUT, George. *The Vedanta-Sutras with the commentary of Ramanuja*, Sacred Books of the East, vol. 48, Delhi: Motilal Banarsidass, 1966.

VAN BUITENEN, Johannes. Ramanuja's Vedarthasamgraha. Poona: Deccan College, 1956.

VAN BUITENEN, Johannes. Rāmānuja. Encyclopedia Britannica (2021, January, 1).
In: <https://www.britannica.com/biography/Rāmānuja>.

Sobre as cidades não excelentes de Alfarabi

On the not excellent cities of Alfarabi

Alexandre Chareti

RESUMO

O objetivo deste texto é abordar a diversidade de práticas viciosas que fundamentam as configurações de cidades não excelentes no *Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente*, do filósofo Abu-Nasser Muhammad Alfarabi (874-950 d.C.). Conhecida como *A Cidade Excelente*, essa obra tardia na trajetória filosófica de Alfarabi, harmoniza aspectos do pensamento de Aristóteles, do platonismo e de outras doutrinas que — combinadas a uma série de inovações — fundam uma tradição entre os pensadores de língua árabe do período pré-moderno. A caminho de reconhecer os tipos de cidades não excelentes, acompanharemos Alfarabi por sua descrição do princípio do Universo, da existência, dos astros, da vida na Terra, da alma humana, das virtudes e vícios, até o ideal de cidade excelente.

PALAVRAS-CHAVE

Alfarabi; Cidade Excelente; filosofia árabe.

ABSTRACT

The aim of this text is to address the diversity of vicious practices underlying the configurations of non-excellent cities, as presented in *The Book of the Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Excellent City* by the philosopher Abu Nasr Muhammad Alfarabi (874–950 CE). Known as *On the Perfect State*, this later work in Alfarabi's philosophical trajectory harmonizes aspects of Aristotelian thought, Platonism, and other doctrines that —combined with a series of innovations— ground a tradition among Arabic-speaking thinkers of the pre-modern period. In the process of identifying the types of non-excellent cities, we will follow Alfarabi through his descriptions of the principle of the universe, existence, the stars, life on Earth, the human soul, virtues and vices, and finally, the ideal of the excellent city.

KEYWORDS

Alfarabi; Excellent City; Arabic philosophy.



<https://doi.org/10.5281/zenodo.18377245>

1. Introdução

¹ Posteriormente publicada no livro: ALFARABI. A Cidade Excelente. Tradução, introdução e notas por Miguel Attie. São Paulo: Attie Editora. 2019.

² Segundo Ter Reegen e Silva (2007, p. 217), “para este filósofo, só a partir do conhecimento da estrutura dos corpos celestes pode ser compreendida a organização da cidade, isto é, o mundo dos homens. Em outras palavras, é por meio do conhecimento do Universal — que só pode ser realizado pela razão humana — que se obtém as normas e regras para governar a sociedade”.

Esse texto é o resultado de um estudo sobre a tese de livre docência do professor Miguel Attie Filho, na qual traduz e comenta o *Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente*¹, do filósofo Abu-Naser Muhammad Alfarabi (874-950 d.C.). Nessa obra, conhecida pelas formas reduzidas *A Cidade Excelente* ou *A Cidade Virtuosa*, além de uma reflexão de caráter filosófico-político, como seu título poderia indicar, Alfarabi atualiza elementos da filosofia dos antigos em uma cosmologia que fundamenta a origem do Universo, da existência, da alma humana e dos agrupamentos sociais.² As cidades aqui são também imagens dos coletivos de tipos humanos idealizados, e a cidade mais excelente é aquela habitada pelas almas dedicadas ao alcance da felicidade por meio da faculdade racional. Nessa perspectiva, intelectos aperfeiçoados desenvolvem modos considerados excelentes que levam à cidade excelente, onde as almas tocam o divino, a causa primeira, aprimoram-se e realizam a felicidade. O destaque desse artigo, porém, é a diversidade de práticas corrompidas que fundamentam as configurações de cidades não excelentes descritas por Alfarabi.

2. O ser primeiro flui em si até a matéria

O ponto de partida de Alfarabi, a criação de seu universo filosófico em *A Cidade Excelente*, é uma formulação sobre

³ Sobre a manipulação de elementos dos pensamentos aristotélico e neoplatônico na concepção da causa primeira de Alfarabi, cf. Silva, 2015.

o existente primeiro³. Diz ele na frase que dá início ao livro: “O existente primeiro é a causa primeira da existência de todos os demais existentes. Ele é isento de todos os modos de insuficiência” (ALFARABI, 2011, p. 45). Caracteriza-se, então, essa existência como a mais excelente e perfeita, eterna, e uma vez que nada a gerou, apenas dela emanam todas as outras existências. Nos primeiros capítulos do livro, o existente primeiro é qualificado como uno, indivisível, sem oposto, indefinível e, sendo essencialmente imaterial, conclui-se que ele é puramente inteligência. Sobre esse último aspecto Alfarabi afirma:

Agora, dado que ele não é matéria nem possui matéria de maneira alguma, então, pela sua substância, ele é inteligência em ato. Pois, aquilo que a forma possui, que a impede tanto de ser inteligência como de inteligir em ato, é [justamente] a matéria na qual a coisa existe. Ora, quando a coisa, em sua existência, não tem necessidade de matéria, então, tal coisa é — pela sua substância — inteligência em ato. Eis aí o caso do primeiro. Ele é, portanto, uma inteligência em ato (ALFARABI, 2011, p. 58-59).

Inicia-se, então, a processão de todos os existentes. O primeiro existente intelige a si mesmo, de modo que desse ato emana a existência do segundo existente, também incorpóreo e inteligência em ato que intelige sua essência ao inteligir o primeiro, decorrendo disto a existência de um terceiro existente, por cuja substancialização de essência corre o primeiro céu. Assim, sucessivamente, fluem as esferas no interior do existente primeiro, em um processo pelo qual inteligem a própria essência e algo do primeiro,

tendo como resultado esferas correspondentes aos astros, até a décima primeira inteligência.

Esses existentes que computamos são aqueles que, em suas substâncias, obtiveram suas mais excelentes perfeições desde o princípio. Porém, a existência deles é interrompida nas duas, [isto é,] na esfera da Lua e na décima primeira inteligência (ALFARABI, 2011, p. 85-86).

Os existentes são posicionados por Alfarabi conforme sua proximidade à existência primeira, do mais externo ao mais interno, em graus de excelência do mais alto ao mais baixo. De um ato em que emanam da primeira, eles resultam dez outras inteligências correspondentes às esferas dos astros: a segunda inteligência é o primeiro céu; a terceira inteligência, a esfera das estrelas fixas; a quarta inteligência, a esfera de Saturno; a quinta inteligência é a esfera de Júpiter; a sexta inteligência, a esfera de Marte; a sétima inteligência é a esfera do Sol; a oitava inteligência, a esfera de Vênus; a nona inteligência, a esfera de Mercúrio; a décima inteligência é a esfera da Lua; e a décima primeira inteligência é o mundo sublunar.

Abaixo da esfera da Lua, no mundo sublunar, surge a matéria, por um dispositivo não muito evidente. Os quatro elementos — água, ar, fogo e terra — são a base para a constituição dos corpos sublunares⁴. Da combinação desses elementos formam-se estruturas complexas, que por sua vez combinam-se formando corpos ainda mais complexos, como os vegetais e os animais, até formarem o organismo humano, superior entre as formas da matéria.

⁴ Segundo Jaqueline Del Nero (2009, p. 49), “Aristóteles introduzira um quinto elemento, o éter, sendo esse o elemento do qual os astros seriam feitos. Alfarabi deliberadamente abandona o dogma peripatético substituindo-o pela ‘essência espiritual inteligível’ neoplatônica, a *noēte hylē*, fazendo-a tornar-se a causa dos quatro elementos citados acima”.

⁵ Sobre essa formulação, Catarina Belo (2018, p. 42-43) explica que “ao iniciar a descrição do mundo sublunar, Alfarabi introduz a distinção aristotélica entre os dois mundos: enquanto o mundo celeste é incorruptível e eterno, apresentando movimentos regulares e necessários, o mundo sublunar é corruptível, e é o domínio da geração e da corrupção, ou seja, nele os seres nascem e morrem”.

Esses corpos materiais mais complexos ainda carregam uma pequena parcela do inteligível: a alma.

Segundo Alfarabi, as existências acima da esfera da Lua são excelentes em suas inteligências imateriais, mas, no entanto, as existências sublunares, que são compostas pela matéria, são as mais imperfeitas.⁵

3. A alma humana e a busca da felicidade

Formado o organismo humano complexo, pela combinação dos elementos fundamentais, Alfarabi passa à descrição das faculdades que compõem a alma humana, em uma re-leitura do *De Anima*, de Aristóteles.

A primeira faculdade humana, diz Alfarabi, é a nutritiva. Após ela, constituem-se os cinco sentidos — o tato, o paladar, o olfato, a audição e a visão — e o apetite — uma faculdade que aproxima ou afasta os indivíduos daquilo que desejam ou repugnam. Somente, então, desenvolve-se a faculdade imaginativa, que fixa na alma as formas captadas pelos sentidos, e a faculdade racional, por meio da qual o sujeito pode inteligir os inteligíveis.

Dada a ocorrência do homem, o que nele primeiramente ocorre é a faculdade por meio da qual ele se nutre, isto é, a faculdade nutritiva. Depois dessa, [se dá] a faculdade por meio da qual ele sente o tangível — tal como o calor, o frio, e outros mais —, [a faculdade] por meio da qual ele sente os sabores, [a faculdade] por meio da qual ele sente os odores, [a faculdade] por meio da qual ele sente os sons, e aquela [faculdade] por meio da qual ele sente

⁶ Uma configuração mais detalhada das faculdades da alma humana é apresentada pelo filósofo Ibn Sina (980-1037 d.C.), o Avicena, no seu *Livro da Alma* (IBN SINA, 2010).

Segundo Ibn Sina, os sentidos internos da alma humana são descritos da seguinte forma:

- (I) *fantasia*, ou sentido comum – recepciona, por meio das es-sências, as formas impressas nos cinco sentidos externos;
- (II) *imaginação*, ou formativa – conserva aquilo que o sentido comum recebeu dos cinco sentidos;
- (III) *imaginativa*, ou cogitativa – compõe formas que estão na imaginação com outras, associando-as, dissociando-as;
- (IV) *estimativa* – percebe intenções não sensíveis nos sensíveis particulares;
- (V) conservadora das intenções;
- (VI) *rememorativa* das intenções;
- (VII) *intelecto prático*, ou operativo – princípio motor para o corpo, exerce observância em relação à apetitiva, à ima-ginativa, à estimativa e a si mesma, prevalecendo sobre as outras, sob domínio da faculdade teórica;
- (VIII) *intelecto teórico* – em contato com a inteligência ativa, impressiona-se com as formas universais abstraídas com base na matéria.

as cores e todos os visíveis como, por exemplo, os raios. Juntamente com os sentidos — e por meio deles — há a ocorrência de uma apetência de desejo ou de repúdio, em vista daquilo que é sentido. Em seguida, depois dessa [faculdade], há nele a ocorrência de uma outra faculdade, por meio da qual é armazenado aquilo que, a partir dos sensíveis, foi delineado em sua alma — depois que [os sensíveis] desapareceram do campo de observação dos sentidos. Esta é, pois, a faculdade imaginativa, a compor os sensíveis uns com os outros e a dissociar uns dos outros — composições e dissociações diver-sas, algumas das quais são enganosas, enquanto que outras são verídicas. Vincula-se a esta [faculdade], uma apetência referente ao que é imaginado. Em se-guida, depois dessa [faculdade], há no [homem] a ocorrência da faculdade racional, por meio da qual ele pode inteligir os inteligíveis, por meio da qual ele diserne o belo e o vil e, por meio da qual, as artes e as ciências são possíveis. Igualmente, vincula-se a esta faculdade uma apetência que se refere ao que é inteligido (ALFARABI, 2011, p. 122-124).

Assim, além dos sentidos externos, Alfarabi descreve as faculdades que compõem os sentidos internos da alma, dentre as quais destaca-se a faculdade racional⁶. Nos hu-manos, entretanto, dada sua condição material, não há na-turalmente uma inteligência em ato, mas em potência, como uma disposição a receber as impressões dos inteli-gíveis. Para que a inteligência passe da potência ao ato, ou seja, para que o indivíduo possa inteligir, é necessária a in-fluência de alguma inteligência que esteja em ato.

Com efeito, os inteligíveis que estão em potência tornam-se inteligíveis em ato [só] quando forem efetivamente

feitos inteligíveis em ato para um intelecto. Agora, eles têm necessidade de que uma outra coisa os passe da potência até se tornarem “em ato”. Ora, o agente que os passa da potência ao ato é uma certa essência cuja subs-tância é ser uma inteligência que esteja em ato, separada, pois, da matéria. Essa inteligência dá ao intelecto hílico, que em potência é um intelecto, alguma coisa como ocorre no caso da luz que o Sol dá para a visão — pois o caso do intelecto hílico é como o caso do Sol com a visão (ALFARABI, 2011, p. 146).

Pela ação, portanto, da inteligência ativa, localizada na esfera da Lua, no momento em que a inteligência humana se faz de potência em ato, o inteligível que concerne aos indivíduos torna-se também de potência em ato. Essa inteligência pura, que permite a intelecção humana, só pode ser uma inteligência ativa que, por sua capacidade de tornar um inteligível de potência em ato, funciona como intelecto agente para os humanos.

Para Alfarabi, o desenvolvimento da faculdade racional, por meio do ato de inteligir, é o que aproxima os seres humanos das esferas celestes e, consequentemente, da existência primeira. Assim, pelo aperfeiçoamento do intelecto, os humanos estabelecem relação com a inteligência ativa, completando sua excelência, o que ele considera a realização da felicidade. Essa ideia tem por base o princípio de que o desenvolvimento da razão seria o modo pelo qual os indivíduos estariam mais próximos do divino, a inteligência em ato, distanciando-se, desse modo, das imperfeições materiais: e isso seria a felicidade.

A realização dos inteligíveis primeiros é, para o homem, assim, seu primeiro aperfeiçoamento. Todavia, esses

inteligíveis somente foram [aí] colocados para que [o homem] sirva-se deles em vista de alcançar seu aperfeiçoamento último. Ora, isso é a felicidade, ou seja — no que tange à perfeição da existência — que a alma do homem se torne tal como aquilo que, em sua estrutura, não necessita de matéria, vindo a se reunir às coisas isentas de corpos, e vindo a se reunir às substâncias separadas da matéria, permanecendo nesse estado para sempre, ainda que seu grau seja inferior ao grau da inteligência ativa (ALFARABI, 2011, p. 153).

⁷ Segundo Catarina Belo (2018, p. 47), “é a acção contemplativa humana que leva à felicidade humana, que é um fim em si mesmo. A felicidade não é comparável com os vícios, mas exige a prática das virtudes. Assim, para Alfarabi, a felicidade tem uma componente teórica e uma componente prática. Em todas as actividades, teóricas ou práticas, das várias faculdades, a vontade e a inclinação têm um papel determinante, num modelo voluntarista bastante acentuado. O principal motivo por detrás da inclinação ou apetição é uma clara ideia da felicidade e dos meios para a obter. Com a felicidade em vista, o ser humano pode mover todas as suas faculdades para a obter”.

É importante, neste ponto, destacar que Alfarabi entende que as ações procedentes das predisposições e dos hábitos intelectuais e voltadas para a busca da felicidade são virtudes — não um bem em razão de si mesmo, mas apenas em razão da felicidade. Por outro lado, são consideradas más as ações contrárias à busca da felicidade, que procedem de disposições e hábitos que não têm por finalidade o desenvolvimento da faculdade racional, mas de outras faculdades consideradas menos nobres. Quanto à faculdade racional, Alfarabi a percebe como duas, uma prática e uma teórica, de modo que a primeira serve à outra, que por sua vez não é subordinada a nenhuma parte, sendo dedicada ao alcance da felicidade⁷. Assim, o indivíduo que concebe a felicidade como finalidade e desejo e que por meio da faculdade racional — ajudada pela imaginativa e pelos sentidos — deduz o que fazer para alcançá-la, e de fato executa essa ação, terá suas ações consideradas boas.

4. A cidade excelente e suas contrárias

Um ser humano tem em sua estrutura várias necessidades que não conseguem ser satisfeitas isoladamente. Desse modo, a convivência em sociedade é a chave para a consolidação das etapas que o indivíduo precisa implementar no sentido de conquistar a mais alta excelência e, por isso, formam-se os agrupamentos sociais. Dentre esses agrupamentos, há os perfeitos e os imperfeitos. Quando os sujeitos cooperam na busca por desenvolver suas faculdades racionais a fim de suprir as condições para se alcançar a felicidade, eles vêm a habitar a cidade excelente.

⁸ Francisca Galiléia Pereira da Silva argumenta que Alfarabi, tendo em mente a heterogênea comunidade islâmica de seu tempo, propõe que a excelência do líder teria por caminhos tanto a filosofia, na figura do líder filósofo, como a religião, liderada pelo profeta.

Nesse sentido, ela afirma que “para al-Farabi a filosofia é o caminho que conduz o homem à Verdade e, por conseguinte, à felicidade. No entanto, [...] nem todos conseguem atingir a Falsafa [...]. Com isso, entra em cena a faculdade imaginativa onde se mesclam as imagens e as sensações advindas da faculdade sensível [...]. O que deve ser entendido é que estes símbolos que al-Farabi coloca como produtos da faculdade imaginativa formam, segundo sua tese, o universo da Religião” (SILVA, 2008, p. 190).

Dessa maneira, a cidade que se estabelece sob um agrupamento em que a cooperação está em consonância com as coisas por meio das quais se alcança a felicidade é, realmente, a cidade excelente; o agrupamento no qual se coopera no sentido de se alcançar a felicidade é o agrupamento excelente; a nação na qual todas as cidades cooperam em consonância com aquilo por meio do que se atinge a felicidade é a nação excelente; do mesmo modo, a população excelente somente dar-se-á caso as nações que nela se encontrem cooperem em consonância com o intuito da felicidade (ALFARABI, 2011, p. 172).

Segundo Alfarabi, é de extrema relevância para o desenvolvimento da cidade excelente o comando de um líder, o mais excelente e perfeito entre os indivíduos, que, pela força de seus atos, considerados bons, guiaria os habitantes da cidade à felicidade⁸. Esse sujeito seria reconhecido por doze qualidades, que representam virtudes dentre as quais a proeminente, para o comando da cidade, seria a sabedoria.

Ora, quando isso se realiza em cada uma das duas partes de sua faculdade racional, ou seja, a teórica e a prática e, em seguida, em sua faculdade imaginativa, esse é o homem sobre quem recai a inspiração. Deus — exaltado e glorificado seja — é quem o inspira por intermédio da inteligência ativa sendo que, aquilo que flui de Deus — bendito e exaltado seja —, em direção da inteligência ativa, flui da inteligência ativa para seu intelecto passivo por intermédio do intelecto adquirido e, em seguida, para sua faculdade imaginativa. É devido a isso que flui da [inteligência ativa] para seu intelecto passivo que ele [se torna] sábio, filósofo e intelectualmente completo; e devido ao que flui dessa [inteligência] para sua faculdade imaginativa em referência aos particulares, ele [se torna] profeta, anunciador daquilo que será e narrador do agora, dada uma existência que intelige, nele, o divino (ALFARABI, 2011, p. 182).

Alfarabi argumenta, então, que os reis das cidades excepcionais, nas suas diversas épocas, são como se fossem uma alma única, um único rei. Desse mesmo modo, muitos deles vivendo ao mesmo tempo em uma cidade, ou em muitas, caracterizam um agrupamento deles como um único rei, uma só alma. Assim também ocorreria com os outros graus de habitantes da cidade que, embora sucedam-se em épocas diversas, são como uma única alma. Com esse desdobramento, Alfarabi dá um passo importante no sentido da abrangência permitida à sua concepção. Ao afirmar que os indivíduos de qualquer época e lugar que estivessem em um mesmo grau de excelência habitariam uma mesma cidade, por meio de suas almas, o filósofo permite a compreensão de que sua formulação retrata cidades que,

⁹ Em uma terceira compreensão, a cidade excelente pode ainda referir-se ao local habitado pelas almas após a morte. Sobre essa perspectiva, afirma Catarina Belo (2018, p. 52) que “o objectivo da cidade é proporcionar o exercício das virtudes que levam à felicidade nesta vida e na vida após a morte. Tal como vários estudiosos notaram, Alfarabi menciona apenas a imortalidade da alma, e não a ressurreição do corpo [...] Segundo Alfarabi, após a morte, a alma separa-se do corpo. Porém, cada alma adquire características únicas nesta vida devido às virtudes ou aos vícios que praticou, e devido à ligação a um corpo particular. Assim se justifica a sobrevivência da alma individual depois da morte (algo que seria negado posteriormente por Averróis, que defendia a união ou fusão com um único intelecto após a morte)”.

além das reais, são também representações das virtudes humanas, como cidades ideias de almas⁹.

De todo modo, se a cidade de alma não ocupa nem tempo nem espaço e se a excelência política é a excelência dos nobres inteligíveis, então a cidade excelente real se funda quando um comandante primeiro a rege sob tais princípios. Mas, quando esse comandante passa, sua alma se reúne, sem perder sua individualidade, com as almas daqueles que estão no mesmo grau de excelência. O paradigma que rege a excelência, como se viu, é a sabedoria, requisito básico para o comando perfeito de uma cidade. Assim, se a sabedoria é o fundamento da excelência política, é — também — do ponto de vista da alma, sua cidade mais perfeita. Os reis excelentes, os profetas excelentes, os filósofos excelentes, os habitantes excelentes, todos vivem na cidade da sabedoria da alma, ainda que não vivam na cidade excelente real (ATTIE FILHO, 2011, p. 207).

Alfarabi estabelece uma relação entre os princípios que considera valorosos e a constituição da cidade excelente, que assume uma segunda dimensão, além da realidade material, uma cidade ideal “da sabedoria”, composta de almas excelentes. Os habitantes dessa cidade são aqueles que têm ciência da causa primeira e de seus atributos, das coisas separadas da matéria e de seus graus e atributos até chegar à inteligência ativa, conhecendo também as substâncias celestes e, abaixo delas, os corpos naturais que se engendram e se corrompem, assim como a geração dos seres humanos, as faculdades da alma, e como a luz da inteligência ativa flui sobre elas até realizar os

¹⁰ Nos capítulos 32, 34 e 37 do seu Livro, Alfarabi discorre sobre dezenas de diferentes doutrinas que influenciariam a formação das cidades não excelentes.

Embora não seja nominalmente citado nenhum dos defensores daquelas teorias, alguns deles podem ser identificados. Segundo Catarina Belo (2018, p. 55-56), “Alfarabi condena a opinião segundo a qual a essência do ser humano não inclui quaisquer elementos naturais, ou os acidentes da alma, como as emoções, mas apenas o elemento racional. Entre os alvos de Alfarabi estão Empédocles e Parménides, e possivelmente – ainda que Alfarabi não os mencione explicitamente – os sofistas. Estes últimos parecem ser o alvo, quando condena a opinião que nega a estabilidade das substâncias e das essências das coisas, o que impossibilita o verdadeiro conhecimento. Esta posição chega a negar a validade da lógica, tal como foi fundada por Aristóteles”.

inteligíveis primeiros. Por fim, os habitantes da cidade excelente devem ter conhecimento do comandante primeiro, reconhecer a cidade excelente e seus habitantes, a felicidade que suas almas alcançam, e saber distinguir essa cidade das não excelentes, suas contrárias, habitadas pelas almas não excelentes.

Uma vez que o aperfeiçoamento das faculdades humanas por meio de valores e hábitos bons, dado o seu fim de busca da felicidade, leva à cidade excelente, outras maneiras de viver afastariam os indivíduos dela. Desse modo, surge a possibilidade de existirem diversas cidades ideais, com diferentes graus de excelência, habitadas por almas agrupadas segundo seu grau de excelência. Para Alfarabi, almas humanas influenciadas por doutrinas equivocadas formariam agrupamentos contrários à cidade excelente. Essas cidades não excelentes seriam aquelas nas quais os indivíduos teriam suas crenças influenciadas pelo que ele chama de opiniões corrompidas, ou seja, assim como a cidade excelente seria habitada por almas excelentes, caracterizadas pela constante busca racional da felicidade, as doutrinas que guiassem equivocadamente os indivíduos em outro sentido os levariam a cidades não excelentes, víscosas por suas características¹⁰. Assim, opiniões corrompidas levam a almas corrompidas e, consequentemente, a cidades corrompidas. A relação — entre as doutrinas filosóficas, as almas e suas cidades não excelentes — pode, então, ser entendida de duas maneiras:

A primeira e mais imediata é a de que certas doutrinas filosóficas equivocadas se espalham pelas cidades e

geram opiniões e pontos de vista não excelentes. Assim, as cidades tornam-se corrompidas por essas opiniões. Nesse sentido, entre as opiniões dos antigos, Platão e Aristóteles estariam, por assim dizer, salvos por Alfarabi, já que os considera como o ápice da filosofia antiga, detentores de opiniões excelentes. Alfarabi os acompanha nas críticas que estes fizeram aos naturalistas, procurando superá-los. Outro modo de entender tal apresentação das doutrinas segue o gabarito estabelecido pelos níveis de excelência das almas daqueles que professaram essas doutrinas assim como daqueles que as seguiram. Nesse caso, as doutrinas estabelecem níveis de alma diferentes para cada seguidor. Seguir Empédocles ou seguir Platão faz com que o nível de excelência de alma não seja o mesmo, algumas doutrinas são mais excelentes, outras menos excelentes. As doutrinas filosóficas são como cidades. A qual delas, pois, devo dar assentimento? Isto é, em qual cidade doutrinal irei habitar? O entrelaçamento da cidade real, da cidade da alma e da cidade doutrinal fica aqui estabelecido. Doutrinas alteram almas que alteram cidades. Cidades seguem doutrinas que condicionam almas. Almas seguem doutrinas independentemente das cidades. Neste final de obra, os três propósitos que se pode recolher tornam mesmo o termo “cidade” quase uma metáfora, aplicável até onde a vista pode alcançar (ATTIE FILHO, 2011, p. 232-233).

Por consequência das opiniões e doutrinas que desviam as almas da sua finalidade de aperfeiçoamento do intelecto e de realização da felicidade, derivam-se as cidades não excelentes. Alfarabi as classifica como sendo: 1) as cidades da ignorância — subdivididas em seis: i) a da necessidade, ii) a da permuta, iii) a da decadência, iv) a das honrarias, v) a da luta, vi) a do coletivo —; 2) a cidade da depravação; 3) a cidade mutável; e 4) a cidade do retrocesso.

4.1. As cidades da ignorância

Sobre os habitantes das cidades da ignorância, Alfarabi afirma que suas almas permanecerão imperfeitas, uma vez que sempre precisam da matéria e delineiam apenas os traços dos primeiros inteligíveis, aqueles relacionados às formas básicas. Uma vez que nenhum de seus habitantes conhece a felicidade, seu destino seria o mesmo que o de bestas, predadores e víboras. Ao buscarem apenas a manutenção de seus bens, os habitantes dessas cidades tenderiam ao ataque e à defesa formando duas facções, uma de almas boas e outra de almas ruins — esta facção seria composta pelos que adoram o combate, agindo sob dois aspectos: a batalha e o ardil.

A cidade ignorante é aquela cujos habitantes não conhecem a felicidade – isso nem lhes passa pela cabeça –; são dirigidos a ela, mas não a compreendem nem a consideram. Quanto aos bens, conhecem alguns, mas apenas aqueles que superficialmente se pensa serem bens, supostos como sendo os objetivos na vida, isto é, o corpo saudável, riquezas, se deliciar com os prazeres, seguir livremente seus fascínios, ser reverenciado e enaltecido. Cada um desses [bens] é felicidade junto aos habitantes da [cidade] ignorante enquanto a grande e perfeita felicidade é a junção deles todos. O contrário disso, para eles, é o infortúnio, ou seja, as deficiências do corpo, a pobreza, não se deliciar com os prazeres, não seguir livremente seus fascínios e não serem reverenciados (ALFARABI, 2011, p. 192-193).

As várias cidades da ignorância são diferenciadas conforme o princípio básico que orienta a busca da alma de seus cidadãos, em detrimento da busca pela felicidade por meio do aperfeiçoamento do intelecto. Segundo Alfarabi, a *cidade da necessidade* (i) é “aquela cujos habitantes aspiram e cooperam para adquirir estritamente o que é necessário para a subsistência do corpo no que toca à bebida, comida e sexo” (ALFARABI, 2011, p. 192). A *cidade da permuta* (ii) é “aquela cujos habitantes aspiram e cooperam para alcançar riquezas e fortuna, não que se beneficiem da riqueza para alguma coisa, antes fazem da riqueza o objetivo da vida” (ALFARABI, 2011, p. 192). Já a *cidade da baixeza e da decadência* (iii) é “aquela cujos habitantes procuram se deliciar com os prazeres da bebida, da comida, do sexo — em suma, os prazeres sensoriais e os da imaginação — tendo predileção pelo gozo e pelo divertimento seja lá de que modo for” (ALFARABI, 2011, p. 192). Nota-se que a *cidade da decadência* (iii) diferencia-se da *cidade da necessidade* (i), na medida em que nesta (i) o consumo é almejado como supressão de uma carência básica, enquanto naquela (iii) o consumo assume a forma de uma busca por satisfação abundante de prazer. Além delas, a *cidade das honrarias* (iv) é “aquela cujos habitantes procuram e cooperam entre si para chegarem a ser reverenciados, celebrados, evocados e prestigiados entre as comunidades, glorificados e enaltecidos por discursos e atos, cheios de soberba e orgulho, seja diante dos outros, seja diante de alguns dos seus, cada um desses homens é assim, conforme o tanto de amor que tem por isso ou conforme o que lhe é possível fazer para chegar a isso” (ALFARABI, 2011, p. 192). A *cidade da luta* (v) é “aquela

por meio da qual seus habitantes querem subjugar uns aos outros, resistindo eles mesmos a serem subjugados, viciados apenas e tão somente no prazer que alcançam com a luta” (ALFARABI, 2011, p. 193). Por fim, a *cidade do coletivo* (vi) seria “aquela cujos habitantes querem ser libertinos, onde cada um faz o que quer, não pondo freios, em absoluto, a nada que lhe fascine” (ALFARABI, 2011, p. 193).

4.2. A cidade da depravação

Entre os habitantes da cidade da depravação, embora existam opiniões que são as mesmas que as da cidade excelente, as ações são como as dos habitantes das cidades ignorantes. O critério distintivo dessa cidade, portanto, é que enquanto os habitantes das cidades ignorantes não conhecem e não agem na busca da felicidade, os da cidade da depravação a conhecem, mas agem em outro sentido. Portanto, no caso das almas que compõem as cidades ignorantes, configura-se a insuficiência de um aperfeiçoamento teórico, enquanto, no caso da cidade da depravação, pode-se reconhecer uma imperfeição prática — lembrando que “a excelência, como fora dito, só se alcança quando ação e intelecção estão aperfeiçoadas” (ATTIE FILHO, 2011, p. 193). Assim, a faculdade racional dos habitantes da cidade da depravação mantém-se ocupada com o que recebe dos sentidos, não percebendo o dano causado por essas configurações. Então, com o aumento do número dos habitantes, aumenta o dano de cada um, indefinidamente — “eis aí o que é a desgraça, o contrário da felicidade” (ALFARABI, 2011, p. 206).

4.3. A cidade mutável

As opiniões e as ações dos habitantes da cidade mutável eram as mesmas que as dos habitantes da cidade excelente, no entanto, a ação de outras opiniões, diferentes da primeira, transformou as ações dos que habitam essa cidade. Diferentemente dos habitantes da cidade da depravação, os da cidade mutável alguma vez buscaram a felicidade, mas decaíram.

Quanto aos habitantes da cidade mutável, se aquele que os fez mudar e os desviou for um dos habitantes das cidades da depravação, ele cairá em desgraça sozinho, enquanto os outros [habitantes] também perecerão e decompõe-se-ão a exemplo dos habitantes das [cidades] ignorantes — assim como ocorre com todo aquele que se desvia da felicidade por descuido ou por erro (ALFARABI, 2011, p. 206).

É relevante, sobre a caracterização da cidade mutável, o destacado papel desempenhado por algum tipo de líder agindo sobre os habitantes. Estes, a princípio, almejavam a felicidade, mas, por influência de uma opinião típica das cidades ignorantes, mudaram de ideia e de prática. A esse comandante, Alfarabi prevê um destino mais lamentável que aos próprios cidadãos logrados.

4.4. A cidade do retrocesso

A cidade do retrocesso é aquela mais próxima da cidade excelente. Nela, seus habitantes almejam a realização da

¹¹ Segundo NERO (2009, p. 81), “o quarto tipo é o da cidade extraviada, que é aquela que supõe a felicidade depois dessa vida, mas modificando a realidade dessa felicidade.

Ela crê em Deus, nos segundos existentes, no intelecto agente, mas segundo concepções falsas, pois se baseiam em representações e semelhanças”.

felicidade por meio da faculdade racional¹¹, no entanto, sua liderança não é a mais excelente, o que vem a desorientar a prática de todos os habitantes que o seguem.

Supunham aquela felicidade depois de suas vidas, mas alteraram isso, acreditando em Deus — glorificado e exaltado seja — nos [existentes] segundos e na inteligência ativa por opiniões corrompidas e insustentáveis ainda que tenham apreendido disso símiles e imagens. Seu comandante, o primeiro, é alguém que se estima ser inspirado sem que o seja; podendo usar para isso falsificações, imposturas e ilusão. Agora, os reis dessas tais cidades são o contrário dos reis das cidades excelentes, o comando deles é o contrário dos comandos excelentes, assim como o mais que se lhes referem (ALFARABI, 2011, p. 194).

Assim como na cidade mutável, destaca-se a influência de uma liderança não excelente, que degenera a realização da felicidade dos habitantes da cidade do retrocesso. Porém, diferentemente daquela, nesta os habitantes não mudaram de opinião sobre sua intenção de buscar a felicidade, mas, ao serem ludibriados por um impostor, foram levados a uma prática equivocada e a um nível de cidade inferior ao almejado. Esse líder que fez retroceder os habitantes da cidade, ou seja, aquele que os desviou da felicidade por causa de um propósito típico dos habitantes das cidades ignorantes, pertence à cidade da depravação e, por esse motivo, ele é o único que cai em desgraça.

5. Considerações finais

Texto de maturidade de Alfarabi, o *Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente* sintetiza o pensamento do filósofo, em que “tendem à harmonia elementos do ‘primeiro mestre’, Aristóteles, e do ‘divino’ Platão” (ATTIE FILHO, 2009, p. 77).

Da existência primeira às configurações das cidades não excelentes, há um trajeto no livro de Alfarabi que perpassa o aprimoramento intelectual como busca da felicidade. Pode-se considerar que esse seja um ponto de vista politicamente enviesado, de um filósofo que intentava, em torno do século X d.C., consolidar a filosofia dos antigos como referência epistêmica em um mundo, ainda na atualidade, imerso em conflitos decorrentes de obscurantismos e discursos oportunistas (SILVA, 2008, p. 184-185).

Não há demérito, pois, para Alfarabi, quando considera que a intelecção é o meio para se alcançar o melhor dos fins: assemelhar-se às inteligências cósmicas — realização da perfeição almejada pelos humanos mais excelentes, habitantes das cidades mais excelentes —, assumindo o contrário disso como degradação.

Práticas humanas que se bastam na satisfação material, como os prazeres sensitivos, ou nos valores abstratos lastreados em conquistas materiais, como a riqueza e a glória, são julgadas por Alfarabi como imperfeitas e inferiores. Somente o exercício da faculdade mais elevada, a racional, colocaria os indivíduos em contato com

o divino, aperfeiçoando suas almas que, ao se desprendem da matéria, encontrariam a felicidade.

Alfarabi flui, assim, por dentro do seu texto, como o filósofo que é, guiando outros cidadãos para a cidade excelente, que sua alma habita.

Alexandre Chareti

Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Letras Estrangeiras e Tradução (FFLCH-USP), com período na Princeton University. Pesquisador do Grupo de Tradução da Poesia Árabe Contemporânea, GTPAC. Pesquisador do TARJAMA – Escola de tradutores de literatura árabe moderna.

<https://orcid.org/0000-0001-9974-3864>

Referências

- ALFARABI. Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente. In: ATTIE FILHO, Miguel. Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente – Alfarabi. 2011. 246f. Tese (livre docência). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ATTIE FILHO, Miguel. Alfarabi – O livro a respeito dos princípios das opiniões dos habitantes d'A Cidade Excelente (I-VI). *Tiraz, Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio*, São Paulo, n. 6, Ano 6, p. 76-105, 2009.
- ATTIE FILHO, Miguel. Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente – Alfarabi. 2011. 246f. Tese (livre docência). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BELO, Catarina. Introdução. In: ALFARABI. A Cidade Virtuosa. Tradução, introdução e notas de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 7-60, 2018.
- IBN SINA (Avicena). Livro da Alma. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2010.
- NERO, Jacqueline Beyrouti Del. Da felicidade na Cidade Virtuosa de Alfarabi. 2009. 90f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SILVA, Francisca Galileia Pereira da. A Filosofia e a religião como caminhos distintos para alcançar a felicidade segundo Al-Farabi. *Polymatheia – Revista de Filosofia*, v.4, n.6, p. 181-196. 2008.
- SILVA, Francisca Galileia Pereira da. Una articulación entre política y linguaje em el pensamiento filosófico de al-Fārābī. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.
- TER REEGEN, Jan Gerard Joseph; SILVA, Francisca Galileia Pereira da. O Universo, a cidade e o homem em Al-Farabi. *Kairós*. Ano IV/2, Jul/Dez 2007, pp. 214-229, 2007.

Una conciencia ecológica *ch'ixi*: Relacionalidad y antagonismo en el Pacha desde Silvia Rivera Cusicanqui

An ecological consciousness *ch'ixi*: relationality and antagonism in the Pacha from Silvia Rivera Cusicanqui

Juliana Diaz Quintero

RESUMEN

Ante la crisis civilizatoria y ecológica, las respuestas occidentales suelen partir de una ética antropocéntrica que prioriza a la humanidad y marginaliza a otros seres. Este artículo cuestiona la división occidental entre humano y naturaleza y recurre al pensamiento de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui, cuyo concepto de *mundo ch'ixi* — donde opuestos coexisten en fricción creativa — y su noción del Pacha como pluriverso proponen una conciencia ecológica relacional. En ella, los humanos son parte de una red de agentes (ríos, montañas, ancestros, plantas) con quienes se negocia de forma dialógica y conflictiva, sin paternalismos ni idealizaciones. Esta perspectiva ofrece un marco potente para repensar nuestra presencia en el mundo más allá de los dualismos modernos y para fortalecer la cosmopolítica andina.

PALABRAS CLAVE

Silvia Rivera Cusicanqui, Ch'ixi, Pacha, Relacionalidad Antagónica, Conciencia Ecológica, Pluriverso, Cosmopolítica.

ABSTRACT

In the face of today's civilizational and ecological crisis, Western responses typically stem from an anthropocentric ethic that prioritizes humanity while marginalizing other living beings. This article questions the Western divide between human and nature and draws on the work of Aymara sociologist Silvia Rivera Cusicanqui. Her concept of the *ch'ixi world* — where opposites coexist in creative tension — and her understanding of *Pacha* as a pluriverse propose a relational ecological consciousness. In this view, humans are part of a broader network of agents (including rivers, mountains, ancestors, and plants) with whom they must engage in ongoing, dialogical, and conflictive negotiation, avoiding paternalism or idealization. This perspective offers a powerful framework for rethinking our place in the world beyond modern dualisms and for strengthening Andean cosmopolitics.

KEYWORDS

Silvia Rivera Cusicanqui, Ch'ixi, Pacha, Antagonistic Relationality, Ecological Consciousness, Pluriverse, Cosmopolitics.



Desde la perspectiva decolonial, más específicamente desde la filosofía intercultural propuesta por Raúl Fornet-Betancourt, la cultura es un elemento que permite analizar los diversos modos en los cuales los seres humanos definen el mundo e interactúan con este. En ese sentido, es un aspecto esencial desde el cual emergen importantes reflexiones filosóficas sobre el sentido de la vida y la historia del pensamiento, así, “la transformación intercultural del pensamiento implica salir de una filosofía de la identidad monológica hacia una filosofía de la identidad dialógica” (MELLA, 2021, p.243). En este orden de ideas, la interculturalidad posibilita una comprensión más amplia de los *pluriversos* existentes en América del Sur y el mundo.

Autores como Arturo Escobar definen el *pluriverso* como la existencia de un mundo donde caben muchos mundos, en contraste con la idea de un mundo único, hegemónico y universal. Bajo este enfoque, pensar en términos del *pluriverso* significa reconocer la existencia de esas múltiples formas de *ser* y *existir*, implica una cierta justicia social, ecológica y epistemológica toda vez que encuentran lugar en ese mundo culturas históricamente marginadas, como los pueblos originarios.

¹ Segundo Oyérónké Oyéwùmí el término cosmopercepción es una forma más inclusiva de describir las concepciones de mundo por diferentes grupos culturales.

En ese orden de ideas, a partir del reconocimiento de las culturas locales y la diversidad de cosmopercepciones¹, se vienen cuestionando las pretensiones universalistas eurocéntricas, que históricamente han definido lo que es la naturaleza y la cultura, así como la visión antropocéntrica del

mundo. De modo que, desde el reconocimiento de otras perspectivas, las nociones de naturaleza y cultura se redefinen y ponen en discusión los determinismos ontológicos como la idea de que el ser humano es superior a todos los seres vivientes debido al atributo de la razón. El antropocentrismo en Occidente se desarrolló a lo largo de la historia como una concepción que coloca a los seres humanos en el centro del universo y les otorga un papel dominante y especial en relación con el mundo natural y con la propia existencia.

Este enfoque se ha manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo, influenciando la forma en que la sociedad occidental ha comprendido su relación con la naturaleza, la divinidad y el propósito de la existencia humana (DIAZ QUINTERO, 2025) — y ha sido crucial en la devastación y sometimiento de los seres no-humanos, animales, plantas, ríos, montañas, como también de diversas culturas que consideran indisociable al ser humano de sus territorios.

Dicha visión androcéntrica y determinista de la realidad, no ha hecho más que fomentar la segregación, expandiendo las injusticias y generando una destrucción ecológica y de la biodiversidad del planeta. Para el antropólogo Pierre Clastres, no se trata apenas de una destrucción física de los pueblos originarios y de sus territorios, como también de una tentativa de aniquilación de sus culturas. A este tipo de violencia se le conoce como etnocidio, esto es, la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de pueblos diferentes de aquellos que emprendieron esa destrucción (CLASTRES, 2004).

En ese sentido, desde el sur global, se ha llegado a la conclusión de que los paradigmas que han orientado el

destino de los pueblos en el mundo son insuficientes para garantizar la igualdad y la justicia social y no representan la diversidad de perspectivas existentes sobre la vida. Estas concepciones de mundo no se corresponden con la historia y la tradición de todos los pueblos y culturas, por lo tanto, no representan la diversidad de filosofías existentes.

A partir de lo anterior, surge la pregunta sobre ¿cuál es el lugar de la naturaleza/ecosistema, de los no-humanos en las reflexiones filosóficas contemporáneas? pensando en una reflexión distinta a la de los filósofos de la naturaleza que la consideraban como mecánica y determinada por leyes específicas. ¿Tenemos intelectuales suramericanos pensando la naturaleza desde una perspectiva decolonial, repensándola a la luz de las características de nuestro siglo, de nuestra cultura y nuestros territorios? Para ambas cuestiones la respuesta es un sí. Este breve apartado toma como referencia la obra de la socióloga Aymara Silvia Rivera Cusicanqui, para pensar sobre el lugar de los no-humanos y el ecosistema al interior del pluriverso, el papel del ser humano en esa relationalidad antagónica entre los seres y la importancia de esa praxis en la construcción de una cosmopolítica suramericana.

Es importante señalar que el concepto de conciencia ecológica aparece durante el siglo XX a partir del cuestionamiento de los impactos negativos de la industrialización y el consumismo sobre el medio ambiente — posteriormente formalizado por la ecología científica y los movimientos ecologistas. En ese sentido, tener conciencia ecológica implicaría un cambio de perspectiva, o una nueva visión sobre la naturaleza por parte del ser humano, en la cual

este asume que su dominación y tratamiento irresponsable sobre la naturaleza tienen impactos irreversibles y la importancia de actuar con mayor responsabilidad sobre su medio. En ese orden de ideas, el sujeto occidental adquiere esta noción de responsabilidad de manera muy reciente.

Por su parte, los pueblos originarios desde sus orígenes han mantenido una relación equilibrada con la naturaleza. Su concepción animista del mundo que considera que todos los seres naturales poseen alma, espíritu o conciencia propia ha generado una conciencia del cuidado, del respeto y de la protección de esos seres, de manera que la conciencia ecológica es un atributo de su pensamiento.

En ese sentido, las comunidades indígenas andinas, por ejemplo, mantienen relaciones de negociación con lo sagrado, o lo que Silvia Rivera va a llamar de relacionalidad antagónica o en constante fricción, una especie de tensión productiva. En los Andes, no es posible extraer un mineral sin antes pedirle permiso a los *Apus* (montañas) considerados tíos, abuelos, señores. Entonces existe aquí una relación que implica conflicto y reciprocidad. En el ámbito de la agricultura, por ejemplo, la siembra no es algo que se le impone a la tierra, y sí un diálogo simbólico a través del cual se hacen pagamentos y ofrendas para la madre produzca el alimento y el cual algunas veces se podrá cosechar y otras no. A diferencia de las visiones de un ecolocismo romántico que asume una relación de armonía total con la naturaleza, Rivera ilustra que esas relaciones entre seres humanos y no-humanos no son siempre idílicas y en cambio coexisten en un escenario de antagonismos y contradicciones necesarios para reproducir y preservar la vida.

Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga, activista e historiadora boliviana, reconocida por sus estudios sobre anticolonialismo entre otros temas y por sus luchas a favor de los pueblos originarios de los Andes. Entre sus investigaciones se destaca un amplio conocimiento de la cultura aymara y quechua, así como la historia de las resistencias indígenas y campesinas andinas.

Como heredera de la tradición oral andina, su obra señala reiteradamente la necesidad de un habitar de forma distinta la tierra — o *pacha* — a la que se refiere como entidad viva. En sus palabras, la *pacha* tiene formas, tiene ojos, tiene bocas, tiene oídos, tiene lugares fuertes, lugares peligrosos; es un organismo complejo y múltiple que recién estamos comenzando a comprender y es urgente hacerlo. Deseamos establecer los sitios y trayectos que nos mueven a caminar (*sarnaqawi*); los espacios sedentarios del *lurawi*; los circuitos de memorias del planeta que también están inscritos en nuestros cuerpos (RIVERA, 2010). Para Cusicanqui la consideración andina de la *pacha* como entidad viva se ha tornado parte de un escenario de disputas políticas, toda vez que el mercado insiste en la consideración de montañas, valles y ríos como apenas recursos naturales, desconociendo la pluralidad de racionalidades alrededor de esos seres vivientes. Sin embargo, esas disputas han contribuido al fortalecimiento y la creación de micropolíticas donde se tejen redes de resistencia local y comunitaria y donde además se experimentan formas alternativas e iconoclastas de hacer política desde lo cotidiano/femenino, que contribuyen en la defensa contra las lógicas perversas del sistema capitalista (RIVERA, 2010). En palabras de Silvia:

² Término creado por Francisco Varela y Humberto Maturana, que describe la capacidad de un sistema (como un ser vivo) de autoproducirse y mantenerse, regenerando continuamente la red de procesos que lo constituye.

Nosotras proponemos una inversión de esta idea, hacia la escala micropolítica de la Matria, o Política de la Tierra, como la llamó Waskar Ari. La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar ch'ixi de la matria-pacha a partir de comunalidades — rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc. — articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con los ancestros, en la autopoiesis² con las especies y entidades del entorno. En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es el que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal. Pero también hace posible que broten situaciones cognitivas que desde la lógica euro-norteamericana serían impensables, como la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro (RIVERA, 2018, p. 103).

Para comprender mejor lo anterior, es importante definir algunos conceptos. El concepto de *Pachakuti* hace parte de la tradición indígena de los Andes y quiere decir “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos”. (RIVERA, 2015, p. 177). Silvia Rivera lo entiende como una ruptura radical con el tiempo lineal occidental, lo que implicaría una especie de trastorno, pero también una renovación profunda. De allí que en el trecho anterior la autora proponga el *pachakuti* como un habitar *ch'ixi* de la Matria-pacha, mediante la creación de pequeñas comunidades, capaces de ejercer la micropolítica a partir de afinidades emocionales, organizativas y políticas.

Sobre el concepto *ch'ixi* ella lo define, en su obra *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, como una reverberación (2018); son los opuestos y lo indeterminado. Es un concepto aymara que le sirve para describir un estado de convivencia de opuestos, sin fusión. Una metáfora de sociedades que viven simultáneamente elementos opuestos como la modernidad y la tradición, que sin embargo no se anulan, o se niegan, apenas conviven. Y es justamente en ese habitar *ch'ixi*, que diversas comunidades andinas existen junto con los no-humanos, relacionados de manera equilibrada con su ancestralidad y con el resto de los seres vivientes que hacen parte del cosmos. Lo anterior implica el encuentro con una racionalidad que piensa en términos de relaciones, conexiones y contextos. En ese sentido, la idea de un habitar *ch'ixi* supone una cierta disposición a participar de la experiencia originaria que es interactuar con la tierra, con la siembra, con las plantas y los no-humanos, cuestión que desde Abya-Yala es una práctica milenaria entre los pueblos indígenas y campesinos.

Desde la tradición de los pueblos andinos, la naturaleza/ecosistema o *Pacha* es una Madre, es mujer, es femenina; en ese sentido hay toda una feminización de la realidad que fomenta una cultura de respeto hacia la función de producir y originar la vida, que, así como en la naturaleza, está también presente en la figura de las mujeres. Las mujeres andinas tenemos que asumir el rol de planificar y administrar a futuro el destino del sistema de producción y reproducción de la chacra, por ejemplo; ellas se encargan de definir lo que se va a sembrar y cómo se va a hacer, quiénes se encargarán de esas funciones y el tiempo

destinado a ellas (ALLEGRE, 2015). Es decir, son encargadas de reproducir la vida.

La Matria-pacha sería el contrapunto de la idea de la Patria-Estatal y patriarcal que ha definido históricamente el rumbo de la humanidad, y es una Matria-pacha que se expresa en los territorios, en las communalidades y que se defiende desde lo marginado y cotidiano de la experiencia. En el mundo indígena son las mujeres quienes están liderando procesos de resistencia para hacer memoria de su ancestralidad, actualizando sus prácticas de cuidado con la tierra, mediante el tejido y las artesanías, creando huertos comunitarios y redes de apoyo y de preservación de las epistemologías indígenas.

Esta actitud culmina en una ética del cuidado, ya que se entiende a la tierra como un ser viviente, una *Madre* de la cual se nutren los seres humanos, una madre que provee el alimento, el sustento; así, consecuentemente, se le retribuye con cuidados, preservación y protección, de manera que el cuidado y la preservación de esta madre que nutre requieren un aprender a ser (un sentirse como parte integrante del todo) y un aprender a hacer (una ética del cuidado, un saber preservar la tierra, un saber regenerarla conociendo sus ciclos).

Para Cusicanqui, conocer es también arrojarse a la cotidianidad de las cosas, entrar en el juego de las percepciones, del tacto, del olor y del sabor, de las texturas, para ser parte constitutiva del origen de la vida a través del contacto con nuestra tierra. Así, por ejemplo, cuando nos habla de la potencialidad de las experiencias locales, de las micropolíticas, de lo cotidiano, de la cocina y de la chacra, nos

está indicando un camino emancipador, puesto que la cultura capitalista ha llegado a un punto de invadir nuestros lares, los lugares íntimos que habitamos, a través del celular, de la televisión, de las redes sociales, del exceso de tecnología, imponiendo un ideal de mundo que día a día nos aleja de los encuentros, de las conexiones, del interactuar fuera de esa burbuja llamada mundo virtual y cultura del consumo.

De allí su ardua defensa de las iniciativas locales, de esas pequeñas prácticas que se alejan de los marcos institucionales, de las grandes aspiraciones en el plano del sistema político-dominante, ya que, para ella, existen culturas autónomas, heterogéneas con sus propias dinámicas culturales con sus fragmentaciones creativas que proponen y, sobre todo, experimentan sus propias formas de vivir y conocer, alejadas de las estrategias homogeneizantes del capitalismo.

Con todo, esta autora considera la necesidad de un diálogo de rationalidades, entre la tradición occidental y el horizonte indígena. Para ella, la alteridad indígena se opone a la destrucción colonial del mundo y de la vida y en sus prácticas revela esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce (RIVERA, 2018). La andinidad enseña nuevas formas de interactuar con la realidad, nuevas epistemologías y perspectivas de mundo; según la autora, pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en Aymara: *lup'iña*, que quiere decir pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi* (luz del sol) asociado a lo racional; por otro lado, está el *amuyt'aña* que

es un modo de pensar que reside en el *chuyma*, que suele traducirse como corazón. En ese orden de idea, ella plantea la necesidad de un diálogo en el cual, pueblos indígenas y actores descolonizados puedan vincular al ejercicio intelectual, el ejercicio de la vida. “Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo con el cosmos” (RIVERA, 2018, p. 45).

Para Marisol De La Cadena, antropóloga peruana estudiante de los pueblos indígenas latinoamericanos, la presencia pública de actores inusuales en la política como los seres-tierra hace parte de esa novedad e irrupción del mundo indígena que intenta hacerle frente a la tradición política occidental y que incorpora nuevas categorías ontológicas para comprender la importancia de la tierra y de los ecosistemas, más allá de una visión occidental como recursos naturales.

Esta aparición de indigeneidades puede inaugurar políticas diferentes, plurales no porque sean promulgadas por cuerpos marcados por el género, la raza, el origen étnico o la sexualidad que exigen derechos, o por ambientalistas que representan la naturaleza, sino porque aceptan seres-tierra en la política y dan visibilidad al antagonismo que proscribió sus mundos (DE LA CADENA, 2020, p. 289).

Para la autora este movimiento posibilita el surgimiento de una cosmopolítica, entendida como una política en la que “cosmos se refiere a lo desconocido constituido por estos mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar” (STENGERS, 2005, p. 995). Es justamente ese mundo *ch'ixi* del que nos habla Silvia Rivera, de lo indeterminado, de los antagónicos y los excluidos, el que nos asalta para desafiar ese orden de la política existente.

Pero como comprender desde nuestra perspectiva occidentalizada, ¿desde nuestra herencia colonial la existencia de esos seres no-humanos y el tratamiento que reciben por parte de estas comunidades como sujetos de derechos, como sujetos de la política? Cuando esa visión dualista de la realidad se encuentra enraizada en las instituciones, en la educación, en las imágenes y en el lenguaje. Para Silvia Rivera Cusicanqui existe la urgente necesidad de descolonizar el saber, de descolonizar la propia actividad académica y de descolonizar la propia experiencia cotidiana con la vida.

Cusicanqui también reflexiona sobre el papel de la colonización del lenguaje, que ha desvirtuado las lenguas originarias y con ello ha impuesto también una manera unidimensional de entender e interpretar el mundo. Como bien afirma, Silva:

La cuestión de la colonización del lenguaje parte por entender quiénes nos han enseñado qué es el desarrollo, el bienestar, la felicidad o la vida buena. ¿Cuál es la versión de estas concepciones desde miradas no occidentales, no androcéntricas, no racionalistas y productivistas? ¿Hay espacio para la formulación de otras cosmovisiones? las cosmogonías indígenas hacen tambalear las estructuras binarias de pensamiento demostrando que en ciertas regiones del planeta tal dualidad, la separación del mundo natural y el humano, no existen y son vividas como una continuidad (SILVA, 2024, p. 1).

La relationalidad amerindia se expresa en la cotidianidad de sus pueblos, en la interacción dulce con la naturaleza, en la gratitud por el acto de sembrar y cultivar la vida, en el aprendizaje de cuidar sin la ostentosa aspiración de

poder. Es una filosofía de la relationalidad con el cosmos, de la valoración de la naturaleza y la comunidad, en síntesis, una filosofía en función de la vida. Lejos de ser una filosofía de la reconciliación, es una filosofía para la coexistencia conflictiva y la creación en el abismo de la crisis civilizatoria.

Consideraciones Finales

A lo largo de este trabajo se ha explorado cómo el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui ofrece elementos conceptuales para repensar la crisis ecológica y nuestras formas de relacionarnos con la tierra. Inspirada en la tradición oral indígena, la autora trae una serie de reflexiones desde el centro de la cosmopercepción andina que nos permiten un cuestionamiento profundo sobre el papel de la tradición occidental y sus paradigmas de conocimiento en el surgimiento del Antropoceno. En este sentido, frente a una ética antropocéntrica que separa al ser humano y la naturaleza y somete a los demás seres vivos, la visión andina del *Pacha* como pluriverso relacional nos convida a un habitar dialógico en medio de los conflictos y las contradicciones, con una multiplicidad de seres humanos y no-humanos.

La noción de *ch'ixi*, comprendida como la coexistencia friccionada y creativa de los opuestos, permite comprender la complejidad de las realidades andinas y su potencia para ofrecer formas de conocimiento y organización social y política que escapan a las dicotomías modernas. Desde esta perspectiva no se busca una reconciliación con el todo, y en cambio, una negociación permanente con los seres-tierra, montañas, ríos, plantas y ancestros.

Rivera exalta las iniciativas micropolíticas, rescata la importancia de la experiencia local, de las territorialidades; asunto relevante en un mundo que se presenta como globalizado y que intenta imponer una cultura homogénea y donde se vende un modelo de vida, de desarrollo, de felicidad humana que se aleja cada vez más de los encuentros y prácticas comunales. En ese sentido, un habitar *ch'ixi* es una alternativa frente a la homogeneización capitalista y la destrucción ecológica. Lejos de ser una apuesta idílica y nostálgica, es una apuesta por el rescate de la cotidianidad presente, el cuidado y la autopoiesis como prácticas políticas emancipadoras.

Finalmente, considero que la obra de Silvia Cusicanqui, junto con los aportes de autoras como Marisol de la Cadena, abre nuevas vías para repensar las prácticas descolonizadoras, comenzando por las experiencias más próximas y cotidianas y pasando por la deconstrucción del pensamiento y la educación. Estas postulan que solo mediante un diálogo genuino entre racionalidades, que incluya esos saberes desvirtuados por la historia, será posible construir una cosmopolítica andina, o si se quiere, latinoamericana, que sea capaz de impulsar una amplia conciencia ecológica a partir del reconocimiento de prácticas culturales ancestrales. La incorporación de esos modos de ser y existir será clave para enfrentar los desafíos ecológicos de nuestro siglo.

Sin embargo, es importante reconocer las limitaciones de una propuesta como esta, anclada en las localidades y en los territorios, puesto que estos también se ven amenazados de manera constante por el capital. Uno de los primeros

desafíos es combatir la propia colonialidad interna y las maneras de socializar o poner en práctica esta conciencia en escenarios urbanos, mestizos y altamente occidentalizados.

Por otro lado, existe una enorme incompatibilidad con los modelos de desarrollo occidentales y las formas de ser y habitar de las comunidades indígenas, sobre todo en países latinoamericanos donde la alta dependencia de la actividad extractivista amenaza la supervivencia de estas comunidades y sus saberes.

En ese orden de ideas, la importancia y la urgencia de repensar nuestras sociedades es fundamental no sólo para aprender a habitar la tierra, como también para salvaguardar el legado cultural y ancestral de nuestros pueblos. La filosofía andina de la vida es una invitación para transformar nuestra presencia en el mundo, reconociéndonos como parte esencial de una red más amplia de la vida, en la que cada ser tiene un lugar y una voz.

Juliana Diaz Quintero

Doutoranda em Filosofia pela
Universidade Federal de Uberlândia.
<https://orcid.org/0000-0001-7810-6364>

Referencias

- ALLEGRE, S. Brechas de género en las cadenas andinas: informe final. Buenos Aires: Ministerio de Agroindustria de Argentina, 2015.
- BRENNAN, Andrew; LO, Yeuk-Sze. Environmental ethics. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/ethics-environmental/>
- CLASTRES, Pierre. Arqueología da violência: pesquisas de antropología política. Tradução de Pablo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, n. 33, p. 273-311, 2020. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- DÍAZ QUINTERO, Juliana. El antropoceno: ciencia holística y desafíos a las concepciones tradicionales del conocimiento y el progreso. *Revista Enunciação, Seropédica*, v. 9, n. 1, 2024.
- MELLA, Pablo. La interculturalidad en el giro decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 26, n. 93, Universidad del Zulia, Venezuela, 2021.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- SILVA, Sofía. Descolonizar el lenguaje: una mirada desde el ecofeminismo. *Revista Endémico*, 2024. <https://endemico.org/descolonizar-el-lenguaje-una-mirada-desde-el-ecofeminismo/>
- STENGERS, Isabelle. The cosmopolitan proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Orgs.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 994-1004, 2005.

Lélia Gonzalez e a fundamentação do feminismo negro brasileiro

Lélia Gonzalez and the foundation of Brazilian Black Feminism

Carla de Brito Nascimento

RESUMO

Este artigo explora a filosofia de Lélia Gonzalez e sua relação com o Feminismo Negro brasileiro, destacando sua importância ao interpretar e promover a luta ancestral das mulheres negras. Gonzalez trouxe à tona, no cenário acadêmico, político e social, as demandas e resistências das mulheres negras. A partir disso, buscamos fazer uma articulação dos conceitos Interseccionalidade, Amefricanidade e Pretuguês, destacando como figuras históricas brasileiras, como Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus, desempenharam papéis cruciais, desafiando normas sociais e contribuindo para a formação cultural afro-brasileira. Fazemos uma análise das vivências dessas mulheres, demonstrando como o Feminismo Negro se desenvolveu a partir de uma ancestralidade comunitária visando o bem viver, não apenas das mulheres negras, mas também de toda sociedade. Através deste artigo, buscamos enfatizar a importância de reconhecer e valorizar a herança filosófica, histórica e cultural das mulheres negras, destacando que o Feminismo Negro é uma construção coletiva, fundamentada na resistência, inteligibilidade e liderança de mulheres negras ao longo do tempo.

PALAVRAS-CHAVE

Amefricanidade; Feminismo Negro; Interseccionalidade; Pretuguês; Resistência.

ABSTRACT

This article explores the philosophy of Lélia Gonzalez and her connection to Black Feminism in Brazil, highlighting her importance in interpreting and promoting the ancestral struggle of Black women. Gonzalez brought to light, in academic, political, and social spheres, the demands and resistance of Black women. From this perspective, we aim to articulate the concepts of Intersectionality, Amefricanity, and Pretuguese, emphasizing how historical Brazilian figures such as Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis, and Carolina Maria de Jesus played crucial roles in challenging social norms and contributing to Afro-Brazilian cultural formation. We analyze the lived experiences of these women, demonstrating how Black Feminism developed from a community-based ancestry aimed at well-being—not only for Black women but for society as a whole. Through this article, we seek to emphasize the importance of recognizing and valuing the philosophical, historical, and cultural heritage of Black women, highlighting that Black Feminism is a collective construction grounded in the resistance, intelligibility, and leadership of Black women over time.

KEYWORDS

Amefricanity; Black Feminism; Intersectionality; Pretuguese; Resistance.



<https://doi.org/10.5281/zenodo.18175814>

Introdução

Através deste artigo analisamos a produção filosófica de Lélia Gonzalez a fim de entender como ela se relaciona com a fundamentação do Feminismo Negro no Brasil. Falar sobre Gonzalez é falar sobre a potência do Feminismo Negro, visto que a filósofa interpretou, sintetizou e trouxe para a luz do cenário acadêmico, político e social a luta ancestral de mulheres negras. A partir disso, buscamos articular alguns dos conceitos desenvolvidos nas obras de Lélia Gonzalez com personalidades que marcaram a história brasileira durante diferentes períodos e em diferentes territórios.

Há inúmeras mulheres negras que fizeram contribuições significativas para o avanço de direitos e, consequentemente, promoveram conquistas sociais e políticas. Porém, a fim de delimitar o conteúdo da pesquisa para o desenvolvimento deste artigo, concentrarmos as análises no sentido de verificar uma correlação simbólica entre a existência de três mulheres em específico: Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus, juntamente com o desenvolvimento das obras de Lélia Gonzalez e a fundamentação do conceito de Feminismo Negro no Brasil. Para tanto, foi preciso pesquisar a biografia dessas mulheres negras em diferentes períodos históricos, mas que possuíssem uma convergência com o pensamento de Lélia Gonzalez, para promover explicações coesas sobre conceitos fazendo uma associação entre o Feminismo Negro e as vivências do passado, presente e futuro.

Nosso objetivo é demonstrar como o Feminismo Negro se desenvolveu a partir de uma filosofia ancestral, e como o

trabalho de Lélia Gonzalez é fundamental para a construção do Feminismo Negro como o conhecemos hoje. Isso porque ela soube escutar as lutas e conquistas das mulheres negras e fez ecoar suas vozes, necessidades e resistências. Nenhuma mulher negra constrói algo socialmente significativo sozinha, saber disso é entender que somos fruto de uma comunidade e que aprendemos com a nossa ancestralidade e, por isso, olhar para o passado faz parte do processo de luta e construção de um futuro menos opressivo. Por isso, voltaremos um pouco no tempo, porque muito antes do conceito de interseccionalidade ser nomeado por Kimberlé Crenshaw (1989), Lélia Gonzalez já estava articulando e desenvolvendo de forma ativa um trabalho que estava atento para as diferentes formas de opressões que impactavam a vida de mulheres negras.

É possível voltar ainda mais no tempo e dar exemplos de intersecções para entendermos que o feminismo negro é uma construção coletiva, um processo que já estava em curso a partir da existência de insubmissas mulheres negras. Mulheres que não apenas resistiram de forma heroica às injustiças raciais, mas também enfrentaram desafios específicos relacionados ao gênero, demonstrando resiliência e liderança que transcende as simplificações históricas e acadêmicas. Sendo assim, articulamos os conceitos desenvolvidos por Lélia Gonzalez, como “Interseccionalidade”, “Amefricanidade” e “Pretuguês”, com as vivências de Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus a fim de exemplificar como o feminismo negro foi construído a partir da herança filosófica, histórica e cultural das mulheres que nos antecederam. Consequentemente, reconhecer essas mulheres nos

proporciona empoderamento. Não basta conhecer ou saber que existiram mulheres negras que se destacaram por suas lutas, por seus intelectos e, principalmente, pela forma com que trilharam suas histórias, é necessário reconhece-las, isto é, olhar com a devida atenção, respeito e admiração, pois ao olhar para a biografia e a obra de mulheres negras podemos encontrar sentido em suas existências e, ao mesmo tempo, nos nutrir de forças para resistir em nossas realidades. Ao reconhecer Lélia Gonzalez, estamos reivindicando o bem viver, uma vez que esse processo exige que nos reconheçamos através das convergências. Ou seja, pesquisar a vida e a obra de uma mulher negra é simbólico: é um anúncio de possibilidade de mudar a realidade em que vivemos.

Lélia Gonzalez e o Feminismo Negro: articulando Vozes de Resistência

O Feminismo Negro é frequentemente mal interpretado como um movimento identitário ou uma invenção contemporânea que visa teorizar e complexificar as relações. No entanto, essa visão reduz o impacto duradouro de um movimento que tem raízes históricas profundas, que conquistou avanços e que continua a ser uma força vital para a justiça social e a igualdade. Lélia Gonzalez fundamentou o feminismo negro brasileiro, evidenciando como essa luta se fez presente nas vivências de mulheres negras muito antes de assim ser nomeado. Isso porque o Feminismo Negro foi uma resposta necessária e contínua às opressões interseccionais enfrentadas por mulheres negras, transcendendo as definições comuns.

Durante o período colonial e escravocrata no Brasil, várias mulheres negras desempenharam papéis importantes na resistência contra a opressão, tanto em quilombos quanto em outros contextos. Dandara dos Palmares, por exemplo, foi uma figura central na resistência do Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, Alagoas, no final do século XVII. O quilombo era um dos maiores e mais importantes do Brasil, abrigando milhares de escravizados fugitivos.

Dandara foi muito mais que esposa de Zumbi dos Palmares, visto que, conforme nos relata Janaína Oliveira (2020), Dandara destacou-se por sua liderança militar no quilombo, onde participava ativamente nas estratégias de defesa, ajudando a manter Palmares como um espaço de liberdade e autossuficiência. A história de Dandara exemplifica o papel crucial das mulheres negras na liderança de movimentos de resistência, pois ela desafiou as normas de gênero e raça de sua época, provando que as mulheres eram igualmente capazes de liderar e lutar pela liberdade no continente americano (CAETANO, 2020).

Lélia Gonzalez descreve a Amefricanidade como uma interseção cultural entre a América Latina e a África, destacando a importância das influências africanas na formação das culturas latino-americanas. Gonzalez utilizou o termo para ressaltar a presença e a contribuição afrodescendente em diversas esferas da vida social, cultural e política na América Latina. O conceito visa reconhecer e valorizar as raízes africanas e afro-brasileiras na formação cultural do Brasil, enfatizando a

resistência, a resiliência e a riqueza cultural das populações afrodescendentes.

Em *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), a filósofa afirma que somos uma América Africana “cuja latinidade, por inexistente, teve trocando o t pelo d para aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina” (GONZALEZ, 1988, p. 69). Ou seja, é impossível conceber que nossas formações fossem exclusivamente europeias e brancas e, assim, Lélia Gonzalez amplia nossa compreensão de que independente de características físicas, enquanto cidadãos de um território colonizado, fomos formados culturalmente a partir da Amefricanidade. Portanto, a existência de Dandara foi um testemunho vivo da força e da influência africana na formação da identidade brasileira e sua história é simbólica na construção de uma narrativa de resistência e empoderamento do Feminismo Negro, uma vez que ela exemplifica a interseção das culturas africanas e indígenas, a luta pela liberdade e a criação de novas formas de existência e resistência que são centrais para o conceito de Amefricanidade.

Logo, a existência da Amefricanidade ladina é uma expressão da humanidade e o conceito expressa a resistência ao desenvolver tecnologias de reexistência nas técnicas de organização social. Bem como dos movimentos negros que promoveram as lutas antirracistas. Essa luta foi crucial para a existência e permanência neste território porque, como nos informa Gonzalez:

no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o

racismo por denegação. Aqui prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’” (GONZALEZ, 1988, p. 72).

Ou ainda:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988, p. 73).

A sociedade Brasileira e a sua identidade cultural foram desenvolvidas a partir da mistura das culturas africanas com as indígenas e europeias na América Latina, criando uma identidade que não é unicamente africana, indígena ou europeia, mas uma fusão complexa dessas influências. Dado o contexto colonialista, não é raro nos deparamos com pessoas racializadas que negam suas origens e buscam pelo branqueamento na tentativa de obter algum reconhecimento social. Isso acontece porque, conforme Sueli Carneiro apresenta:

a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções históricas e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades (CARNEIRO, 2023, p. 22-23).

Contudo, os quilombos foram um potente mecanismo social de resistência, afirmação positiva da racialidade e preservação da cultura da diáspora africana. Reconhecer Dandara dos Palmares é entender que ela foi um exemplo de liderança feminina afro-brasileira, atuando como figura central na resistência do Quilombo dos Palmares. Ela simboliza a luta pela liberdade e pela auto-determinação das comunidades afrodescendentes e, portanto, suas vivências refletem os princípios de Amefricanidade, em que a resistência e a resiliência são fundamentais para a construção e a preservação da identidade e da cultura.

Portanto, Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico... é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos... Ontem como hoje, americanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertencemos a diferentes

sociedades do continente, sabemos que o nosso sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. (GONZALEZ, 1998, p. 77)

Ao articular o sistema etnogeográfico como uma criação dos nossos antepassados Lélia Gonzalez propõe uma reinterpretação crítica da história e da construção identitária latino-americana a partir da perspectiva da diáspora africana. A noção de Amefricanidade ultrapassa os limites geográficos e culturais impostos pelo colonialismo ao reconhecer que há entre os povos racializados da América Latina uma experiência histórica comum marcada pela opressão, mas também pela resistência.

É importante destacar que mais do que uma expressão da humanidade diaspórica, a amefricanidade é uma categoria que visa contrapor a ideia de América centrada no imperialismo. Sendo uma categoria político-cultural que se constitui, portanto, como uma resposta ao apagamento sistemático das contribuições africanas e indígenas na formação dos países latino-americanos e como uma ferramenta de denúncia das estruturas de dominação, especialmente o racismo, que persiste de forma enraizada em todas as instituições sociais.

Reconhecer a Amefricanidade como uma construção coletiva e ancestral é, assim, uma forma de insurgência epistemológica, pois rompe com os paradigmas eurocêntricos que tentam homogeneizar a América sob o

manto da latinidade branca e colonizada. Ao destacar que o racismo é o elemento estruturante comum entre as diversas sociedades da diáspora, Gonzalez aponta para a necessidade de construir alianças entre os sujeitos subalternizados, especialmente entre mulheres negras, cujas vivências foram historicamente silenciadas. A Amefricanidade, nesse contexto, não é apenas um conceito, mas uma prática política e pedagógica que valoriza os saberes locais, a ancestralidade e a diversidade de expressões culturais que emergem da luta por dignidade e justiça social.

Portanto, o conceito de Amefricanidade de Lélia Gonzalez e a existência de figuras históricas como Dandara dos Palmares são interligados pela valorização da resistência e da identidade afrodescendente e pela luta contra o racismo. Lélia Gonzalez faz isso ao apresentar em seus textos a luta pela preservação cultural e pelo resgate das contribuições africanas na formação da sociedade brasileira. Sendo assim, ao reconhecer as vozes de resistência dessas mulheres e fazer tais conexões, podemos apreciar a riqueza que os nossos antepassados criaram e admirar a complexidade da herança afro-brasileira e indígena e seu impacto contínuo na cultura e na história do Brasil.

Isto significa que compreender o Feminismo Negro a partir da perspectiva da Amefricanidade é reconhecer que essa luta não nasce de modismos acadêmicos ou de agendas identitárias vazias, mas de uma trajetória histórica marcada pela resistência à colonialidade e pelo protagonismo de mulheres negras como Dandara, que encarnam a essência dessa proposta. A construção de

uma América verdadeiramente plural, crítica e insurgente passa, necessariamente, pelo reconhecimento das vozes e experiências amefricanas como centrais na reescrita das histórias e dos futuros possíveis para os povos da diáspora.

Caminhando mais adiante pela construção do percurso histórico brasileiro encontramos no século XIX, em São Luís do Maranhão, Maria Firmina dos Reis, que foi a primeira romancista do Brasil. Isto é, foi uma mulher negra e escritora que em 1859, publicou "Úrsula", um romance que abordava o tema da escravização e dava voz aos negros escravizados, desafiando as narrativas dominantes da época. Seu trabalho literário foi uma forma de resistência cultural, destacando as injustiças do sistema escravocrata e promovendo a empatia e a compreensão dos brancos sobre as condições de existência dos povos escravizados. Ela demonstra, pela literatura, a humanidade das pessoas racializadas, nas vivências do cotidiano, exemplificando por meio de uma narrativa sensível e poderosa que não apenas denuncia as atrocidades da escravidão, mas também celebra a resistência e a dignidade dos indivíduos oprimidos.

Por isso, ao articular os conceitos desenvolvidos por Lélia Gonzalez, com as vivências de Maria Firmina dos Reis, é importante entender como a filosofia de Gonzalez e o legado literário de Firmina se entrelaçam, e promovem o desenvolvimento do Feminismo Negro brasileiro a partir das interseccionalidades abordadas. Essa construção se dá por meio do reconhecimento das experiências históricas, filosóficas e culturais das

mulheres negras que nos antecederam, como fonte de inspiração e empoderamento.

Lélia Gonzalez destacou a importância de compreender as intersecções das opressões que as mulheres negras enfrentam, não apenas como questões isoladas de raça ou gênero, mas como uma complexa interação desses sistemas de poder. Esse entendimento é crucial para uma análise completa e eficaz das formas de resistência e luta por justiça social:

Ali, a gente constata que, em virtude dos mecanismos da discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. [...] Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual) (GONZALEZ, 2020, p. 217).

Lélia Gonzalez esteve à frente da luta política antirracista na ditadura militar (1964-1985), foi a primeira a ministrar um curso de cultura negra no Brasil em 1976 (RATTS; RIOS, 2010) e foi uma figura fundamental na formação do Movimento Negro Unificado (MNU). Sua participação no MNU teve como objetivo combater as desigualdades entre negros e brancos e, nas próprias palavras dela, “conquistar um espaço para o negro na realidade brasileira” (GONZALEZ, 1980b, p. 204-205).

Ela abordava de forma incisiva e coesa a complexidade de ser reconhecida como uma mulher negra em um país que pregava e promovia a igualdade entre os diferentes

grupos étnicos, mas que ao mesmo tempo incentivava a miscigenação e hierarquias sociais com base na cor da pele e no gênero.

Em diversas falas e apresentações, Lélia Gonzalez expôs a opressão e exploração vivenciadas pelas mulheres negras no Brasil, abordando a interseccionalidade das opressões (muito antes desse conceito ser nomeado) antecipando como a interação combinada entre raça, classe e gênero provocavam efeitos marcantes nas vivências de mulheres negras.

De acordo com opiniões meio apressadas, a mãe preta representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela respondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro. Sobretudo quando se leva em conta que sua vida foi levada com muita dor e humilhação. E é justamente por isso que não se pode desconsiderar que a mãe preta desenvolveu suas formas de resistência: a resistência passiva cuja dinâmica deve ser encarada com mais profundidade. (GONZALEZ, 2021, p. 198).

O trecho em questão desafia a visão estereotipada e simplista da mulher negra trazendo como exemplo a "mãe preta", uma figura vista socialmente como passiva e que aceitou sua condição de escravizada de forma resignada. Mas, a partir do pensamento promovido pelo Feminismo Negro, Lélia Gonzalez propõe uma análise mais profunda e complexa da resistência das mulheres negras. As “mães pretas” desenvolveram maneiras de preservar sua dignidade e a de suas famílias,

transmitindo conhecimentos, valores culturais e espirituais que ajudaram a manter vivas as tradições africanas e a identidade cultural.

Assim, tanto o trabalho de Maria Firmina dos Reis quanto às análises propostas pelo Feminismo Negro, como as de Lélia Gonzalez, promovem uma compreensão mais profunda e multifacetada da resistência das mulheres negras, reconhecendo sua agência, sua capacidade de preservar e transformar culturas e identidades, e seu papel crucial na construção de uma narrativa mais justa e representativa.

Lélia nos convida a reavaliar a figura da “mãe preta” não como uma vítima passiva, mas como uma protagonista ativa em sua própria história de resistência. Através do reconhecimento das formas de resistência passiva, o feminismo negro amplia nossa compreensão das estratégias de luta das mulheres negras, celebrando sua resiliência e capacidade de transformar dor e humilhação em força e empoderamento, em um entendimento que nos permite valorizar e apreender experiências histórico-filosóficas das mulheres negras. A partir deste entendimento, Gonzalez cria uma fundamentação teórica e acadêmica para a agência do Feminismo Negro que já existia.

Segundo Gonzalez (1980), o reconhecimento das complexidades das opressões, que atravessam as vivências das mulheres negras, faz emergir uma organização social, para que possa haver a emancipação das mulheres, sejam elas negras, indígenas, brancas, camponesas, urbanizadas ou quilombolas. Isso ocorre porque o feminismo negro não é um movimento identitário, este é um

movimento que incorpora as vozes e narrativas de todas as pessoas e vivências.

Lélia Gonzalez cunhou o termo amefricanidade entendendo que sexismo, classismo e racismo são marcas da cultura colonialista. Com isso, ela fortalece o entendimento de que o Feminismo Negro é um movimento amplo que possui em sua origem a escuta ativa de todas, todes e todos, e consequentemente, Gonzalez defende que a existência de uma linguagem cultural como uma potente forma de subversão da herança colonial.

Ao falar em linguagem, precisamos destacar que no século XX, na favela do Canindé, em São Paulo, Carolina Maria de Jesus foi um exemplo notável de subversão da linguagem culta e uma das mais potentes representações do Feminismo Negro. Não apenas por sua obra literária, mas também por sua vida e resistência em um contexto de pobreza e discriminação, pois sua trajetória destaca as complexas intersecções de raça, gênero e classe, ilustrando como as mulheres negras desafiaram e continuam a desafiar as estruturas opressoras.

Assim como Maria Firmina, Carolina usou sua escrita para desafiar as narrativas dominantes que freqüentemente inviabilizam as vivências das pessoas racializadas, em específico, de mulheres negras. Ao retratar as dificuldades e a resiliência de sua comunidade, ela trouxe à tona questões sociais urgentes e fez ecoar a voz das pessoas que foram marginalizadas, destacando-se como uma mulher negra que não se deixou definir pelas limitações impostas pela sociedade, mostrando que as

mulheres negras têm suas próprias histórias para contar e papéis importantes a desempenhar.

Carolina Maria de Jesus foi uma das vozes mais impactantes da literatura brasileira e seu trabalho personifica o uso do “Pretuguês” como uma linguagem da resistência. Em seu livro Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada, publicado em 1960, Carolina descreve a vida na favela de forma crua e autêntica, utilizando uma linguagem que incorpora elementos do “Pretuguês”. Ela não apenas narra suas experiências e as da comunidade com honestidade, mas também transforma a linguagem para refletir a identidade cultural e a resistência contra as injustiças sociais e econômicas enfrentadas pelos moradores da favela. Lélia define assim o pretuguês:

aquel que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol na região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (GONZALEZ, 1988, p. 70).

Por isso, ao conectar o conceito de “Pretuguês” de Lélia Gonzalez com a obra de Carolina Maria de Jesus, podemos apreciar melhor como a linguagem pode ser uma ferramenta poderosa na luta por justiça e igualdade. Carolina não apenas utilizou o “Pretuguês” para contar

suas próprias histórias e as de sua comunidade, mas também redefiniu o significado da linguagem literária ao incorporar a voz e a experiência dos marginalizados. Seu legado continua a ser uma fonte de inspiração para aqueles que buscam expressar e afirmar sua identidade cultural afro-brasileira através da linguagem e da escrita.

Além disso, a forma como Lélia Gonzalez expõe o lugar reservado às mulheres negras dialoga estreitamente com os textos de Carolina Maria de Jesus, pois Gonzalez desenvolve explicações de respaldo acadêmico e coerentes sobre os sentimentos e preocupações que são expostas no livro *Quarto de Despejo*.

Muitos criticaram o fenômeno global que marcou o início de carreira literária de Carolina Maria de Jesus, argumentando que ela escrevia de forma errada, e duvidavam de sua inteligibilidade e até mesmo da originalidade de seus textos. Isso ocorreu em decorrência da gramática e do vocabulário empregado na escrita dos seus diários. Entretanto, sabemos que estas dúvidas e tentativas de invalidação foram apenas mais um reflexo do racismo e do sistema colonizado que opera através da linguagem epistêmica imposta pela classe dominante.

Porém, o que ainda não é evidente — mas que Lélia Gonzalez consegue descrever através do conceito de Pretuguês — é que Carolina Maria de Jesus foi uma escritora que introduziu em seu texto, de forma orgânica, um legado linguístico ancestral. O que muitos consideram um falar ou escrever “errado”, é, na verdade, um reflexo de um saber ancestral, herdado de povos que por

muito tempo na literatura brasileira foram reduzidos à escravização.

Segundo Gonzalez (2018), o “Pretuguês” foi desenvolvido a partir da resistência dos povos que foram escravizados e forçados a aprender e se comunicar na linguagem do colonizador. Neste sentido, Lélia Gonzalez destaca a influência do dialeto da senzala na construção da identidade nacional, afirmando que na construção da amefricanidade há uma categoria linguística, pois “aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil” (GONZALEZ, 1988, p. 70). A autora demonstra ter domínio da linguagem acadêmica, uma vez que explora elementos densos e traz como exemplos nas suas explicações a ausência de certas consoantes e os dialetos crioulos do Caribe:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexiste. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cé, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2018, p. 208).

Bagno (2002) destaca o fato de que a substituição do l por r ocorreu desde o início do português europeu, mesmo quando nem Camões evitou esse problema em “Os Lusíadas”. No entanto, se alguém usar palavras

como chicrete, ingrês, pranta ou frecha fora das normas cultas da língua portuguesa pode ser considerado, assim como Carolina Maria de Jesus foi, uma pessoa menos inteligente — ou até mesmo ao cúmulo da pessoa ser acusada de ter uma deficiência intelectual.

Isso porque, no Brasil, a inteligibilidade das pessoas racializadas é constantemente negada, essa é uma manifestação do racismo que, nas palavras de Sueli Carneiro, “se torna cada vez mais direto, explícito e violento, sem mediações, nem medo de dizer seu nome” (CARNEIRO, 2016, p. 20). O preconceito linguístico surge de preconceitos sociais e González (2018) observa que esse tipo de preconceito é mais evidente entre os seus, isto é, os povos racializados. Lélia Gonzalez, ainda complementa sua colocação destacando que ao

falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal (GONZALEZ, 2018, p. 208).

Dito isso, Lélia chama a atenção para o preconceito linguístico que surge de um discurso predominante, dos detentores da norma culta, que ao mesmo tempo ignoram

ou desconhecem a formação da variante brasileira da linguagem denominada “Pretuguês”. Além disso, ela destaca o valor semântico das palavras e o papel que a linguagem desempenha na instituição do racismo no Brasil.

Portanto, podemos afirmar que Carolina Maria de Jesus viveu e escreveu em um período em que a sociedade brasileira constantemente negava a inteligibilidade e a dignidade da população negra, especialmente as mulheres negras e pobres. Suas vívidas descrições da vida na favela do Canindé trazem à tona a brutalidade da pobreza e a exclusão social, revelando um racismo que, como Sueli Carneiro (2016) descreve, é direto, explícito e violento. A obra de Carolina desafiou essa negação ao proporcionar uma visão autêntica e poderosa da vida dos marginalizados, forçando a sociedade a reconhecer a humanidade e as vozes daqueles que estavam na periferia, tornando-se uma potente expressão do Feminismo Negro, que posteriormente encontrou respaldo acadêmico no trabalho desenvolvido por Lélia Gonzalez.

Conclusão

Lélia Gonzalez foi uma das pioneiras em destacar a interseccionalidade das opressões enfrentadas por mulheres negras, enfatizando que essas mulheres não são afetadas apenas pela opressão de gênero ou raça isoladamente, mas sim por uma interação complexa desses sistemas de poder. Ela argumentou que entender essas interseções é crucial para uma análise completa e eficaz das formas de resistência e luta por justiça social.

Sendo assim, ao analisar a vida e o legado de Dandara dos Palmares à luz do conceito de articulação das opressões interseccionais de Lélia Gonzalez, podemos entender como as mulheres negras na liderança de movimentos de resistência enfrentam desafios que não se limitam apenas à raça ou gênero. Dandara, como líder militar e estratégica no Quilombo dos Palmares, enfrentou não apenas a opressão racial como uma pessoa escravizada; mas também desafiou as normas de gênero da sua época ao liderarativamente as estratégias de defesa e organização da comunidade quilombola.

Lélia Gonzalez foi uma das principais intelectuais do movimento negro no Brasil, e tornou-se elemento fundamental na teorização e consolidação do Feminismo Negro como um campo político e acadêmico. Ela aprofundou a análise das experiências das mulheres negras, articulando conceitos teóricos que deram nome e forma epistemológica a uma luta que já existia de forma prática.

O conceito de “amefrikanidade” tem uma conexão profunda com a obra de Maria Firmina dos Reis, especialmente em seu papel pioneiro como escritora negra no Brasil. Maria Firmina dos Reis, ao publicar *Úrsula*, não apenas desafiou as normas literárias da época, mas também contribuiu significativamente para a expressão da identidade afro-brasileira através da literatura.

A “amefrikanidade” de Lélia Gonzalez ressalta a importância de reconhecer e valorizar as raízes africanas na formação cultural e social do Brasil. À vista disso, quando Maria Firmina dos Reis escreve sobre as experiências dos negros escravizados, contribui diretamente com a valorização, isto

é, faz isto ao oferecer uma narrativa autêntica e humanizadora das vivências afro-brasileira. A escritora não apenas resistiu às normas literárias eurocêntricas, mas também afirmou a identidade cultural afro-brasileira como parte integrante da sociedade, demonstrando a “amefrikanidade” que Gonzalez nos apresenta.

O conceito de “Pretuguês” desenvolvido pela autora também é uma manifestação do desenvolvimento da amefrikanidade e, em razão disso, se torna fundamental para compreender a forma como Carolina Maria de Jesus utilizou a linguagem como uma ferramenta de resistência em sua obra e vida. Lélia Gonzalez introduziu o conceito de “Pretuguês” para descrever como a língua portuguesa foi apropriada e transformada pelas comunidades negras no Brasil. Essa forma de linguagem não apenas reflete as influências africanas e afro-brasileiras na linguagem cotidiana, mas também representa uma resistência à imposição cultural e linguística das normas dominantes impostas através da herança colonial.

Neste contexto, é essencial considerar que a filosofia de Lélia Gonzalez fundamenta o feminismo negro brasileiro ao articular as interseccionalidades das opressões enfrentadas por mulheres negras, enfatizando que a compreensão dessas interseções é essencial para uma análise completa e eficaz das formas de resistência e luta. Dessa maneira, Gonzalez destaca que a opressão de raça e gênero não opera isoladamente, mas de forma entrelaçada, e essa perspectiva é crucial para entender o papel de figuras históricas de resistência como Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus.

Em vista disso, é possível afirmar que Gonzalez articula as formas de resistência nomeando conceitos e dando uma visibilidade acadêmica e social para ações ativas desenvolvidas por mulheres negras. Assim torna-se claro que a filosofia de Lélia Gonzalez é fundamental para o Feminismo Negro brasileiro, pois fornece uma estrutura teórica que reconhece e valoriza as interseccionalidades das opressões enfrentadas pelas mulheres negras.

Em conclusão, ao reconhecer a articulação de conceitos como “amefrikanidade” e “pretuguês”, Gonzalez oferece uma lente através da qual podemos apreciar a profundidade das contribuições de personalidades como Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus. Essas mulheres não apenas resistiram às opressões de raça e gênero, mas também desempenharam papéis cruciais na construção social e cultural do Brasil, afirmando a identidade e a dignidade afro-brasileira em um contexto de constante luta e resistência.

Carla de Brito Nascimento

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Coordenadora da instituição de ensino popular ABC do Glória. Criadora e ministrante do curso de extensão Escrevivências Filosóficas.

<https://orcid.org/0009-0006-7012-1918>

Referências

- CAETANO, Janaína Oliveira; CASTRO, Helena Carla. Dandara dos Palmares: uma proposta para introduzir uma heroína negra no ambiente escolar. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, v. 14, n. 27, p. 153-179, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. Entrevista. Margem Esquerda. *Revista da Boitempo*, n. 27, out., p. 11-22. São Paulo: Boitempo, 2016.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics [1989]. *Contemporary Sociological Theory*, v. 1, p. 354, 2022.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Apresentado no Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1980.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1984, p.223-244.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras. São Paulo: Filhos da África, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. In: RIOS, Flávia; RATTS, Alex. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020, p. 217.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. *Retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil. *Revista Interritórios*, v. 6, n. 10: p. 89-104, 2020.

Capoeira Angola: corporeidade e ancestralidade na cultura popular brasileira

Capoeira Angola: corporeality and ancestry in Brazilian popular culture

Glauciane Souza

RESUMO

As manifestações culturais brasileiras afro-diaspóricas, como a Capoeira Angola, mais que símbolo de resistência, são memórias grafadas no corpo, são espaço-tempo de ancestralidade sempre presente. Nesse sentido, esse estudo busca identificar os princípios filosóficos ancestrais de vida e de mundo Bakongo narrados nas performances corporais na Capoeira Angola, enquanto memória corpórea. Para isso, trouxe para a roda a discussão sobre a corporeidade do filósofo francês Merleau-Ponty e o pensamento ancestral dos Bakongo apresentado por Bunseki Fu-Kiau, numa metodologia transdisciplinar, que investiga o corpo e suas performances na cultura popular brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Corporeidade na Capoeira Angola; Cosmologia Bakongo; Memória Corpórea; Ancestralidade; Cultura Popular.

ABSTRACT

Brazilian Afro-diasporic cultural manifestations, such as Capoeira Angola, are more than a symbol of resistance; they are memories engraved on the body, they are a space-time of ever-present ancestry. In this sense, this study seeks to identify the ancestral philosophical principles of Bakongo life and world narrated in the corporal performances in Capoeira Angola, as corporeal memory. To this end, I brought to the table the discussion on corporeality of the French philosopher Merleau-Ponty, and the ancestral thought of the Bakongo presented by Bunseki Fu-Kiau, in a transdisciplinary methodology that investigates the body and its performances in Brazilian Popular Culture.

KEYWORDS

Corporeality in Capoeira Angola; Bakongo Cosmology; Corporeal Memory; Ancestry; Popular Culture.

Introdução*

* O presente artigo é um desdobramento da pesquisa *Corporeidade na Capoeira Angola: formas de viver e pensar grafadas no corpo*, desenvolvida durante o mestrado interdisciplinar no PPGCult da Universidade Federal de Sergipe.

A pluralidade da sociedade brasileira é inegável, composta por europeus e uma variedade de povos oriundos da África Ocidental e Central em conjunto com os povos originários. O país tornou-se um rico e complexo agregado cultural.

Uma estrutura social atravessada por tradições de origem afro-brasileira, territórios de exteriorização e transcrição de uma memória corpórea, lugares de ancestralidade que nos aproximam dos nossos pares e nos remontam à nossa origem comum, a África.

Nesta terra foram recriados modos de ser, viver e estar no mundo, bem como formas de se relacionar com o outro, seja animal, elemento natural, sobrenatural ou espiritual, presente nas chamadas cosmologias africanas. Ensinamentos e compreensões sobre a origem da vida e o funcionamento do cosmos, saberes tão enraizados no povo negro que atravessou o Atlântico que, em contato com outros modos de ser e pensar também presentes nessa terra, deram origem ao que conhecemos hoje como cultura popular brasileira.

As práticas negro-africanas que compõem esse mosaico cultural foram atravessadas por outros modos de existir no mundo, portanto, estiveram e estão imersas em processos circulares de símbolos, significados e atuações que as moldaram em dada medida, e as trouxeram até o tempo presente.

A capoeira, como a conhecemos hoje, é resultado desse processo circular de transformação e adaptação. Ela percorreu uma trajetória que vai desde a sua criminalização e caracterização como uma luta violenta até ser recriada

como arte marcial, dança e jogo. Passando ainda, por uma revitalização ancestral com Mestre Pastinha, e mais tarde acentuada pelos estudos de Fu-Kiau. Esse processo trouxe a capoeira ao centro, ressignificando-a e recriando-a, não só contando uma história de resistência, mas também proporcionando a redescoberta de nossa própria memória corpórea.

Mestre Pastinha acreditava em uma capoeira ritualística para manter-se fiel à tradição, mesmo que isso fosse quase impossível, dado que, ao longo do tempo, principalmente em tradições orais, podem ocorrer perdas, adaptações e modificações no universo simbólico das manifestações culturais populares.

A capoeira, assim como outras práticas ancestrais negras no Brasil, é recriada no território nacional através dos corpos violentados pela escravização. A luta unia-se às danças, músicas e cultos, e, dessa forma, os escravizados se colocavam na roda da vida, em pé diante da desumanização dos seus corpos. Ali, na vivência da capoeira, em um movimento de retorno simbólico ao que ficou para trás, estavam presentes o entretenimento, a comunicação, a linguagem corporal, o culto às divindades e aos ancestrais.

Ou seja, a capoeira surge da luta de resistência, não apenas física, mas também espiritual, conceitual e epistemológica, permanecendo nesse campo de atuação, produzindo e reproduzindo vivências e modos de ser, um trabalho prático de sobrevivência dentro do contexto que nem sempre lhe foi favorável.

A roda de capoeira Angola comporta uma série de cosmologias grafadas no corpo, dentre elas, a cosmologia

bakongo, considerando principalmente o território de origem dos povos traficados. A prática renasce na travessia de Kalunga e, em sua composição, carrega um complexo de processos que a transformaram e continuam transformando-a dentro do movimento circular vital.

Diante disso, questiono: “Quais princípios e fundamentos da cosmologia bakongo estão presentes na gestualidade e expressividade da capoeira angola?”

Nesse sentido, parto da cosmologia bakongo, um pensamento ancestral do povo bantu, trazido até nós por Bunseki Fu-Kiau, como fonte central de saberes. Busco, assim, trazer outras perspectivas de conhecimento, numa tentativa de resgatar entendimentos e pensamentos resguardados no interior da capoeira angola.

Desse modo, o objetivo é identificar os princípios filosóficos ancestrais de vida e de mundo bakongo narrados nas performances corporais na capoeira angola. Para isso, discuto a corporeidade em sua acepção contemporânea tomando como referência a concepção de corporeidade em Merleau-Ponty (2006).

Com isso, descrevo valores ancestrais presentes e resguardados na memória corpórea de quem faz capoeira, a partir do entendimento da cosmologia bantu-kongo.

Além disso, investigo o corpo e suas performances na capoeira angola com base no conceito de oralidade de Leda Maria Martins (2011). E busco contribuir para a reflexão sobre uma filosofia latino-americana presente na cultura popular brasileira.

Apresento uma pesquisa qualitativa, tipo de pesquisa adequada para abordar os ciclos de movimentos sociais e humanos, em que busco interpretar, enquanto pesquisadora, o espaço e o tempo vividos, ao mesmo tempo em que sou sujeito no espaço. Com isso, realizo um diálogo com a literatura, apresentando interpretações e leituras do espaço vivido e do experienciado:

Na pesquisa qualitativa, todos os fenômenos são igualmente importantes e preciosos: a consciência das manifestações e suas ocasionalidades, a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio. É preciso encontrar o significado manifesto e o que permanece oculto (CHIZZOTTI, 2000, p. 85).

O vínculo entre signo e significado invariavelmente depende do arcabouço interpretativo do pesquisador. Portanto, tecnicamente, não podemos alcançar a imparcialidade na pesquisa. Quanto a isso, o meu envolvimento pessoal encontra espaço de interpretação, pois não tive intento de me distanciar, e sim de me envolver em todo o processo experiencial no espaço-tempo da roda.

Dentre os cruzamentos que este estudo possibilitou, localizo-o na transdisciplinaridade, método que muitas vezes inclui uma dimensão ética, e até espiritual, reconhecendo que o conhecimento e a ação estão interligados a valores, a crenças e à busca de sentido.

Korte (2000, p. 41) salienta que a transdisciplinaridade metodológica corresponde a um processo de democratização do intelecto que equipara o valor das experiências intelectuais. Segundo os autores, a transdisciplinaridade não

apenas combina disciplinas acadêmicas, como também integra diferentes tipos de conhecimento, incluindo saberes tradicionais, práticos e culturais.

Portanto, segundo Korte (2000, p. 33), a transdisciplinaridade exige que nos predisponhamos a recorrer a tantas disciplinas quanto forem necessárias, visando captar, entre elas, aquilo que há de semelhança, interdependência, convergência e conexão, tanto no âmbito das informações quanto no das leis, dos métodos e dos conhecimentos.

Essa visão nos permite não somente o trânsito necessário entre os campos de conhecimento para a realização de uma pesquisa que busca estabelecer um diálogo entre áreas distintas de saberes, como também abre caminho para atravessar as disciplinas. Assim, transitei pela filosofia, história, sociologia, cosmologia negro-africana, dentre outras, para desenvolver esse estudo teórico-descritivo.

Cosmologia Bakongo

O que nós conhecemos hoje como cosmologia bakongo são formas de conhecimento milenares desenvolvidas na sociedade tradicional dos bakongo. O termo se refere aos povos localizados na parte ocidental do Reino do Kongo, uma larga parte da costa do Atlântico que começa no sul do Gabão e se estende até a República Democrática do Congo.

Nessa faixa territorial, desenvolveu-se uma rica sociedade estruturada em princípios e valores próprios, aos quais tivemos acesso nas últimas décadas por meio dos trabalhos do filósofo congolês Kimbwandende Bunseki Fu-Kiau.

Em sua obra *Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo: Princípios de Vida e Vivência*, originalmente escrita em inglês e kikongo e traduzida no Brasil por Tiganá Santana (2019), o filósofo apresenta a rica cosmologia dos Bakongo, bem como sua estrutura social, política e ética, atravessadas pela compreensão de um tempo espiralar, destituído de começo, meio e fim, cuja força motriz emana do centro.

Os bakongo pertencem ao grupo cultural e linguístico conhecido ocidentalmente como bantu. Após a partilha da África, ocorrida em Berlim (1884), seu território foi dividido em três áreas controladas por potências imperialistas: a atual Angola, a República do Congo e a República Democrática do Congo, que foram colonizadas por Portugal, França e Bélgica, respectivamente, até suas independências entre as décadas de 1960 e 1970. Assim, o grupo étnico-lingüístico encontra-se hoje separado por essas delimitações geopolíticas ocidentais.

E é nesse território apontado como espaço ancestral, onde se encontram as raízes da capoeira, conforme afirmação de Bunseki Fu-Kiau em palestra ministrada em Salvador, em 1997, durante o *III Encontro Internacional da Capoeira Angola*.

Segundo as palavras do autor, o Congo-Angola foi a terra de origem da capoeira e, nesse sentido, no caso brasileiro, o contato com a capoeira não foi equivocado nem mal-conduzido; ao contrário, encontrou o seu próprio caminho.

Uma das cosmologias bantu foi objeto de estudo já na primeira metade do século XX. O missionário belga Placide Frans Tempels descreve, em sua obra *A filosofia Bantu*, o que ele chama de pirâmide das forças vitais. Segundo ele (1945, p. 42), o “ser supremo”, uma espécie de deus, está

no topo da pirâmide, seguido pelos ancestrais, antepassados, seres humanos e, na base, os animais e vegetais. Nessa concepção, a força vital presente em todas as existências é hierarquicamente superior e está em um plano distinto do convívio humano. Ou seja, sua interpretação está diretamente ligada à sua própria concepção de “deus”, uma divindade distante da humanidade.

Apesar das críticas, Tempels observou a profunda influência dos não vivos na comunidade bantu dos Baluba. Segundo ele, “o homem é influenciado verticalmente pelas forças vitais dos ancestrais e antepassados, e horizontalmente pelos seus pares na convivência em comunidade” (TEMPELS, 1945, p. 67). Se um indivíduo se afasta desse contexto espiritual, acaba se enfraquecendo e atraindo misérias para si e sua família, como doenças e pragas.

A força vital a que Tempels se refere também pode ser entendida como uma manifestação da ancestralidade africana. Na cosmologia bakongo, a força vital recebe o nome de *kalunga*. Tiganá Santana (2019, p. 181) explica que o termo, descrito por Fu-Kiau como epíteto de ‘Deus’, se refere à energia originária, que reúne tudo o que existe, surgida a partir de si mesma. “Uma força de fogo completa em si mesma, *kalunga*, emergiu dentro do vazio/nada, e tornou-se a fonte da vida” (FU-KIAU, 2024, p. 33). Eduardo Oliveira nos diz que a força vital

é o suporte comum para que todas as coisas se conectem e formem um elo, universal, que, sem ela, jamais poderiam manter sua unidade-fundamental na concepção do mundo africano. [...] Uma das categorias

mais importantes que estruturam a cosmovisão africana, pois ela é tomada como fonte primordial da energia que engendra a ordem natural do universo e atua de maneira específica em cada sociedade deste continente (OLIVEIRA, 2021, p. 57).

Kalunga, portanto, é força e vitalidade, processo e princípio de todas as mudanças na vida e no mundo. Mudança é movimento; *kalunga* não é estática e, por causa disso, a vida está em constante transformação, conforme nos mostra o *Dikenga Dia Kongo* (FU-KIAU, 2024).

É no cosmograma bakongo que encontramos a explicação de todas as existências — tempo, sociedades, casamento, política, vida social, instituições e indivíduos — inclusive sobre o surgimento da vida na Terra. Segundo Tiganá Santana (2019, p. 127), trata-se de um registro escrito que estabelece que a vida obedece a um movimento circular semelhante à trajetória solar, anti-horário e quadripartite.

De acordo com Fu-Kiau, cada quadrante é uma fase da existência que segue uma circularidade vital equilibrada por uma linha horizontal e uma linha vertical. Trata-se de quatro etapas: o momento encoberto (*Musoni*, I etapa), ser (*Kala*, II etapa), chegada ao topo (*Tukula*, III etapa) e o momento de se pôr (*Luvemba*, IV etapa), representadas respectivamente pelas cores amarelo, preto, vermelho e branco (FU-KIAU, 2024).

O *Diekenga Dia Kongo* representa o ciclo de vida e existência de acordo com a cosmologia Kongo, atravessado por duas linhas — uma horizontal e outra vertical — que formam uma encruzilhada no centro, de onde emana a força vital espiralar.

A linha horizontal, chamada *Kalunga*, separa dois mundos: o físico e o espiritual, ou ainda as “grandes águas”, que dividem a superfície do mundo não físico. Já a linha vertical simboliza a ligação entre os mundos superior e inferior, possibilitando a comunicação com *Kalunga* e com os ancestrais (FU-KIAU, 2024).

O *mûntu*, em seu ciclo existencial, move-se obrigatoriamente por todos os estágios do *diekenga*, sucessivamente, ao longo de várias gerações e de vidas após vidas.

O ser humano é *kala-zima-kala*, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto, através das quatro etapas de equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal (FU-KIAU, 2024, p. 52-53).

“Os bantus não separam a noção transcendental do ‘ser’ de seu atributo dinâmico força: sem a força, não há ser, o ser é a força” (SODRÉ, 2017, p. 132). O “ser” inclui todas as existências, quais sejam indivíduos, divindades, ancestrais, antepassados, animais ou plantas. O aspecto místico pode ser encontrado em todos os espaços do ciclo vital africano, tanto em África como nos outros continentes para onde se deslocaram os negros na diáspora.

As etnias bantu, além do tronco linguístico em comum, têm também sua própria episteme, seu próprio modo de compreender a vida e o funcionamento do mundo, que não se encontra em um plano distinto ou diverso do espiritual.

Pelo contrário, essas esferas se encontram no centro dessas cosmovisões e contam com dois elementos primordiais: a força vital e a ancestralidade.

*Lumbu-ki bisikânda, mbazi bakulu ba kânda, variante
Lumbu-ki lesi bia kânda, mbazi bakulu mu kânda.*

Hoje somos os membros da comunidade; amanhã seremos os ancestrais da comunidade. O que fazemos e pensamos hoje preparam-nos para o que será a avaliação da comunidade amanhã. Se somos hoje indivíduos simples dentro da comunidade, podemos amanhã ser deificados (espiritualizados), isto é, ser considerados como fonte de forças motrizes e radiações na comunidade viva; e isso, em conformidade com a nossa atitude cara a cara com a comunidade ao longo da nossa vida física [ku nseke] (Provérbio Bakongo) (FU-KIAU, 2024, p. 137).

A ancestralidade permeia toda a epistemologia bakongo desde o seu nascimento até o renascer.

Essa constante na cultura africana e na cultura negra em geral é a pedra fundamental da cosmovisão africana, pois o culto aos ancestrais sintetiza todos os elementos que a estruturam (OLIVEIRA, 2021, p. 80).

No entendimento do mundo tradicional bantu, a vida é um sistema de sistemas interligados; o mundo dos vivos e dos não vivos são duas partes de um todo. Há interdependência entre os sistemas, de modo que o *mântu* só tem uma existência plena ao passar por todos os quadrantes e caminhar em todas as direções.

Dessa forma, não podemos pensar a cosmologia bakongo sem que se vislumbre o contato vertical com o mundo invisível e com os antepassados, ao passo que não se trata somente de crença ou culto, mas de modos de atuação práticos no dia a dia, tanto no continente como na cultura afro na diáspora.

A ancestralidade desempenha um papel central na vida do bakongo, há uma conexão profunda e contínua entre os vivos e seus antepassados, os quais podem influenciar em aspectos da vida, como saúde, prosperidade, sucesso e proteção, conforme aponta Sodré: “porque a ausência corporal de quem se foi repercute no corpo vivo e, se ritualizada, pode transformar-se em linguagem para quem fica” (SODRÉ, 2017, p. 116).

Nas tradições bantu africanas e afro-diaspóricas, a própria lógica estruturadora da comunidade está ancorada na ancestralidade; não se pode pensar a tradição afro em suas multifacetadas longe de seu fundamento ancestral.

O movimento de se voltar para o passado, para o bem viver presente, valoriza os que já não estão presentes fisicamente, mas abriram os caminhos para que nós existíssemos no tempo presente.

O corpo é ancestral

Diadi nza-Kongo kandongila: Mono i kadi kia dingodingo (kwènda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzingila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula. [Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente] (FU-KIAU, 2024, p. 7).

O provérbio bakongo nos faz mergulhar na perpétua continuidade do ciclo vital. Nosso infinito movimento cíclico nos direciona para uma trajetória de transformações

e renovações ligadas aos nossos ancestrais, ao que já fomos, somos e ao que (re)seremos.

No espaço-tempo do corpo transitam todas as existências passadas, e em nós permanece sua força vital. Somos porque eles existiram, e o mesmo acontecerá com os que virão.

Esse ritual de transformação, permanência e (re)criação se dá no corpo, centro da ancestralidade. É no corpo que a força vital se materializa no tempo/espaço e permite nossa conexão com o que não é mais neste mundo. O corpo é um centro da memória coletiva, que utiliza o poder da palavra e do experienciado para externalizar, ensinar e divulgar o seu entendimento do mundo. Nessa lógica, o corpo como todo ocupa posição de comunicador, performando a memória coletiva, manifestando o pensamento construído.

O corpo vivido e integrado (corpo e mente) afasta-se do conceito de corpo meramente físico, no qual habita uma mente que sente, vive, pensa e interpreta o mundo de modo quase independente dos sentidos. O corpo-memória transcreve para o mundo o que em si mesmo se manifesta.

O corpo assume, no interior desse entendimento bakongo, um papel atemporal, revelando outras maneiras de pensar por meio do saber-mover, que se produziu e se reproduziu neste território, tornando-se ancestral à medida que é atravessado pelo que um dia foi e pelo que será novamente.

De acordo com Figueiredo (2015, p. 120), a experiência do sujeito é um campo aberto a possibilidades, pois o corpo próprio tem consciência de si mesmo, não como consciência pura, mas como experiência.

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de minha visão ou de uma experiência do mundo, sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 167).

Esse corpo próprio é que percebe e pensa e é pensado. Corpo que atua sobre si e no mundo quando interage com o outro. Em Merleau-Ponty, o corpo habita numa lógica de mundo e de existência, enquanto objeto consciente de si e da realidade. “A corporeidade nos faz ser para o mundo, ser no mundo, e isso implica ser um movimento de transcendência em direção a ele, às coisas nele e aos outros” (FERREIRA, 2012, p. 165).

O indivíduo não existe para além do mundo, mas existe no mundo, ao mesmo tempo em que é um mundo. Cada indivíduo é, em si, um mundo em constante interação com o outro. O corpo próprio é aquele que experimenta a si mesmo, o outro e o mundo como sujeito da percepção. Assim, compreendemos que o corpo é corpo próprio e ser-no-mundo: um corpo sensível, que sente e é sentido, cuja reflexibilidade é anterior à consciência intelectual.

A corporeidade não admite a separação entre sujeito e objeto. O “nosso corpo não é algo que se encontra diante de nós e a sua inserção no espaço é distinta daquela de um objeto”. “Sua unidade é ‘lateral’, ‘vivida’ e não frontal, o que indica que estamos nele, que ele é a nossa inserção em um ponto de vista” (VERÍSSIMO, 2013, p. 602). Não observamos o corpo diante de nós, mas a partir de nós.

A corporeidade, na obra de Merleau-Ponty, é central para a sua compreensão da experiência humana. Ou seja, a per-

cepção não é apenas uma função dos sentidos, mas encontra-se enraizada na corporeidade, isto é, na maneira como o corpo se relaciona com o ambiente.

Para Merleau-Ponty, a corporeidade também está ligada à noção de “espaço vivido”, o espaço que habitamos e experimentamos através de nossos corpos. Nossa compreensão do espaço é moldada por nossas experiências corporais e nossas interações com o mundo ao nosso redor.

O corpo próprio é o mundo vivido quando podemos reconhecer nossa própria existência. Em dada medida, trata-se da capacidade que o corpo tem de se expressar no mundo por meio do movimento. Esse mover-se no mundo denota uma consciência corporal de um corpo integrado que apreende por todos os sentidos. O corpo não só apreende, interpreta e busca significado, mas também comunica através dos gestos, da palavra cantada, falada e performada.

As performances funcionam como atos de transferências vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social e, por isso, a performance também funciona como epistemologia. O corpo aqui ocupa o lugar central enquanto produtor e reproduutor de conhecimento, com potencial para tensionar as normas e regras que são desestabilizadas a partir do repertório (NAVARRO, 2022, p. 52).

A definição de performance apresentada pela autora encontra assento na grafia do corpo traduzido no conceito de oralitura criado por Leda Maria Martins, em que o corpo é local de inscrição de conhecimento.

Neste sentido, no que no corpo se repete, não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão de memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. (MARTINS, 2021, p. 66).

Na mesma linha de entendimento, Sodré (2017, p. 116) aponta que o corpo remanescente é, em si mesmo, o acontecimento da memória, pois a rede de expressões corporais é claramente visível na esfera dos rituais que atualizam a origem. Compreendo assim o corpo como espaço ancestral que permite explorar epistemes negras pré-coloniais, que reverberam na memória corpórea da cultura popular brasileira.

No corpo se encerra a completude do existir, incluindo o território, o tempo, a memória, a palavra e todas as formas de externalizar e internalizar o saber capaz de se performar no corpo. “O saber não apenas se adquire, incorpora-se” (SODRÉ, 2014, p. 106): os deslocamentos do corpo em direção ao outro e ao mundo produzem sentidos e significados, saboreiam o conhecimento, conservam memórias e as tornam presentes.

Os negros trazidos à diáspora forçada não trouxeram nada além do corpo. Contudo, conforme nos lembra Leda Maria Martins (2021, p. 31), eles não vieram sós, com eles vieram divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, ética, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real.

A colonização da África, a transmigração de povos escravizados para as Américas, o sistema escravocrata e a

divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/corpus africano e da origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexidade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações (MARTINS, 2021, p. 31).

E foi nesse corpo consciente que nossos antepassados encontraram formas de manter viva a ancestralidade, crenças e saberes incorporados na dança, vestimentas, cantos, toques, religiosidade, comportamentos, sabores, movimentos, entre outros, enraizados na cultura popular brasileira. Práticas culturais transmitidas e preservadas, sobretudo através da memória corporal.

No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hábito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristaliza nos arquivos da memória, mas principalmente por ser reeditada na performance do contador/narrador e na resposta coletiva (MARTINS, 2021, p. 184).

Nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas, o corpo, segundo Leda Maria, “é por excelência, local de memória” (MARTINS, 2021, p. 78). A memória corporal é uma dimensão profunda e complexa da experiência humana, evidenciando como nossos corpos são mais do que simples veículos físicos, são também repositórios de experiências, emoções e aprendizagens. Sendo assim, “na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas” (MARTINS, 2021, p. 184). Os frutos dessa inseminação

se traduzem nas práticas corporais cristalizadas ao longo dos séculos.

A linguagem do corpo, viva pela memória e significação, é o que Leda Martins chama de oralitura. O termo designa os saberes ancestrais africanos transmitidos pela palavra; não a palavra escrita, tendo em vista que as tradições africanas têm uma herança oral muito forte, mas sim pelo que ela chama de tradução na performance oral no corpo.

A autora apresenta o corpo como pauta da inscrição do saber e da tradução do movimento, gesto, voz, possibilidades cromáticas, sonoridades, relações com o entorno. E nos convida a pensar o corpo como centro de inscrição, grafada nos gestos, no movimento.

O que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja estético, filosófico, metafísico, científico e tecnológico (MARTINS, 2021, p. 66).

Martins (2021, p. 58) defende a hipótese de que o corpo em performance não é apenas expressão ou representação de uma ação que nos remete simbolicamente a um sentido, mas é, principalmente, local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grava no gesto, no movimento, na coreografia da tradição afro-diaspórica presente na Cultura Popular brasileira.

O conceito de oralitura, desenvolvido por Leda Maria Martins, dá conta da complexidade conceitual própria do universo negro-africano no Brasil, na medida em que é

elaborado a partir do entendimento afro-diaspórico brasileiro. Desse modo, comprehende as nuances específicas desse campo, seus processos de transmutação e seus modos de pensar e existir no mundo, influenciados também pelo existir europeu — sobretudo lusitano — e pelas complexas e múltiplas maneiras de pensar o mundo dos povos nativos.

Capoeira na cultura popular brasileira

A travessia das grandes águas, ou seja, do mar, como ocorreu durante o tráfico negreiro, para a epistemologia bantu pode ser interpretada como transpor a linha *Kalunga* e adentrar o mundo dos mortos, estágio *luvemba-musoni*. Aqui a existência se prepara para emergir em *Kala*, não antes de se submeter a inúmeras transformações e processos que a criam.

No caso da escravização, atravessar as grandes águas foi um processo de extrema violência física, moral e psíquica, que se iniciou nos barracões dos portos de embarque na costa africana, estiveram presentes nos porões dos navios negreiros e permaneceram nos séculos que se seguiram.

O tráfico negreiro para as Américas foi intenso a partir do século XVI e perdurou ativamente até o século XIX. De acordo com Malandrino (2010), entre esses séculos, 45% ou cerca de 5 dos 11 milhões de africanos traficados para as Américas eram centro-africanos, ou seja, da região de tradição bantu. Destes, 4,9 milhões vieram para o Brasil, um significativo contingente populacional injetado no país, mais do que os de outros países das Américas.

O Brasil conta com um grande contingente de pessoas oriundas do continente africano, tendo recebido, ao longo de pelo menos três séculos, indivíduos provenientes de distintas regiões bantu; por conseguinte, constituiu-se também como um espaço, ainda que hostil, de ancestralidade e de cultura africanas.

Assim, estamos cercados por um complexo agregado de crenças, valores, hábitos, normas, leis e expressões artísticas, fundamentos de vida de tradição oral e escrita de origem bantu. Veiculados ao longo dos séculos, esses elementos foram traduzidos em manifestações artísticas e não artísticas, criadas e desenvolvidas a partir do aprendizado e do contato direto e indireto entre distintas camadas sociais, em seus cotidianos, por meio de processos de contato, assimilação e interação contínua com europeus e povos nativos.

Nesse sentido, acredito não ser possível pensar a cultura popular sem pensar a contribuição dos povos bantu para a construção e estrutura social e cultural do nosso país. É no interior de um cenário genuinamente desigual, marcado por avanços e recuos, recomeços e transmutações da cultura popular brasileira, que (re)nasce a capoeira angola, nem sempre com a denotação angolana tão acentuada em sua nomenclatura, mas, por outro lado, com uma característica muito particular: a ancestralidade africana enraizada — um processo nem sempre pacífico ou naturalmente aceito, como veremos a seguir.

A cultura não é um conceito pronto, acabado e de fácil descrição ou que caiba em uma única definição. Dependendo

da época, intenção, lugar e modo de atuação de seus atores, a cultura atravessa espaços políticos, históricos, tecnológicos, comunicativos e sociais de modo tão particular que se torna difícil englobar todas suas nuances.

Nas Ciências Sociais, por exemplo, o termo está diretamente relacionado ao comportamento do ser humano e à sua relação com o meio, elucidando comportamentos creditados como naturais. Nos informa Cuche “nada é puramente natural no homem” (1999, p. 11). Segundo o sociólogo, mesmo as funções humanas fisiológicas não recebem necessariamente as mesmas respostas em todos os grupos humanos.

A cultura permite ao homem não somente adaptar-se ao seu meio, mas também adaptar-se este meio ao próprio homem. Suas necessidades e seus projetos. Em suma, a cultura torna possível a transformação da natureza. Se todas as populações humanas possuíssem a mesma carga genética, elas se diferenciariam por suas escolhas culturais, cada uma inventando soluções originais para os problemas que lhes são colocados. (CUCHE, 1999, p. 10).

Nas epistemologias ocidentais — e aqui as adotarei — entende-se que cultura é criação, não nasce pronta, não existe além do homem social nem antes dele. Assim sendo, recebemos a cultura dos nossos antepassados, ao mesmo tempo que também temos a liberdade de intervenção, abandono, adaptação e recriação de símbolos e práticas de acordo com nossa realidade, conferindo sentido aos fenômenos sociais.

Essa adaptabilidade que a cultura nos confere possibilita a reorganização e a mudança de hábitos diante de contextos históricos e mesmo físicos, visando à sobrevivência, de forma mais rápida do que a própria evolução biológica. Isso porque o processo cumulativo também está presente: modificações adotadas por gerações anteriores, em determinadas situações, podem ser incorporadas na contemporaneidade.

Marilena Chauí (2021), ao definir cultura em sentido amplo, nos apresenta um conceito fundamentado na ausência. Segundo a filósofa, a cultura consiste na capacidade humana de se relacionar com o ausente por meio de simbologias, como a linguagem, a qual torna presente aquilo que está ausente — como a música, o canto e a performance —, bem como por meio do trabalho, quando se faz surgir no mundo aquilo que antes não existia.

Em concomitância, a cultura é a capacidade de se relacionar com o tempo, seja ele linear, como entendem algumas culturas, ou circular; é o modo de entender e aplicar sentido às coisas, o modo como o humano se coloca e se manifesta no mundo, uma maneira de viver.

A criação da cultura no ausente foi, e continua sendo, uma atividade constantemente observável nas camadas populares, mas não apenas nelas, uma vez que a cultura é universal e, também, produzida pelas classes dominantes. Contudo, adotamos aqui o recorte frequentemente denominado de classes subalternas, plebe e povo, a fim de situar o ambiente social no qual a capoeira lança seus primeiros golpes. Mesmo sob o entendimento de que a di-

visão entre cultura popular, de massa e erudita é mera-mente didática, não rígida e destituída de existência para-leta. Essas formas culturais coexistem, e seus elementos se intercruzam, podendo ser apropriados ou descartados na dinâmica cultural contínua.

Historicamente, o povo, os pobres, a classe baixa da socie-dade brasileira, são constituídos, em sua maioria, por negros, trabalhadores e indígenas que carregam estigmas de inferi-orização. De acordo com Chauí (2021, p. 52), difundiu-se, a partir da classe letrada e dominante, a ideia de que os ne-gros são infantis, ignorantes, raça inferior e perigosos, por-tanto, suspeitos, culpados e de incriminação permanente.

A cultura popular, segundo a autora (2021, p. 43), é criada dentro desse espaço-tempo inferiorizado, uma prática lo-cal dispersa no interior da cultura dominante e elitzada, como mescla do conformismo e da resistência. Resistência porque é o meio pelo qual as classes populares — adjeti-vadas pela classe dominante — definem seus valores, de-fendem e agem de acordo com esses valores, ao mesmo tempo que são conformadas com aquilo que lhes é estru-turalmente imposto (CHAUÍ, 2021, p. 41).

A capoeira ginge nesse meio, ora resiste, ora se conforma no centro da grande roda da sociedade brasileira. Quando duramente reprimida, ela se adapta, se conforma e, mais tarde, volta a golpear. A prática (re)nasce da criação do povo negro em resistência à elite branca colonial escravo-crata, em conformidade com o *status quo* da estrutura so-cial brasileira, em que o corpo negro é visto unicamente como força de trabalho.

As criações culturais não são estáticas nem no tempo, nem no espaço; o dinamismo característico da própria cultura comumente vivencia variações, intervenções e transformações. A capoeira não foge à regra, portanto, há, naturalmente, na capoeira, a liberdade de criar: os golpes podem ser reinventados e são particulares a cada corpo e grupo de capoeira — inclusive a nomenclatura dos golpes é variada. Alinhada a esse pensamento, Melo pontua:

Embora não dispomos, por falta de mais fontes históricas e memória oral, de informações detalhadas sobre as origens africanas ou mesmo de sua existência no Brasil dos séculos XVII e XVIII, dentro de quilombos e nas zonas rurais, sabemos que a capoeira no Brasil nunca deve ser definida no singular, pois desde o século XIX havia em cada grande cidade portuária do Brasil como Belém, Recife, Salvador e Rio de Janeiro, modalidades distintas de capoeira (MELO, 2014, p. 19).

Nos espaços urbanos, nas capoeiras, nos quilombos, nos terreiros das fazendas, nos portos dessa terra, (re)formulou-se, (re)elaborou-se e (re)adaptou-se à ritualidade ancestral africana emergida de *Kalunga*. Resultado do processo de acúmulo e partilha que se inicia no convívio nos galpões dos navios negreiros e, mais tarde, nas próprias terras brasileiras com os povos que aqui habitavam, a capoeira se estabelece na linguagem corporal: um trabalho de luta para sobreviver — de libertação e de conservação de valores e formas de ser e estar no mundo — muitas vezes conflitante com o modo de existir da classe dominante.

À medida que não se pode conceber a construção de práticas culturais distantes das influências ambientais que as rodeiam, menos ainda distantes dos corpos que

Ihes dão materialidade, a capoeira se desenvolve junto com a cultura.

Elas tornou-se um importante símbolo de uma cultura urbana e cosmopolita, pois representa a diversidade, a multiculturalidade e a globalização cultural, atravessando fronteiras territoriais, étnicas, religiosas e de linguagem (MELO, 2014, p. 15).

A luta não luta, a dança não dança, o culto não culto, a africanidade não africanidade, a crença não crença, a sabedoria não sabedoria, a língua não língua, a religiosidade não religiosidade deram forma à cultura popular afro-brasileira.

A capoeira, embora situada nas grandes capitais africanas do Brasil, como Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Luiz do Maranhão, não estava incluída na sociedade brasileira, notadamente inscrita no Código Penal como crime, comumente encontrada nas páginas policiais.

A prática não era bem-vista pela elite branca, que a considerava violenta, criminosa e contra os bons costumes. Com a política de reforma e higienização dos centros urbanos, a capoeira foi ainda mais combatida.

A trajetória da capoeira não é linear, pelo contrário. Há momentos de avanço, recuo e parada para retomar o jogo. E mesmo envolto em processos de intervenções externas, mudanças e variações em virtude da região na qual se pratica a capoeira, podemos encontrar um núcleo comum, um centro de onde a energia vital emana, um centro africano.

É possível observar que, mesmo que a prática tenha se desenvolvido em meio à cultura euro-ocidental, preservaram-se os fundamentos no centro, de modo que só se pode acessar aqueles devidamente habilitados.

“*Kutômbi didi dia minika mia kânda vo kwena mu kânda ko* (Não procure o centro das ondas sociais se você não pertence à comunidade e ao seu sistema)”. O provérbio kongo nos orienta a não forçar “para abrir a porta do sistema de outrem quando não estiver aberta” para nós. “O estudo de um sistema só é possível se ele se abrir” (FU-KIAU, 2024, p. 130), e isso é permitido à medida que também nos abrimos para ele.

Vivências experimentadas no tempo-espacô da roda

Nossos antepassados se recusaram a deixar sua africinidade ser assassinada. Portanto, tudo o que no corpo pôde ser traduzido e comunicado, nosso povo o fez.

Os africanos não perderam sua cultura quando chegaram na América, pois aqui a reconstruíram com novos elementos, e essa força cultural lhes permitiu lutar contra os interesses dos escravistas e forjar suas próprias culturas (ARANA, 2017, p. 658).

Contudo, é necessário adotar um olhar minucioso e cauteloso ao adentrar o campo de atuação das tradições afro-diaspóricas no Brasil, considerando, sobretudo, o tempo histórico, as adaptações, as repressões e as transformações necessárias à sua própria existência.

Ao pensar a capoeira angola como espaço-território, não podemos assumir que a prática tenha suas raízes em uma única etnia, pelo contrário, a composição da capoeira é atravessada por múltiplas influências bantu que aqui se intercruzaram.

O filósofo congolês Bunseki Fu-Kiau é categórico ao afirmar que a capoeira tem origem na região Congo-Angola. Adotando esse entendimento, aliado ao significativo quantitativo de pessoas traficadas para o Brasil da região da África Central, onde tradicionalmente habitam os bakongo, podemos assumir que há fortes indícios de que elementos como princípios, valores e rituais compartilhados na roda estão ligados a um centro comum, a cosmologia bakongo, entre outras.

Em conformidade com esse pensamento, podemos inferir que os bakongo, em conjunto com outros povos bantu, contribuíram substancialmente para a cultura brasileira, e que sua cosmologia pode ser observada na capoeira angola. Essa hipótese surge a partir do contato com os registros escritos sobre os bakongo elaborados desde dentro, a partir do centro de sua própria cosmologia, bem como das reflexões de Fu-Kiau acerca da origem bantu da capoeira angola.

A capoeira angola, uma arte, um jogo, uma luta, um ritual, tem suas origens no Brasil colonial, mas seus fundamentos reportam-se ao território de origem dos seus precursores em Angola e no Congo, zona onde se localizam os bantu.

Através de movimentos corporais, nossos antepassados interagiam uns com os outros, em meio à multiplicidade

étnica do cenário da escravização no país, rompendo os limites linguísticos e exibindo suas habilidades, ao mesmo tempo em que rememoram um modo de existir.

Em dada medida, essas atividades corporais os ajudavam a ressignificar e recuperar o sentido de quem eram, acessando seus repertórios culturais e espirituais, de onde trouxeram elementos para compor seus novos ritos, jogos, lutas e danças nesse território.

A história dos negros nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social (MARTINS, 2021, p. 30).

A corporeidade da capoeira Angola e outras formas de manifestações culturais afro-diaspóricas são atravessadas por elementos ritualísticos, ancestrais e orais performados no corpo. “A sacralização no ritual da capoeira acontece no próprio corpo. O corpo cotidiano toma novo significado na roda de capoeira, ou seja, ‘o corpo sacralizado’, preparado para o ritual” (BARÃO, 1999, p. 92).

Movimentos cadenciados de ir, vir e estar no tempo e no espaço. Local de atuação que transforma o movimento em história, em pensar. Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, corporeidade) podem ser concebidos como território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas (SODRÉ, 2014, p.130).

Nesse corpo-território intercruzam-se tempos, memórias, símbolos, representações e sentidos que contam histórias,

rememoram lugares e crenças. “Porque a essência corporal de quem se foi repercute no corpo vivo e, se ritualizada, pode transformar-se em linguagem para quem fica.” (SODRÉ, 2017, p. 16).

Essa ancestralidade africana, presente em múltiplas maneiras de se mover no mundo, não se trata de uma mera supervalorização do passado. Pelo contrário, o signo ancestral africano de comunhão entre os vivos e os não vivos é fundamental nesse pensamento, porque o que existe existe para sempre no agora, não em outro plano separado. Logo, o que um dia foi, é e será novamente no corpo.

Vejamos, ainda, que a ancestralidade africana, antes de tudo, é memória coletiva, ética compartilhada pelo grupo em um movimento circular de integração da comunidade. Por comunidade, tomemos o conceito proverbial filosófico, político e estrutural bakongo:

Kânda i (mbûndani a) bafwa ye bamôyo. A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos. A comunidade é um acúmulo da unidade viva dos elementos físicos e espirituais (FU-KIAU, 2024, p. 134).

Os bakongo valorizam significativamente aqueles que obtiveram êxito nesses aspectos, e é por isso que a comunidade não permite que sua existência morra, ancestralizando-os.

A morte não é considerada como o fim da vida, nem como a ruptura do ciclo vital, mas a continuação da existência sob outras formas e em outras circunstâncias (MALANDRINO, 2010, p. 67).

O princípio de comunidade, no qual se espera que um bom *mûntu* atue conforme o bem comum, aparece na roda de capoeira como fundamento social. Cada membro humano e não humano da roda tem uma função existencial e operacional que, em conjunto, faz o todo funcionar sistematicamente, à medida que cada ator se movimenta em direção ao existir da comunidade.

Os mais velhos são responsáveis pelo ensino dos mais novos e desempenham um papel vital na manutenção e na transmissão do conhecimento. A sabedoria advinda da experiência, do convívio com os demais e do acúmulo de saberes ao longo da vida garante que as práticas, crenças e valores compartilhados na comunidade sejam preservados e, ao mesmo tempo, transmitidos às novas gerações.

O mestre, ou mestra de capoeira, assume a posição de mais sábio e sábia da roda, responsável pelo ensino dos golpes, dos toques, dos cantos, dos fundamentos e dos princípios ritualísticos, já que conhece profundamente a história e o significado cultural da capoeira.

Eles recebem o respeito e a admiração dos mais novos e dos demais integrantes, pela posição que ocupam no grupo e por toda a sua experiência na grande e na pequena roda da vida. Aqui, a didática de ensino privilegia a sagrada da palavra, tanto em sua forma de comunicação verbal quanto na grafia do corpo.

Nessa gramática rítmica, os movimentos são de avanços e recuos, progressão e retroação, expansão e condensação, numa contração e dilatação temporais simultâneas que escondem as espacialidades também

como giras desenhadas, coreografadas, cartografadas (MARTINS, 2021, p. 80).

Sem dispor de manual, o corpo, na roda, (re)cria o existente, apresentando aos mais novos um modo de execução que, por sua vez, é performado de modo único, expressando a maneira própria de experienciar a ritualidade da roda.

A ladainha, por sua vez, constitui um dos principais momentos de reverência àqueles que habitam o mundo não físico. Quando os jogadores, em silêncio, agachados ao pé do berimbau, escutam a voz do mestre reverenciado e rememoram os ancestrais, os mestres antigos e a luta de nossos antepassados contra a escravização, a violência e os múltiplos modos de repressão social e epistemológica, a roda se coloca diante daqueles que já não habitam o mundo físico, mas que continuam presentes.

Nesse estágio, *Musoni-Kala*, quando o corpo se prepara para renascer, a ladainha cantada em ritmo lento, acompanhada pelo toque do berimbau, direciona o jogador à trajetória em direção ao vir a ser, fazendo-o emergir em *Kala*.

O canto, isto é, a palavra, é praticamente indispensável em rituais e cerimônias, como casamentos, funerais, rituais de iniciação e festas de colheita de diversos povos tradicionais, sejam eles afro-diaspóricos ou ameríndios. Na capoeira, o canto estabelece o ritmo e a energia da roda, orientando os capoeiristas sobre a velocidade e o tipo de jogo que será realizado. Geralmente, um dos componentes da roda canta e os demais acompanham no coro.

Diferentes toques de berimbau indicam diferentes estilos e intensidades de jogo. O berimbau pode sinalizar mudanças no jogo, como a entrada de novos jogadores, a realização de movimentos específicos ou a alteração do ritmo, atuando como mestre do jogo ao passo que dita o ritmo do jogo. O instrumento estabelece o ritmo base da roda, no qual todos os demais instrumentos e os movimentos dos capoeiristas devem se sincronizar.

Do mesmo modo que o canto e a rítmica, “o círculo ou a roda — a mais antiga formação do movimento rítmico em grupo” (SODRÉ, 2017, p. 143) — também se (re)atualizaram na capoeira angola, de modo a refletir as origens, as curvaturas e os atravessamentos aos quais o corpo negro foi exposto ao longo dos séculos. Trazer a capoeira para essa formação circular permite que os corpos se movam dentro da roda em todas as direções, inclusive em direção ao outro.

O mover-se em direção ao outro abre espaço para a troca de experiências distintas de mundo. Aproximar-se e afastar-se, ir e vir, recuar e seguir, abaixar e levantar, atacar e defender-se, cantar, girar, dançar e gingar... Assim reunidos em círculo, os corpos dão a volta no mundo, e é nessa circularidade que se dá a aprendizagem da capoeira, em um deslocamento contínuo de expansão e contração no centro da roda, percorrendo a circularidade no espaço-tempo determinado pela ritualística angoleira.

Como bem coloca Falcão & Silva (2021, p. 163), não se trata apenas de dois indivíduos girando em um meio, e sim de corpos narrando tempos, construindo um diálogo corporal que transita entre uma disputa e uma brincadeira, em que o brinquedo é o próprio corpo em movimento.

É a consciência corporal dos capoeiristas que orienta o equilíbrio, a coordenação e a referência espacial. Mesmo durante a execução de movimentos pré-determinados, cada capoeirista tem seu jeito próprio de executá-los. Seu movimento carrega consigo a apropriação do seu próprio mundo, experimentando seu próprio corpo, também atuando sobre ele, executando conforme percebido.

Na ginga, essa característica é muito presente, uns possuem uma maleabilidade corporal que confunde, outros se movem de modo mais rasteiro, os braços acompanham a rítmica do corpo, outrora mais soltos, em outros corpos mais enrijecidos, obedecendo ao modo de ser da roda e à própria experiência corporal.

Embora tenha uma forma definida de como realizar um deslocamento do peso e centro de equilíbrio e de apoio dos pés no chão, ela é incorporada por cada pessoa que ginga, pois ela é ação quando manifestada no corpo e pelo corpo (FALCÃO; SILVA, 2021, p. 178).

A ginga é considerada gesto primordial, já que dela derivam os demais movimentos; é o nascimento, o vir a ser, *Kala*. Antes de executar qualquer ação na roda de capoeira, os corpos dançam, observando e reconhecendo o território e o outro à sua frente. A partir daí, inicia-se o movimento em todas as direções e, ao final de uma sequência de golpes, retorna-se à ginga, que constitui o começo e o fim do jogo.

A ginga atua também como símbolo, que tem a capacidade de dar novos sentidos às trajetórias dos escravizados e garantir mecanismos de transmissão de uma memória coletiva, caracterizada pela força física, cora-

gem, resistência e enfrentamento. Esta conexão simbólica – que une a ginga brasileira à rainha angolana – produz sentimento de identidade, valorizando de forma positiva a ancestralidade africana e seus elementos constitutivos (FONSECA, 2020, p. 48).

Segundo a autora, a ginga é um sistema de representação metafórica que se conecta com a episteme corporal dos povos angolanos na diáspora. A representatividade da ginga na capoeira Angola reforça a ideia das raízes angolanas dessa prática, trazendo para a roda a força e a estratégia da Rainha Nzinga¹ para esquivar-se de golpes e criar oportunidades para contra-atacar.

¹ Nome pelo qual é conhecida Nzinga Mbandi Kia Mbandi, soberana dos reinos de Dongo e Matamba, de 1623 até o fim da vida, no território da atual Angola. Filha de Ngola Mbandi Kiluanji, em 1617 disputou o trono do Ndongo com seu irmão mais jovem ou "meio-irmão", o qual, vencendo a disputa, foi entronizado com o nome Ngola Mbandi. Nas referências, ver *Biografia de Mulheres Africanas*

Na posição de ataque ou defesa, o angoleiro assume o poder de decisão conforme a ocasião que lhe é posta. Agir, esquivar-se, voltar à posição inicial, defender-se, contra-atacar ou parar o jogo significa tomar posse da autoridade diante das situações.

Essa imagem corporal de girar, rodopiar, inverter faz movimentar o mundo de uma forma não linear, não objetiva, mas onde a surpresa está sempre despontando. A dinâmica circular desses movimentos podem ser lidos como um agenciamento de mudanças, onde a fluência contínua não permite que o oponente fique parado, tudo deve estar em movimento, em transformação (BARÃO, 1999, p. 107).

Consolidar todos esses elementos no golpe materializa o conhecimento ancestral africano que situa o corpo enquanto sistema de sistemas, atravessado e atravessador de outros sistemas e mundos que o compõem enquanto

indivíduo. Trata-se de uma experiência subjetiva e íntima do corpo interagindo com outros, que envolve tanto a técnica de execução quanto as experiências, sensações e emoções, ou seja, a maneira como os angoleiros percebem o corpo na roda.

Dentro desse processo de sistematização do corpo na roda, encontramos um outro modo de experimentação atemporal corporificada, a mandinga. O modo particular do mandingueiro nos remete a uma imagem do malandro, que consegue se evadir em situações de perigo, some no vento, no tempo.

Na contemporaneidade, a mandinga se refere à estética, à malícia, a uma maneira de praticar a capoeira com o intuito de enganar o adversário. Os movimentos do corpo do jogador são direcionados para induzir ao erro.

Cambaleia de um lado para o outro, como se estivesse bêbado, na sua expressão facial sempre sorrindo, com o olhar traiçoeiro, evitando qualquer expressão de raiva, deixando que seu adversário seja de fato surpreendido. (DIAS, 2009, p. 67).

Os movimentos descritos até então envolvem uma complexa rede de elementos interconectados, relacionados à crença, à herança cultural, à luta pela sobrevivência, à escravidão, à história, à cosmologia, à tentativa de manter viva a africanidade, à epistemologia e à ancestralidade — uma multiplicidade de conhecimentos e memórias inscritas no corpo de quem pratica a capoeira.

Não podemos afirmar categoricamente ou ainda assumir que na capoeira Angola existe uma única ou determinada

influência. A capoeira é, assim como outras práticas ritualísticas ancestrais negras atuantes na cultura popular brasileira, composta por inúmeras práticas bantu, tantas quantas forem possíveis de ter atravessado *kalunga* e chegado ao território brasileiro, e se encontrado e reencontrado nos espaços das senzalas, das ruas, dos portos e dos campos.

No interior dessas composições, acúmulos, encontros e processos de transmutação, bem como das influências europeias e indígenas, entendo — assim como Fu-Kiau e outros pensadores contemporâneos, como Tiganá Santana — a forte atuação bakongo na circularidade existencial da roda de capoeira angola. Não obstante os processos históricos de perda e posterior reinserção, a capoeira de Mestre Pastinha se inscreve nesse lugar de renascimento daquilo que um dia foi.

Considerações finais

Ao retornar àquilo que já foi, Mestre Pastinha nos convida a vivenciar o mundo de outras formas e nos insere no ciclo vital do ser e do tornar-se. No momento de se pôr em pé diante da vida, a capoeira angola chega até nós, no século XXI, reivindicando seu estatuto ancestral e epistemológico inscrito no corpo. Trata-se de um conhecimento filosófico, artístico, cultural, social e performático que, simultaneamente, é memória, vivência e saber.

A oralitura nos convida a pensar a capoeira angola nesse lugar de prática performática de um conhecimento milenar, que se coloca diante de nós como modo de vivenciar os processos da vida em movimento. Mover-se para frente

e para trás, para um lado e para o outro, para reconhecer o território e o adversário na roda de capoeira, ao passo que elevar-se ao alto e voltar-se para o solo, indica as capacidades do próprio indivíduo de entender suas próprias habilidades motoras.

A mente e o corpo são um só na roda; o corpo sente, transmite, acolhe e se coloca para o outro, de modo a criar o novo, a energia, a vitalidade do encontro. O som, o canto e os golpes compõem um todo experienciado pelo corpo, criando um espaço de conhecimento do mundo e do outro.

As histórias narradas no corpo são ao mesmo tempo cantadas, performadas e ritualizadas, são em dada medida um culto aos antepassados, uma maneira de presentificar quem já se foi e que retorna sempre que entoados na roda. Isso porque, o que fazemos existe para sempre, mesmo que um evento expulse o outro, ainda assim está impresso na realidade. Então, todos os que já existiram existirão para sempre.

O existir ancestral, atualizado na capoeira angola de Mestre Pastinha como memória corpórea, foi o que me investigou a buscá-lo junto à cosmologia bakongo, uma de suas possíveis influências constitutivas. Desse modo, encontro, na roda, o corpo — o mûntu — como canal de comunicação entre o mundo dos vivos e o dos não vivos, a roda como vivência de incessante recomeço, bem como a experiência comunitária e a educação oral.

É importante salientar que almejar encontrar uma única cosmovisão na capoeira angola, como a bakongo, significa fechar os olhos para cinco séculos de acontecimentos que

atravessaram essa prática e a nossa própria existência enquanto povo negro.

Contudo, a ancestralidade nos permite trilhar esse caminho de retorno ao passado e buscar compreender, de tantos modos quanto possível, as formas de interpretação do mundo presentes não apenas na capoeira angola, mas também em outras práticas negras.

Glauciane Souza

Mestra pelo PPGCult da Universidade Federal de Sergipe. Membra do grupo de pesquisa e extensão AnDanças da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB – Malês).

<https://orcid.org/0009-0007-3784-0635>

Referencias

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. 2a ed. - Salvador: EDUFBA, 2017.
- ARANA, Paola Vargas. Balanço historiográfico sobre as insurgências de africanos(as) e afrodescendentes contra a escravidão em América. Anais eletrônicos da XII Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado (2017) PPGHIS-UFRJ, v. 3, p. 657-678, 2017.
- BARÃO, Adriana de Carvalho. A performance ritual da roda de capoeira. 1999. 182 f. Dissertação (Mestrado em Artes Corporais), UNICAMP, Campinas, 1999.
- BIOGRAFIA DE MULHERES AFRICANAS. Nzinga Mbandi (1583–1663). Verbete. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/nzinga-mbandi-1583-1663/>.
- CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistências: aspectos da cultura popular no Brasil. Brasiliense: São Paulo, 2021.
- CHIZZOTTI, Antônio. Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- CUCHE, Denys. A noção de cultura nas Ciências Sociais. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 1999.
- DIAS, Adriana Albert. A mandinga e a cultura malandra dos capoeiras. Salvador, 1910-1925. Revista de História, 1, 2 (2009).
- FALCÃO, José Luiz Cirqueira; SILVA, Renata de Lima (Kabilaewatala). Performance negra e dramaturgias do corpo na Capoeira Angola. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021, p. 163.
- FIGUEIREDO, Jadismar de Lima. Corpo próprio, espacialidade e mundo percebido em Merleau-Ponty. 2015. 131 f. Dissertação (Pós-graduação em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 2015.
- FONSECA, Mariana Bracks. Epistemologia da ginga: memória, história e corporalidade na diáspora angolana. Revista de Humanidades e Letras ISSN: 2359-2354 Vol. 6 | Nº 1 | Ano 2020.
- FU-KIAU. Kimbwandende Kia Bunseki. Kapuera e cultura ancestral bantu. Lemba Institut – New York/USA) Salvador/BA, agosto de 1997.
- FU-KIAU. Kimbwandende Kia Bunseki. O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo. Tradução e nota à edição brasileira de Tiganá Santana. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.
- KORTE, Gustavo. Introdução à metodologia transdisciplinar. São Paulo: NEST, 2000.
- MALANDRINO, Brígida Carla. “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese (Doutorado) em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

- MARTINS, Leda Maria. Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- MARTINS, Maria Leda. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobotá, 2021.
- MELO, Salvio Fernandes de. A mandinga da voz e do corpo: oralidade, performance, poesia. Novas Edições Acadêmicas: Saarbrücken, 2014. 215 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2006.
- NAVARRO, Verônica Daniela. DESTERRITORIALIZAÇÃO ENRAIZADA: Experiências de criação artística nas fronteiras da Argentina e do Brasil. 2022. 256 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) Universidade Federal da Bahia, BAHIA, 2022.
- OLIVEIRA, Eduardo. Cosmovisão africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente. 1ª ed. Ape'Ku Editora, 2021.
- SANTANA, Tiganá. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 234 p. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SODRÉ, Muniz. Cultura, corpo e afeto. Revista Dança, Salvador, v. 3, n. 1, p. 10-20, jan./jul. 2014.
- SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- TEMPELS, Placide Frans. La Philosophie bantoue. Elizabethville: Lovania, 1945 [Paris: Présence Africaine, 1949].
- VERÍSSIMO, Danilo Saretta. Considerações sobre corporeidade e percepção no último Merleau-Ponty. Estudos de Psicologia, 18(4), outubro-dezembro/2013, 599-607 p. 2003.

A crítica da razão tupiniquim: proposta e formação original

The Critique of Tupiniquim Reason: proposal
and original formation

Fábio Falcão Oliveira

RESUMO

O artigo tem como finalidade pensar como a *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes (1994) nos sinaliza que a filosofia brasileira não fez nada a não ser repetir o que nos é importado. Para ele, ainda que a obra tenha um tema sugestivo, parece conveniente questionarmos se realmente existe uma razão brasileira legítima levando em consideração que nossos pensadores são alienados em uma cultura europeia-ocidental. Ao longo da produção acadêmica brasileira, os filósofos de profissão vestiram a máscara do pensamento estrangeiro, delirando em seus conceitos, fazendo da academia igrejas que cultuam os textos, os autores, a forma de pensar e tudo o que vem de fora.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Brasileira, Razão Tupiniquim,
Originalidade Filosófica, Roberto Gomes.

ABSTRACT

The purpose of this article is to reflect on how the *Critique of Tupiniquim Reason*, written by Roberto Gomes (1994), points out that Brazilian Philosophy has done nothing but repeat what is imported to us. For him, even though the work has a suggestive theme, it seems appropriate to question whether there truly exists a legitimate Brazilian reason, considering that our thinkers are alienated by a European- Western culture. Throughout Brazilian academic production, professional philosophers have worn the mask of foreign thought, deluding themselves in their concepts and turning academia into churches that worship foreign texts, authors, ways of thinking, and everything from outside.

KEYWORDS

Brazilian Philosophy, Tupiniquim Reason,
Philosophical Originality, Roberto Gomes.



Introdução

O artigo *Filosofia: Crítica da Razão Tupiniquim, Proposta e Formação Original* tem uma estrutura bem determinada, que se inicia tentando mostrar as primeiras impressões sobre o resgate de um exercício filosófico livre. Mas aqui começam as primeiras dificuldades, pois, para Gomes (1994) e sua obra *Crítica da Razão Tupiniquim*, pensar numa filosofia no Brasil é quase impossível, pois os pensadores de ofícios da área da filosofia estão preguiçosamente fazendo reflexão do ponto de vista daquilo que nos é importado.

Pensar numa produção original no Brasil é quase impossível, porque existe um enraizamento da produção filosófica nas terras brasílicas que valoriza o pensamento estrangeiro. Assim, entendemos que a *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes (1994), publicada inicialmente em 1977, denuncia o apagamento do intelectualismo brasileiro.

Em outro momento trabalharemos o que se pode entender por conformismo; quais as suas implicações ao sujeito? Os confrontos possíveis ao questionar a maneira conformista de pensar na realidade? Como deixar o conformismo e por que isso é desconfortável? Assim, poderemos perceber como a forma de fazer filosofia no Brasil é passiva e nada se cria aqui, a não ser a reprodução europeia-ocidental.

Por fim, trabalharemos a relação entre originalidade e o rótulo de louco, mostrando que essa condição é temida na formação do intelectual da filosofia no Brasil. Ao pensador revolucionário basta enfrentar os pensadores oficiais e questionar como pensam na filosofia, ir contra a passividade e não aceitar tudo aquilo que nos é dado para cegar o

intelecto. O artigo proposto é um documento que tem a pretensão de tentar levar ao leitor a forma como a obra *Crítica da Razão Tupiniquim* nos faz pensar na realidade.

Uma obra que nos faz pensar na verdadeira prática do filosofar, uma prática filosófica que visa entender de forma única e singular a essência do descobrimento de si. O Brasil precisa de pensadores corajosos que nos proporcionem outros caminhos, outras formas de pensar à maneira brasileira, ou seja, partindo de seu mundo, dos problemas sociais da nação, dos problemas da América Latina, da sua africandade, da sua cultura, da sua identidade, dos problemas dos povos originários sem se esquecer de ser brasileiro.

¹ Brasildade vai muito além do caráter ou qualidade peculiar, individualizadora, do que ou de quem é brasileiro. Significa perceber a diversidade histórica e cultural que constituiriam o povo brasileiro em sua complexidade orgânica e miscigenada.

Deve-se lutar contra a ideia de que o mundo da reflexão filosófica só é possível à maneira europeia, que para ser um pensador oficial sério é preciso assumir sua profissão na área da filosofia ocidental, pensar à maneira estrangeira. Isso é uma mentira. Devemos ser revolucionários nesse sentido, ter identidade e exercitar nossa brasildade¹ sem submeter nossa cultura, mostrando que pensamos por nós mesmos de maneira justa.

Primeiras impressões sobre o resgate de um exercício filosófico livre

Muito se fala sobre a Filosofia da Educação e sua prática de ensino; e vários autores no Brasil, como Chauí (2014) ou Saviani (1996), acabam trabalhando-a de forma a criar conteúdos e a propor métodos. Porém, alguns profissionais da licenciatura ou bacharelado da filosofia não conseguem

escapar de uma análise estrangeira, para não dizer eurocêntrica, da filosofia, permanecendo enraizado em certos vícios.

A *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes, segundo Negris (2019), é um trabalho em que o autor manifesta sua leitura sobre como a filosofia é produzida no Brasil. O texto, do século passado, pode até ser considerado ultrapassado, mas a proposta para formar um pensamento filosófico brasileiro continua a nos questionar sobre o modo como estamos reproduzindo filosofia à maneira europeia.

Gomes (1994, p. 7) inicia sua abordagem mostrando o conformismo brasileiro na década de 1970. O brasileiro, subestimando a si próprio, acaba justificando a não ousadia de pensar de forma livre através do jargão, “o brasileiro é assim mesmo”. Esse conformismo impede um nível de reflexão crítica, alienando-se a dois modos: (1) rindo de sua sem-importância e fazendo piada de si mesmo; (2) delirando e projetando um país do futuro. O primeiro é o conformismo de sua condição, já o segundo é a ausência de poder crítico: “deixa como está para ver como é que fica — e uma esperança mágica — dá um jeito” (GOMES, 1994, p. 7).

Segundo Ramos (2024), o autor da *Crítica da Razão Tupiniquim* reflete também sobre a singular realidade do pensador brasileiro. É importante percebermos a falsa consciência que se forma ao longo dos anos na filosofia brasileira, pois, a prática filosófica torna-se estrangeira porque nos esquecemos da nossa realidade, criando uma dependência que nos leva à ausência de preocupação autenticamente brasileira.

Tanto Negris (2019) como Ramos (2024) destacam que Gomes (1994), em seu livro, se preocupa com a maneira como reproduzimos a filosofia no Brasil, uma (re)produção

que valoriza sempre o que nos é exportado da Europa. Os pensadores oficiais da filosofia no Brasil, alienados com a “reprodução”, não produzem uma reflexão partindo de nossa realidade singular.

Conforme escreve Laranja e Fabris (2017), o livro *Crítica da Razão Tupiniquim* consegue estabelecer um quadro para pensarmos como o direito constitucional na área da filosofia no Brasil se forma em dois ramos: a razão eclética e a razão ornamental. Os pesquisadores partem do ponto de vista do direito e sua formação constitucional, sem excluir suas raízes para fazer um belíssimo texto sobre a constituição do pensamento brasileiro. Mesmo sendo da área do direito, os pesquisadores conseguem fazer filosofia, pontuando que o desenvolvimento intelectual brasileiro é sustentado por uma ordem histórico-cultural e legal que fixa bases em todas as instâncias do desenvolvimento desta nação.

Os autores destacam que desde 1824, quando começam a se formar os fenômenos constitucionalistas, até a década de 1970, a forma de pensar brasileira é “baseada no eruditismo e na colonização simbólica ainda subsistente do pensamento brasileiro frente ao continente europeu” (LARANJA; FABRIS, 2017, p. 58).

O riso à brasileira

A pesquisa de Laranja e Fabris (2017) não deixa escapar o aspecto intelectual destacado por Gomes (1994, p. 6), ainda que de forma irônica: “partamos de algo pacífico: mal sabemos o que seja uma Razão Tupiniquim. Uma piada, talvez. Hipótese que nos causaria grande prazer. Gostamos muito de piadas”. O uso da palavra *piada* se refere ao

brasileiro como um povo que gosta de rir. Isso porque ele lembra que existe a ideia de que o espírito brasileiro se apresenta como bem-humorado. O brasileiro ri de tudo, do governo que cai e sobe, das instituições mal administradas, dos dirigentes que atuam no seu próprio interesse. Segundo Gomes (1994, p. 6) “chegamos a fazer piadas sobre nossa capacidade de fazer piadas. Nada mais ilustrativo do que a série de piadas onde representantes de outros países são ridicularizados pelo desconcertante jeitinho de um brasileiro”.

O povo brasileiro tem uma grande mitologia constituída em torno do nosso jeito piadístico, no entanto, quando pensamos, não admitimos a piada. Os pensadores brasileiros querem algo sério: “frases na ordem inversa, palavras raras, citações latinas e é impossível qualquer piada em latim, creio. Isto criou situações constrangedoras, como as fúteis críticas sérias a Oswald de Andrade, acusado de mero piadista” (GOMES, 1994, p. 6).

O brasileiro se gaba de seu jeito piadístico, mas na hora de pensar mergulha num mundo greco-romano. E aqui, está o princípio do questionamento de Gomes (1994) porque para ele, a piada tipicamente brasileira deveria ser o objeto de estudo aprofundado por possuir características saudáveis, por revelar algo de um povo, por mostrar uma maneira de suportar um existir medíocre de humilhação, por possibilitar uma forma de superar os desafios do dia a dia:

Uns reagem com dramaticidade, tragédia e muito sangue — ocorreu-nos reagir com o riso. Talvez uma posição existencial muito nossa. O riso — um certo tipo de riso, o nosso — nos salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angústias (GOMES, 1994, p. 6).

Impossível não lembrar de Martins (2022) que, ao pensar numa prática filosófica autêntica, cita Diógenes Laércio e argumenta que, desde a Antiguidade, seus contemporâneos, ao comentarem sobre Diógenes de Sinope, se perguntavam se seria considerável pensar no cinismo como prática verdadeiramente filosófica. Isto é, até que ponto pode o cinismo se configurar como uma escola? Pontua Martins (2022, p. 279):

A filosofia cínica se resume a um conjunto de exercícios e esforços, atos e não palavras. Autárquico e condutor de homens, o cínico propõe um modo de vida natural e simplificado que comporta uma ascese dos desejos e pode ser assumido como filosofia prática.

Não sejamos inocentes em aproximar Diógenes de Sinope com o pensamento de Gomes (1994) em sua forma de filosofia, mas quem lê a sua obra consegue perceber uma maneira de estabelecer uma livre reflexão filosófica que beira o cinismo no sentido prático do conceito — um cinismo à brasileira, quem sabe.

Quando Gomes analisa a possibilidade de cultivo do jeito piadista brasileiro, percebe que pode ser uma armadilha. O livro fala do perigo da forma piadista, que é ao mesmo tempo o caminho que salva, mas pode alienar o indivíduo e mascarar a realidade. A piada só tem efeito quando estabelece uma crítica e manifesta uma pretensão que leva a construir conhecimento, como Diógenes Laércio fazia.

Talvez Gomes (1994) pensou nisso porque sabia que a palavra piada vem do latim *acutús* e significa agudo, pontiagudo, som alto, mas também era tomado no passado para se referir ao risco ou perigo que um homem pode passar

— por exemplo, *acuta belli* ou os “riscos da guerra” (FARIA, 1962, p. 27).

Assim, o riso pode se perder quando há distração e com isso, assassina a construção crítica, cria-se um perigo — *acuta belli* — para aquele que a usa sem uma pretensão crítica. Por isso o perigo do riso, ele se perde facilmente em distrações, morre a atitude crítica criando uma inautenticidade: “há indícios, entre nós, de tal coisa: deixar como está pra ver como é que fica; não esquentar a cabeça; analisa não; dá-se um jeito” (GOMES, 1994, p. 7). A distração ainda prejudica a construção e organização do pensamento nas escolas filosóficas brasileiras, e devemos ter cuidado para não cairmos nesta armadilha.

O conformismo brasileiro

Primeiramente, é interessante pensarmos na raiz etimológica da palavra conformismo, pois essa vem do latim, *con-formatiō*, e segundo Faria (1962), pode ser traduzida por formar, conformar, conformação, disposição; mas, qual o verdadeiro significado desta palavra? Ela é tomada como passividade ou aceitação sem questionamentos e pode ser um ato desconfortável, mas por causa da passividade, não se rebela.

Segundo Gomes (1994), o brasileiro quando faz piada de si mesmo, se conforma com sua condição, o riso que deveria ser um fator revolucionário e livre se perde. Pensar conforme a justificativa acima reafirma a condição do sujeito que se perde em seu riso, levando-o ao conformismo.

Por isso, criamos frases populares para mascarar a

realidade, como, por exemplo: “o brasileiro é assim mesmo” — que nos levam a pensar que a condição não pode ser mudada, indiretamente nos impedindo de refletir ou de assumir uma atitude filosófica diante da vida.

Por esse motivo, Garcia (2018) nos mostra que o autor da *Crítica da Razão Tupiniquim* escreve com coragem, em uma época que o Brasil vivia a censura imposta pela ditadura militar. Nessa obra, Garcia denuncia como a elite, os interesses econômicos e estrangeiros ecoam o som colonizador no meio do intelectualismo. A maneira como se pensa no Brasil, desde sua formação colonial, é um projeto para manter a posição colonizadora que se fixa numa epistemologia intencional.

Sobre isso, Gomes (1994) nos mostra que o brasileiro foge de sua identidade multifacetada, matando a criticidade. A ideia de fazer filosofia pelos pensadores de ofício não passa de uma busca delirante de autorrevelação e, nas bibliotecas, universidades, teses, dissertações e pesquisas produzidas, apenas achamos o conformismo de um sujeito sério. A palavra “sério”, aqui tomada pelo autor, representa uma conotação menor, entende o sujeito — o pensador oficial — que nega sua origem e teme expor seu pensamento original reproduzindo o que recebe de filósofos estrangeiros. A insistência em reproduzir, sem ousar assumir um pensamento genuíno, acaba por torná-lo um conformista.

Segundo Ramos (2024) a filosofia como é reproduzida no Brasil, nada mais é que um *strip-tease* da cultura que se modela em si mesma. E é desta forma que os pensadores tupiniquins fazem filosofia, escolhendo autores estrangeiros e se exibindo nas academias brasileiras, sugerindo um

ar de originalidade, mas não querem abordar sua própria realidade. Ramos mostra porque a gênese da filosofia é o descobrimento e originalidade de si mesmo, algo que os filósofos brasileiros não fazem quando reproduzem o pensamento estrangeiro. Filosofia é autodescoberta do sujeito que se percebe num estado reflexivo iniciando “em-si-mesmo” e indo para o mundo em sua volta. Não há o outro caminho neste primeiro processo, o descobrimento é um fenômeno do sujeito que se reconhece enquanto pensador.

Por esse motivo, Ramos (2024) nos alerta que *Crítica da Razão Tupiniquim* mostra que os pensadores brasileiros não escrevem com originalidade, pois, o eu consciente, o seu perceber-se, não parte de sua origem. A razão filosófica precisaria expressar a originalidade de um sujeito em condições de descobrimento. Necessita partir de sua gênese, da sua realidade, do seu solo brasileiro, mas não conseguem, pois, o conformismo o captura e a ideia de uma filosofia séria toma conta da academia.

Messias e Barbosa (2022) também entendem que a ideia de ser sério ou fazer filosofia séria representa uma controvérsia. Algo que Gomes (1994) explica em sua obra quando diz que os filósofos oficiais não pensam e sim deliram, porque eles reproduzem a filosofia sem ter pretensão de avançar ou ousar. Messias e Barbosa (2022) argumentam que essa forma de pensar vem do exterior e pauta o que convém; aliena os filósofos brasileiros, os levando a entender que a filosofia precisa seguir de maneira séria, rígida e ritualizada— sem sair do que é produzido no exterior.

De forma acertada, Ramos (2024) expõe que Gomes (1994) denuncia que a filosofia no Brasil está condenada,

porque, na década de 1970, não percebia sua própria realidade e condição, limitando-se às soluções estrangeiras e às problemáticas externas.

Segundo Messias e Barbosa (2022), a forma de se fazer filosofia no Brasil reproduz a ideia do filósofo como sujeito com aparência de homem sério, polido, que respeita as normas sociais. O acadêmico, conforme demonstra Gomes (1994, p. 10) “seria incapaz de ‘sair da linha’. Dele não se esperam coisas que fujam ao normal estatístico [...] é um homem respeitador e respeitável”. Esse estado de ser um sujeito sério faz que a filosofia seja séria e ritualizada de modo que preserve a prática do pensamento estrangeiro e castra o pensador brasileiro, que se entrega ao conformismo.

Ramos (2024) lembra que Gomes (1994) escreve que o pensador brasileiro se apega a um pensamento estranho, não nascido aqui, se tornando apenas um acidente que importa formulações que não estão ligadas a originalidade brasileira e que nem sequer se preocupa com o Brasil. Uma provocação: o que significa ser originariamente brasileiro? Existe uma identidade brasileira? Existe uma única resposta para isso? Muitas vezes, quando tentamos fugir da proposta essencialista e colonialista europeia, acabamos repetindo o mesmo padrão de pensamento.

Partindo das questões acima, fica claro que no texto *Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim* oferece as respostas porque, para escapar do pensamento colonialista europeu-ocidental, o pensador oficial deve entender que uma filosofia brasileira só seria possível se partissem de um brasileiro que reconhecesse sua origem (GOMES, 1994). Então o erro está em se apegar no discurso estranho do

estrangeiro colonizador. Quando se escuta a novidade que vem de fora, o pensador brasileiro confunde com originalidade, mas, o novo é apenas um acidente que está vinculado ao sujeito de outro lugar. Existe uma necessidade de se descobrir brasileiro para propor uma filosofia brasileira legítima (RAMOS, 2024).

Gomes (1994) viveu na década de 1970 e, sobre isso, atesta a dificuldade enfrentada pela filosofia brasileira e pelo conhecimento aqui produzido, uma vez que essa filosofia só poderia se legitimar se a reflexão partisse da realidade vivida nas terras tupiniquins, algo que raramente ocorre.

Isso porque o pensamento, ou melhor, este processo de originalidade seria para Gomes (1994) a ação de estar do sujeito pensante, conforme a obra: “Eis por que uma Filosofia brasileira só terá condições de originalidade e existência quando se descobrir *no Brasil*. Estar no Brasil para poder ser brasileira” (Gomes, 1994, p. 23). *Estar* aqui pode ser entendido como um pensador cuja condição reflexiva existe no momento que ele vivênciua sua condição, sua cultura e sua identidade brasileira.

Gomes (1994, p. 23) nos mostra que é imprescindível entender “que um problema para um alemão do século XX ou um grego do século V a.C. pode, perfeitamente, não ser um problema para mim. Ou: só o será se eu o fizer meu”. Fora isso, teremos que entender que filosofia é “fazer filosofia” e não posso dar a ela temas prontos ou fabricados que me leva a reproduzir o que já foi feito em outro local, com outra cultura e com outros problemas.

A filosofia não é feita para destruir um mundo, uma cultura ou pessoas, mas para construir uma prática consciente.

Assim, aquilo que é europeu-ocidental e nos é apresentado pelos pensadores de profissão é a identidade do *outro*; personagem que tem sua forma distanciamento da realidade social e cultural brasileira, gerando um pseudo-pensamento. Porque a origem do pensamento é estrangeira e vem de outro lugar que não tem nada haver com a realidade brasileira. A importação de filosofia não possibilita o descobrimento identitário dos homens do Brasil, a ideia de fazer filosofia, e fazer “filosofia séria”, parte da ideia de ser algo europeu.

Na verdade, o “outro” destacado por Gomes está longe da forma como entendemos esse conceito em Dussel (1977) ou Freire (1988), já que, para Gomes, o outro é o não-brasileiro: “ser culto, no Brasil, é avolumar erudição sobre um outro, o não-brasileiro. Julgamos apenas exótico, ou até de mau gosto, quem se dedique a coisas nossas — mas julgamos de alta erudição saber alemão ou latim” (GOMES, 1994, p. 73).

Consequentemente, Gomes (1994) nos mostra que o *outro* só pode ser verdadeiro para mim se dele eu me apropriar antropofágicamente. É um conhecimento que se encontra lá, nas terras de onde veio, mas quando aqui chega, percebemos que *a verdade em si*, pregada pelo conhecimento importado, não faz sentido para mim — mas, com a mente colonizada, em estado de conformismo, lido com escárnio e de forma violenta contra tudo o que pode valorizar minha identidade tupiniquim em vez de assumi-la na elaboração de novas propostas de pensamento.

O pensador tupiniquim esquecido e subestimado

Primeiramente devemos lembrar que a palavra tupiniquim vem da língua Tupi e significa “Tupi do lado ou vizinho lateral”. A palavra tupiniquim, conforme Garcia (2018, p. 63) pode também significar “aquele que invoca tupi”, mas o colonizador a usou de forma pejorativa para defini-lo como “coisa de índio ou brasileiro não civilizado”.

² Sobre o título e o tema proposto, o autor nos avisa:

“Talvez seja impossível o tema deste livro, embora seu título possa ser até sugestivo. Não é fácil escrever sobre algo que só existirá caso seja inventado. Uma Razão Brasileira, não existindo atualmente, precisaria antes do mais ser providenciada, vindo à tona. Então, das duas uma: ou este livro não pode ser escrito ou será uma tentativa de “inventar” esta Razão, seguindo vestígios esparsos no romance, na poesia, na música popular e até – pois é capaz de que mesmo aí transpareça – alguns livros de Filosofia” (GOMES, 1994, p. 5).

Garcia (2018) entende que Gomes toma a palavra tupiniquim para designar alguém que sofre o efeito da colonização e alude, com isso, que essa influência levou à extinção da originalidade e identidade, enriquecendo o colonizador. Neste sentido, a palavra tupiniquim, destacado no título da obra de Gomes, apesar de remeter a uma etnia dos povos originários, aqui aparece para se referir a todos nascidos no Brasil: “Não se trata de ‘inventar’ uma Razão Tupiniquim, mas de propor um projeto, um certo tipo de pretensão certamente quixotesca e evidentemente absurda: pensar o que se é, como se é”² (GOMES, 1994, p. 8).

Na sua pesquisa, Garcia (2018) mostra que a obra *Crítica da Razão Tupiniquim* denuncia a necessidade de pensarmos do jeito que somos, para fazer uma filosofia original capaz de manifestar nosso tempo e lugar, isso é, pensar é ser o que é. E pensar em ser o que é nos leva a descobrir enquanto sujeito, cuja potencialidade se coloca em posição de assumir uma reflexão com toda sua singularidade.

Entendo que o pensador que assume sua potencialidade, para Gomes, está inserido num processo cujo tempo (passado/presente/futuro) se manifesta em constante

artifício de construção da identidade, uma constituição ousada e libertadora que o leva a sair das amarras do pensamento colonizador.

A questão de emergência se dá porque nós precisamos “assumir uma Razão Brasileira. Para que isso ocorra, precisamos atinar que o passado, o presente e o futuro não são coisas dadas, mas *criadas* — primeira condição de pensamento original” (GOMES, 1994, p. 37). Vejamos como concebemos isso logo abaixo:

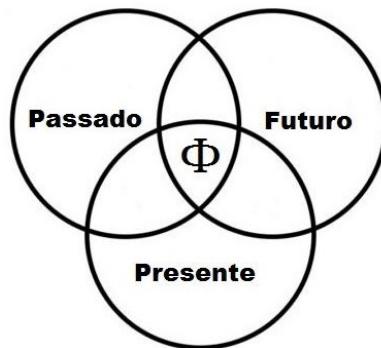


Figura 1
Interconexões temporais da filosofia.
Elaborado pelo autor.

Neste artigo, fizemos uma imagem cuja proposta é representar o sujeito em meio ao tempo em que se relaciona com as questões que permeiam tanto presente, passado e futuro. Entendemos que Gomes (1994), percebe o sujeito, demonstrado aqui na imagem acima pela letra grega Φ (*phi*), como um indivíduo inserido nestas três dimensões do tempo (passado, presente e futuro). Para entendermos isso, precisamos compreender que, para ele, a reprodução filosófica no Brasil opta por uma reflexão alheia, um pensar europeu que aprisiona o sujeito, o

deixando dependente. Não damos conta de nós mesmos e sucumbimos a duas tentações, “a de se entregar, abandonar-se cegamente ao passado, ou a de confiar nos filósofos estrangeiros” (GOMES, 1994, p. 104).

Preocupamo-nos e contentamo-nos em estudar problemas do passado, ou quando nos apropriamos do pensamento estrangeiro, o filósofo brasileiro demonstra menosprezo pelos problemas do Brasil, valorizando a colonização intelectual ou social. Por conta disso, Gomes escreve, conforme imagem acima, que apesar de nos relacionarmos com o presente, passado e futuro, caímos numa armadilha, porque o passado, representado pelo legado cultural europeu-ocidental nos contamina, e nas projeções do futuro não conseguimos visualizar a possibilidade de nos libertarmos das amarras fixadas pelo colonizador europeu.

A libertação é autopurificação e estar inserido no tempo de sua brasiliade é cultivo de sua identidade. De forma intencional, a imagem Φ (*phi*) representa o sujeito consciente que se correlaciona com o passado, presente e futuro, nessa dimensão do tempo ele faz parte da realidade do sujeito original e identitário, isto é, o pensador consciente do lugar e cultura que está inserido.

O futuro não se constrói partindo de um presente fixado pela filosofia eurocêntrica-ocidental, mas questionando o passado colonizado pelos impérios intelectuais europeus; para ele, o passado histórico nos amarra numa cultura do pensamento europeu-ocidental e o futuro, se conseguirmos superar isso, pode ser redefinido. Isso porque devemos estabelecer as contradições conduzidas pela razão europeia. Consequentemente, “o futuro não é um simples

desejo, nem um projeto demagógico a mais, não é um novo produto para o mercado, é o levantamento definitivo da contradição à qual um modelo de vida-pensamento chegou” (GOMES, 1994, p. 106).

O sujeito (Φ) que está inserido no tempo de forma consciente percebe o seu legado enquanto brasileiro, criando uma razão reflexiva própria. Quando Husserl, de forma arrogante, diz que precisa salvar a humanidade, isso ecoa aos ouvidos do autor como desvario.

Segundo Gomes, o europeu explorou os povos e alienou intelectualmente os homens. Se, para o europeu, a colonização era necessária e natural, Gomes denuncia que os europeus não foram colonizados, marginalizados, violentados ou explorados: assim sendo, como Husserl pode dar a entender que a cultura europeia em sua dimensão total ou com seu pensamento vai salvar o mundo? Para o autor, cabe a nós uma prática livre e reflexiva que possibilite a conquista de uma consciência original para questionar o pensamento estrangeiro que está nas terras brasileiras desde a América Portuguesa.

Devemos ter em mente, conforme escreve Margutti (2018) que a situação do pensamento brasileiro pedagógico-filosófico reflete a história de um país colonizado por Portugal. Algo atestado também por Oliveira (2015), que pesquisou o esforço dos jesuítas em fixar seu pensamento intelectual filosófico para, assim, colonizar os povos originários e todos que lhes fossem estranhos. Devemos lembrar que, na época que Gomes (1994) escreve, personagens como Saviani (1996) e Freire (1988) desenvolviam um grande papel intelectual e produziram conhecimento

tupiniquim, e isso deve ser levado em consideração. Mas ao nosso ver, Gomes (1994) é ousado porque ele usa um discurso que as vezes é pesado de se ler, sem antes rirmos de suas ironias diante da imposição do intelectualismo eurocêntrico-ocidental.

Entendemos que, o sujeito atemporal, que não se percebe inserido no passado, presente e futuro, quando concebe um pensamento, produz algo prefixado numa realidade estrangeira e esvazia-se; não podemos ser atemporais, não podemos aceitar o passado colonizador da América Portuguesa sem questionar e projetar um futuro com o presente fixado em uma reprodução do pensamento europeu-ocidental.

Não podemos nos alienar aceitando os dois modos de atemporalidade denunciados por Gomes, rindo de sua

sem importância ou delirando em torno do país do futuro [...]. “Na verdade, conformismo e ausência de poder crítico, pois nos dois casos há um abandono — ‘deixa como está para ver como é que fica’ - e uma esperança mágica — ‘dá-se um jeito’” (GOMES, 1994, p. 8).

³ A nova era do constitucionalismo começou com a promulgação da Constituição Federal de 1988, chamada de "Constituição Cidadã", marcando a quebra com o regime militar que durou de 1964 a 1985 e estabelecendo o Estado Democrático de Direito no Brasil.

⁴ Tanto a Razão Eclética como a Razão Ornamental são trabalhadas neste artigo, aqui num primeiro momento trabalharemos a Razão Eclética e logo na sequência a Razão Ornamental. Contudo, pedimos aos leitores que consultem o trabalho de Laranja e Fabriz (2017) em que os autores aprofundam a questão de forma minuciosa.

Mas essa atemporalidade tem heranças estabelecidas e intencionais. Laranja e Fabriz (2017), ao trabalharem o Constitucionalismo³ e como Gomes (1994) pensa na Razão Tupiniquim, se aprofundaram nos conceitos de Razão Eclética e a Razão Ornamental⁴. Em primeiro lugar, os autores mostram que a Razão Eclética destacada na obra *Crítica da Razão Tupiniquim*, expõe que quando se nega a estrutura escravocrata colonial, constitui-se o império, o qual tomou

uma postura evidentemente conciliatória, recusando a possibilidade de criar um brasileiro original que resolvesse problemas enraizados pela América Portuguesa.

Para Laranja e Fabriz (2017), se constrói uma imparcialidade eclética brasileira que tinha como método se abster de tomar partido dos crimes do passado para usufruir dos benefícios estrangeiros, extraíndo o pensamento, a reflexão e a estrutura do pensador europeu-ocidentalizado sem base comum ou critério. Segundo Gomes (1994), por causa desta raiz o brasileiro se perde, ele atura tudo,

chegando, no carnaval, a aturar o próprio avesso da realidade séria, por outro lado hostiliza, de modo primário, aquilo que questiona seus comodismos de instalação. E nós, pretensamente tolerantes e esclarecidos, os ecléticos de espírito aberto, mostramos nossa verdadeira face: a intolerância. Uma intolerância séria. Aquela que constitui, por indiferenciação intelectual as igrejinhas de políticos, artistas, filósofos de academia, grupos rivais, com suas trocas de favores, elogios, influências e ideias inevitavelmente vazias. Isso casa perfeitamente com a intolerância política. As igrejinhas de intelectuais são os PSDs lítero-musicais (GOMES, 1994, p. 68).

Aqui está bem claro o caráter da imparcialidade: o brasileiro ri no carnaval, se diverte, se mostra simpatizante, mas, quando vai para academia, que eu chamo de igrejinhas intelectuais, os Doutores, Mestre e pensadores oficiais beiram a idiotice e demonstram uma intolerância séria que constitui a roupagem do terno e gravata.

O sujeito, pensador oficial de filosofia, o professor de filosofia ou o acadêmico de terno e gravata, por causa desta herança que se configura em uma Razão Eclética, entende que as boas ideias são aquelas que vêm de fora, e Gomes (1994, p. 38) enfatiza que “o ecletismo determina um tipo de filosofia enlouquecida, que não sabe de si”. Enlouquecida, a filosofia brasileira gera um monstro de aberrações assimilando o pensamento estrangeiro: “Uma Filosofia não filosofada, eis a estranha coisa — numa estranha expressão — que se tem praticado no Brasil” (GOMES, 1994, p. 38).

A ideia que vem de fora é melhor para os olhos dos filósofos brasileiros, e esse alienamento os levaram a não perceberem a contribuição dos povos originários, dos afrobrasileiros, do campesino, do proletário e das comunidades periféricas, seguindo o ecletismo e sua imparcialidade confortante.

Surge a relação do fanático e do fanatizado. Segundo Gomes (1994, p. 48-49), o espírito eclético caminha com o espírito conciliador; o primeiro, representa o fanatismo e são os lugares das elites de poder, que fazem de tudo para manter sua influência e domínio, partilhando entre eles os benefícios. O segundo, é o grupo de fanatizados que se apropriam de uma visão mágica e, conforme pregado pelo dogmatismo fanático das elites, quem discordar, quem divergir é criminoso. A desobediência é crime, questionar o regime fanático é crime. Por isso, o jeitinho brasileiro tem outro sentido aqui, o “jeitinho” do país do “jeitinho”, do homem cordial, do carnaval, das piadas, do bem viver, não representa perigo, porque o fanatismo propagado pela elite leva ao entendimento que sempre se dá um jeito de viver, sem questionar e refletir, reproduzindo o pensamento elitista que usurpa os benefícios que deveriam ser repartidos, e

com isso, o conformismo alienante é prático, pois aprisiona o fanatizado.

Na Razão Ornamental, Laranja e Fabriz (2017) apontam que ela pode ser percebida enquanto fenômeno de importação, tanto nas teorias da justiça ou na reprodução de pensamento estranho. Por isso os autores lembram que com a Razão Eclética existe uma postura intelectual não-radical e conciliadora que se afirma com a Constituição de 1988. Nela, encontramos instrumentos de controle de constitucionalidade própria e, com isso, firma-se uma influência dos teóricos do neoconstitucionalismo que acabaram se estabelecendo na América Latina a partir da Segunda Guerra Mundial.

A Razão Eclética é confrontada por outra razão, a Razão Ornamental; aqui surge a influência do neoconstitucionalismo que aparece com a oportunidade da afirmação da Razão Eclética. A Razão Ornamental mostra outros interesses para manutenção das suas instituições, levando os pensadores oficiais, a constituição de uma Razão Tupiniquim que “sustentaria uma espécie de radicalismo retórico, isto é, ornamental” (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68).

É neste ponto que se apresenta uma contradição; no Brasil, a partir de 1988, o Poder Judiciário é obrigado atuar de forma conciliadora, atingindo o não-radicalismo do eclétismo que falamos parágrafos atrás e percebendo “a necessidade pragmática de tomada de decisão” (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68); isso se destaca porque querem tentar correlacionar as decisões conciliadoras com a jurisdição constitucional contemporânea.⁵ A Razão Ornamental é o outro lado da moeda da Razão Eclética, porque as decisões

⁵ Segundo Laranja e Fabriz (2017, p. 68) “a jurisdição se depara, portanto, com uma situação de interesses antagônicos e não pode mais (sobre o paradigma do neoconstitucionalismo) legitimar atos dos Poderes Executivo e Legislativo com base no simples argumento de serem questões políticas. Quer-se dizer, em suma, que ao se instituir o controle de constitucionalidade dos atos políticos em uma Constituição cujo paradigma é de compromissos dilatórios, as questões ‘mal resolvidas’ pelo constituinte e sem resolução pelo legislador ordinário voltam na forma de processos judiciais, fazendo com que o Supremo Tribunal Federal (STF) precise dar respostas a problemas políticos”. É neste ponto que a contradição surge e eles usam Gomes (1994) para afirmar que o Poder Judiciário, quando resolve o problema, qualquer um em questão, precisa atar de forma conciliadora, e o não-radicalismo do eclétismo surge como necessidade pragmática de tomada de decisão. Esse ato na obra de Gomes (1994) é relacionado com a Razão Ornamental.

políticas no Brasil só são possíveis se assumir posicionamentos políticos claros sem afetar as elites (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68).

Segundo Laranja e Fabriz (2017), o enraizamento da Razão Eclética no Brasil é incompatível nos tempos atuais. Por isso, a Razão Ornamental, quando se depara com as situações constitucionais que ainda estão no seu puro ecletismo, tem uma postura de acordo, uma vez que entende o choque existente. O intelectual tupiniquim percebe que essas etapas (Razão Eclética e Razão Ornamental) podem atuar para dissolver os interesses da elite intelectual e, para que isso não aconteça, acaba conciliando e suprimindo os conflitos e os pensadores originais. Abaixo, construímos uma *Tabela de Instrumentos possíveis* para visualizarmos melhor:

Tabela de instrumentos possíveis

⁶ Na tabela, optamos em extraír desses autores a sistematização que eles fazem da Razão Eclética e Razão Ornamental para melhor entendimento dos leitores. Ainda Laranja e Fabriz nos lembram que o pensador brasileiro, por seu conformismo, não ousa, permanecendo em um sono eterno: Tal como ironiza Gomes (1994, p. 70), “nunca ter feito uma frase de efeito, eis a falta que o intelectual brasileiro jamais cometerá”. Ver Laranja e Fabriz (2017, p. 69).

Razão Eclética	<ol style="list-style-type: none"> 1. A rejeição aos sistemas de pensamento, que são entendidos como limitadores do espírito 2. A crença na verdade como a depuração dos melhores elementos de cada escola de pensamento 3. A fé atribuída a esse tipo de pensamento como tolerante, crítico e aberto
Razão Ornamental	<ol style="list-style-type: none"> 1. O deslumbramento dos colonizados 2. A obscuridade linguística 3. O modismo doutrinário

Tabela 1. Fonte: Laranja e Fabriz (2017).⁶

Em todos os instrumentos próprios, tanto da Razão Eclética como da Razão Ornamental, conseguimos visualizar que eles se configuram em manter o sono dogmático da sociedade brasílica levando os indivíduos para alienação intelectual; fazendo o brasileiro crer que sua forma séria de pensar se configura em algo original, e essa abordagem equivocada pode ser percebida em todas as instâncias do Brasil. Eu digo de forma irônica — coloquem seu terno e gravata, vão para academia e se tornem sérios pensadores reprodutores do pensamento importado.

Reprodução é séria / originalidade é loucura

Segundo Gomes (1994, p. 10), a palavra sério é empregada em “fulano de tal é um homem sério” ou que “fulano de tal leva a sério seu trabalho”. A palavra “sério” se apresenta nesta parte em dois sentidos, no primeiro equivale dizer que fulano de tal zela pela seriedade de sua aparência social, respeitando normas, se adequando a convenções sociais e seria um sujeito que nunca sairia da linha. O segundo sentido indica o estado de “levar a sério” um trabalho, um lugar, um amor, implica zelo pelas normas sociais.

Os conceitos *sério* e *seriedade* apresentados na obra se referem ao movimento da relação do pensador de ofício e o conhecimento que o aliena. Segundo Gomes, se levamos a sério,

isto é algo que sai de mim em direção ao objeto da seriedade. Se sou sério, me coisifico como objeto de seriedade. Aí está a diferença entre o que é dinâmico – eternamente em questão –, encontrado

no a sério, e o caráter de coisa acabada e estéril da seriedade do sujeito objetificado. A sério, revigoro o mundo com uma quantidade imensa de significações. Sério, reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo (GOMES, 1994, p. 11).

Neste ponto, devemos apreender que o autor entende que o sujeito sério assim vive e o faz com sua realidade alinhando com as normas morais, jurídicas e intelectuais cultivando o comportamento, pensamento e visão de mundo estabelecido pelo academicismo europeu-ocidental. Esse condicionamento o doutrina a tal ponto de se coisificar tornando-se objeto passivo da seriedade, objetificado, estéril e preso à modalidade que o prende como uma cadeia que tenta calar ser o revolucionário.

No mundo da reflexão filosófica brasileira, na década de 70, só era possível fazer filosofia ou ponderar se fizerem de maneira europeia, ser um pensador oficial sério é, para os que assumem sua profissão na área da filosofia, pensar à maneira estrangeira. O conceito sério para o autor é uma palavra que identifica o sujeito conformista. Assim, Gomes (1994) nos mostra que usar paletó e gravada para passar uma imagem de seriedade e seguir uma linha de pensamento, sem sequer ousar violar suas fronteiras, é aceitar o conformismo, ser racional e polido.

Ele escreve de forma irônica que o pensador sério só de pensar na possibilidade de sair do seu conformismo intelectual o assusta, e diz: “é assim que o homem sério exorciza aquilo que teme” (Gomes, 1994, p. 12). O autor mostra que isso nada mais é do que uma forma de serviço alienante, uma insônia que o pensador de filosofia assume a

ideia de fazer o pensamento sério a serviço das normativas que vem do exterior, as quais ditam as regras e o faz desaparecer em essência.

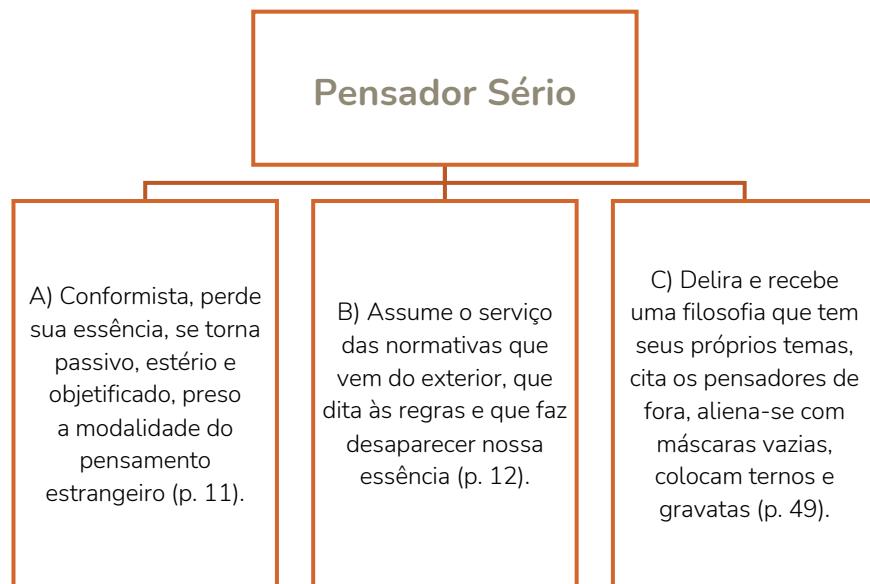
O professor de filosofia quando se coloca como sujeito sério (conformista e alienado intelectualmente) teme pensar de forma original, pois existem coisas sérias e consagradas na academia que ilustram essa ação, ser erudito é estar por dentro do que se discute na Europa, em Sorbonne, em Oxford, em Paris, Berlim... (Gomes, 1994). Eles pensam que ser erudito e sério é ler Sócrates, Aristóteles, Santo Agostinho, Bento de Núcia, Tomás de Aquino, Descartes, Roger Bacon, Voltaire, Denis Diderot, David Hume, Immanuel Kant, Adam Smith, Michel Foucault, Henri Bérgson, Edith Stein, Simone de Beauvoir, Sartre e assim por diante.

Não que esses autores não sejam interessantes, mas aqui se manifesta a preocupação de sempre reproduzir, reproduzir e reproduzir até a exaustão e isso ninguém percebe. Recebemos uma filosofia que tem seus próprios temas e precisa ser tratada a maneira que nos é dada, devemos citar os pensadores de fora, refletir de maneira sufocante, devemos cultuar e colocar ternos e gravatas, esta é a máscara séria que prende o pensamento brasileiro:

A ritualização, triunfo do sério, consiste exatamente nisto: fala-se agora sobre temas adequados, pouco importando se importam. Vale dizer: mesmo que se trate de especulações sem qualquer raiz na realidade que nos circunda. Assim, perdeu-se a ligação e a referência crítica à realidade, que sempre foi a pretensão básica da Filosofia quando soube ser fiel à sua missão marginal. (GOMES, 1994, p. 13).

Segundo Negris (2019) ao pensar sobre o conceito “sério” destacado por Gomes (1994) entende-se que isso expressa um adjetivo caricato que existe em função daquilo que lhe é externo. *Entre-nós* a filosofia de caráter “sério” se torna ritualização excessiva.

Conforme Ramos (2024), essa posição demonstra a ideia do cultivo de ser sério à maneira europeia. Isso reduz a produção filosófica a um pensamento vazio que se conforma em ser afetado por uma realidade externa e suspeita. Levando o pensador oficial brasileiro a delirar, ritualizar, cultuar a prática filosófica estrangeira. Para organizar as ideias, pensamos nas consequências do sujeito sério a maneira de Gomes (1994), conforme imagem abaixo:



Em contrapartida, Gomes (1994) nos mostra uma ideia libertadora para refletir de forma livre e escapar desta armadilha do caráter do filósofo vazio. Devemos pensar como assumimos e reproduzimos a concepção alienante e

propagada de ideias sérias de um pensamento já dado e como conseguimos perceber que perdemos a essência “de si”, delirando e cultuando um discurso que não diz respeito a nossa realidade.

A originalidade para os pensadores de terno e gravata beira a loucura. Segundo Gomes (1994), tanto os artistas como os filósofos dedicados à sua vocação são rotulados de loucos, e ao longo dos tempos, mesmo cultivando a sua forma original de pensamento, são marginalizados e entendidos como homens que não levam a sério suas reflexões.

Com isso, acabo me lembrando da história da própria filosofia onde, no texto de Diógenes Laércio (VI 54, 1-2), Platão chama de louco Diógenes de Sinope, mas com um bom senso significativo. Encontramos alguém perguntando a Platão: “‘Que tipo de homem te parece Diógenes?’ ‘Sócrates enlouquecido’, respondeu ele” (Mesquita, 2016, p. 01). É comum que, ao longo da história da filosofia, que figuras como Sócrates, Diógenes de Sinope, Guilherme de Ockham, Nietzsche, Paulo Freire, só para citar alguns, sejam tidos como loucos.

Essa rotulação, para Gomes, é dada pelo homem sério — os de paletó e gravata — porque, quando ele chega ao poder e domina as instituições, a primeira coisa que ele faz é construir museus, teatros, distribuir prêmios literários e recompensas para outros homens sérios iguais a ele, e aniquila o artista original e o pensador original, “censurando-o ou promovendo-o a uma espécie de ornamento social. E é assim que o homem sério exorciza aquilo que teme” (GOMES, 1994, p. 12).

Os homens sérios no Brasil pensam que são europeus e se comportam como europeus sem ser; negam os povos

originários, os afrobrasileiros, os nordestinos, os norteiros (nortistas do Brasil) e os centro-oestinos, que sofrem o preconceito, sendo rotulados de *não civilizados*. Ao longo da história brasileira, e isso está claro para nós, houve pouco investimento tanto no trato da infraestrutura, na economia ou no campo educativo; estas regiões do Brasil foram sendo preteridas ao longo dos processos de desenvolvimento, sobretudo no processo de industrialização ocorrido no século XX. Os sulistas e o sudestino entendiam que o centro econômico, político e formador estava no sul e no sudeste por causa dos maiores investimentos centralizados nestas regiões, negando o resto do Brasil. Daí surgem as rotulações sociais, o racismo regional/estadual e jargões que diminuem os brasileiros que vivem em outras regiões.

Além disso, a imigração no sul e sudeste foi notória e conseguimos até hoje encontrar cidades cuja influência surge de colônias de holandeses, italianos e alemães, para citar algumas que estabeleceram sua prática e estilo de vida e foram bem recebidas no Brasil. Inclusive a *Crítica da Razão Tupiniquim* argumenta que, por causa da influência colonizadora, tudo que vem de fora e tudo que é importado é melhor do que nós, melhor do que produzimos ou fazemos (GOMES, 1994).

Essa ideia terrível de que o melhor vem de fora, tanto intelectualmente ou economicamente, deu margem para que o estrangeiro ficasse à vontade e pautasse sua forma de viver, pensar e existir discriminando os verdadeiros moradores destas terras. Aprovamos isso desde a colônia da América Portuguesa, no Império e ainda nos dias de hoje.

O exemplo é Dom Pedro I que cria um Regimento Estrangeiro, “de início com um só batalhão, cujos 200 primeiros integrantes eram suíços remanescentes da desastrada tentativa de fixação em Nova Friburgo, no ano de 1818” (MOELLMAN, 2002, p. 35). Os suíços são melhores que os brasílicos?

Talvez alguém pense que a abertura de um Regimento Estrangeiro no governo de Dom Pedro I não implicaria por si só a ideia de que os estrangeiros são melhores do que os brasileiros. Nesse caso, chamo atenção para o estudo de Moellman (2002), que nos mostra que o Brasil abre os portos para atrair pessoas da Europa com o objetivo de civilizar nossas terras, estruturar o exército e ajudar na investida contra a colônia de Portugal nas terras brasílicas.

Segundo Moellman, o Brasil Império tinha cerca de cinco milhões de habitantes, sendo que existiam quatro milhões de seres humanos pretos, mulatos e homens originários destas terras. A situação desagradou a elite, e o preconceito era comum entre os brancos. É neste contexto que se pensa numa imigração de brancos europeus. Além disso, os estrangeiros recebiam altos salários em relação aos brasileiros; como exemplo podemos citar Thomas Cochrane, nomeado almirante da Marinha brasileira com privilégios, enquanto oficiais brasileiros eram ignorados. Outro exemplo, podemos pensar em John Pascoe Grenfell, que recebeu títulos nobiliárquicos (SCAVARDA, 2020) e por fim, lembrando que muitos técnicos franceses e ingleses foram trazidos para fazerem obras públicas enquanto, os brasileiros eram chamados de incompetentes (MARINHO, 2008).

Segundo Gelamo, Garcia e Rodrigues (2018), as práticas filosóficas partem de uma progressão histórica universal do desenvolvimento intelectual europeu e, esse caminho, desde o período colonial da América Portuguesa, são as bases de autoafirmação do conhecimento estrangeiro. Eles impõem aos homens colonizados a ideia de que somente os colonizadores são civilizados e aos povos explorados uma categorização de primitivo (*selvagem*) — de forma que se cria uma estratégia que invisibiliza os povos nativos, submetendo-os a absorverem uma perspectiva etnocêntrica e monocultural do conhecimento.

Segundo Gomes (1994, p. 56), sempre procuramos extrair as ideias alheias ao invés de abrimos novos horizontes: “limita-se a assimilar e a incorporar o que vem de fora. Daí a história da Filosofia no Brasil ser, em geral, uma história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida especulativa”.

Somente o pensamento livre pode se libertar das condições alienantes da imposição do pensamento europeu-ocidental, predefinidas ao longo do tempo (passado, presente e futuro). O que propomos aqui é lembrar do passado, porque quando não fazemos isso, justificamos a alienação e a injunção do pensamento estrangeiro sem questionamento e afirmamos que não haveria filosofia no Brasil sem a “influência” de Portugal ou de outro adágio estrangeiro. Segundo Gomes (1994, p. 63) a palavra influência é entendida como dependência: “Dependência que foi menos de Portugal do que de outros países europeus, os centros efetivos do projeto expansionista dos impérios ibéricos — e, desses centros, influências, exemplos, modelos, foi o que não faltou”.

Esquecer do passado é um fatalismo; e para isso, o pensador original deve ser um pensador a beira da loucura, e cultivar sua identidade sem se esquecer quem é e do que sofreu por causa da influência europeia-ocidental. Gomes (1994) nos lembra que, principalmente no mundo dos pensadores oficiais, a língua é um diferencial: só se fazia filosofia em francês, inglês, alemão e assim por diante, rebaixando a língua portuguesa a uma língua inferior:

O esquecido por nossos filósofos profissionais é que as expressões alemãs ou latinas são justamente isto: originais. Nasceram lá, lá foram criadas, e trazem a marca de um momento, suas importâncias e urgências. De fato, jamais serão traduzidas— cumpriria transplantar situações de lugar e tempo, coisa impossível. Diante disso, nossa atitude é lamentar a insuficiência da língua. Como o português não traduz uma expressão de Hegel, Kant ou Aristóteles— mais recentemente, ao delírio, Heidegger— o português seria língua inferior quanto às possibilidades de filosofar. Ocorre aí um imenso equívoco: o de que o único filosofar possível consista em ser "assimilativo" e ter "sensibilidade espiritual" para com os problemas dos outros. Esquecemos que a situação dos outros é isto: deles. Se nossa língua não é capaz de exprimir o alheio, isso em nada a desmerece, uma vez que uma língua tem por função exprimir o próprio, não o alheio. Se as inteligências que lidam com a Filosofia entre-nós pudessem se alçar a este modesto grau de flexibilidade, encontrariam uma multidão de coisas que, ditas em português, não poderão ser traduzidas para inúmeras línguas. O que, de resto, não as desmerece (GOMES, 1994, p. 65-66).

Só nos basta lamentar diante da seriedade que desde a colônia da América Portuguesa as línguas do tronco Tupi-guarani quase entram em extinção. Se para um pensador oficial e sério, fazer filosofia em língua portuguesa atualmente o coloca num patamar desqualificado, imagine na língua Tupi-guarani? Deve-se falar em alemão, inglês, francês....

O pensador livre, rotulado como louco, pode fazer a tarefa mínima da filosofia que é pensar o que somos a partir de como somos. Isso porque quando nos esquecemos do passado, não percebemos que estamos sempre partindo das teorias alheias, das palavras alheias, dos autores importados. Nossa originalidade está no não esquecimento para fazer uma crítica a essa condição alienante, para falarmos: “se não dissermos, ninguém o dirá.” (GOMES, 1994, p. 65).

O pensador original se descobre em seu lugar e não se aprisiona nos modelos europeu-ocidental de produção de conhecimento, ele cria e evidencia sua forma brasileira de ver o mundo, não precisa da língua estrangeira ou dos modelos impostos. E, para isso, devemos ter cuidado em não confundir o pensamento original com o pensamento novidadeiro. Esse acidente acontece porque o pensador oficial, o filósofo brasileiro se equivoca pensando que o que vem de fora é melhor: “Desejamos ser cultos, sobretudo em cultura estrangeira; somos elites lidas e corridas, em literatura francesa, inglesa, norte-americana...” (GOMES, 1994, p. 72).

O filósofo original trabalha suas origens, seu tempo, não se equivoca ou se encanta com a interpretação de um pensador que nem aqui vive, que não vivenciou a prática de vida do brasileiro fora dos circuitos elitistas. O filósofo original insiste e, mesmo sendo rotulado de superado por não

fazer filosofia em língua estrangeira, se agarra a sua identidade. Entendemos que ele não se fanatiza ou se encanta a ponto de delirar para demonstrar que é um pensador sério, ele ousa, ele enfrenta a tragédia de se descobrir:

Uma Filosofia condenada a não ser original está condenada a não ir às origens, pois é isso que a palavra originalidade significa. Não o novo, mas aquilo que lida com as origens. Nada, portanto, poderá ser dado como prévio. Tudo deve estar em questão. Esta, a tragédia (GOMES, 1994, p. 54).

A tragédia é tomada no texto na concepção latina do termo, *tragus* que significa “mau cheiro”, que “puxa tudo para o ávido”, sua raiz também forma a palavra *tragicus* e significa “patético, veemente, terrível, horrível” (FARIA, 1962, p. 1011). A palavra em grego tragédia (*τραγῳδία*), segundo Abbagnano (2007, p. 968), conota o conceito como o significado “às vezes, discutido pelos filósofos não só em relação à forma de arte que é a tragédia, mas também em relação à vida humana em geral”. Pensar na vida humana e suas relações é compreender como isso se dá e é uma característica de perceber a si próprio. Neste sentido, podemos compreender etimologicamente a palavra tragédia (*τραγῳδία*) que vem do grego e é formada a partir das palavras cabra (*τράγος*) e música (*ῳδή*).

Na Grécia Antiga havia o ritual do *pharmakós* (*φαρμακός*) ou o sacrifício de purificação que, segundo Silva e Grizoste (2018), era uma prática sagrada encontrada em diversas formas e manifestações culturais na Antiguidade, exprimindo bem o teor da tragédia. Por exemplo, a *Ilíada* de Homero nos mostra que Pátroclo torna-se *pharmakós* na

ausência de Aquiles, quando se retira da batalha e provoca a *hibrys* (*ὕβρις*), que é o pecado (ao se retirar da batalha) por excelência, contra a saúde cósmica e política determinada pelos Deuses. Ao morrer na *Ilíada* de Homero, Pátroclio é a vítima inocente que sofreu um final trágico para estabelecer a ordem cósmica.

Outros exemplos podem ser encontrados, como os costumes do rito trágico que está ligada aos sacrifícios de animais; por isso a palavra tragédia (*τραγῳδία*), que nada mais é que a imolação do *τράγος* (bode) que acontecia ao frenesi provocado pela *φόδη* (música); essa ritualística mostra uma condição da morte. Sobre isso, Silva e Grizoste (2018) nos comprovam que os sacrifícios de animais eram comuns, a exemplo dos rituais na Grécia, chamado de *pharmakós* (*φαρμακός*) em grego, de azazel (*אַזָּזֵל*) na tradição judaica, e de *Scapegoat*, em língua inglesa. Porém, mais tarde, os gregos aderem à imolação voluntária; o voluntário se entregava de maneira pacífica como exemplo de Ifigênia, de Políxena, de Astianax, de Cassandra, de Hipólito ou de Palinuro — na tradição ocidental cristã, pode-se, ainda, recorrer ao exemplo de Jesus Cristo.

Compreendemos que quando o pensador brasílico pensa em si, como ato de enfrentar a hipocrisia intelectual da realidade brasileira, ele percebe sua tragédia. É chato pensar sobre essas questões e torna-se enfadonho e cansativo esse processo. E é trágico para o pensador original descobrir que foi alienado uma vida inteira:

Súbito, somos filhos abandonados, obrigados a vencer por conta própria. Uma significação que venha do exterior para conferir dignidade a nossas

tarefas é como uma receita— impede-nos todos os riscos e nos concede a paz reconfortante de uma mãe onipresente. (GOMES, 1994, p. 61).

Quando questionamos a realidade alienante nos vemos nesta tragédia pessoal que deve ser enfrentada pelo filósofo original no Brasil, e isso irá desqualificá-lo diante dos colegas que colocam terno e gravata. O ato de jamais esquecermos do passado e negarmos a atemporalidade, enquanto condição, nos eleva aos primeiros passos existenciais, pensar em quem somos, “descobrir-se no Brasil, na América Latina” (GOMES, 1994, p. 110). Só na tragédia nasce a filosofia, só no confrontamento à condição estrangeira nascerá uma filosofia original. A filosofia passar a existir na tragédia e muitos fogem desta condição, os filósofos brasileiros recuam com medo de perder seu terno e gravata.

A filosofia nasce da tragédia porque quando percebemos nossa condição, podemos observar que cometemos um “pecado” contra a nossa existência; o pecado, como na maneira grega, o *hibrys* (*ὕβρις*), uma falta contra o desígnio da nossa existência; pecado que acontece quando assumimos o papel alienado estabelecido pelo pensamento europeu-ocidental, fechando os olhos para nossa realidade.

É necessário um ritual de purificação, um *pharmakós* (*φαρμακός*), de maneira abrasileirada, onde se encontra o sujeito inocente que deve se entregar à tragédia (*τραγῳδία*) como os voluntários da Antiguidade.

No entanto, pode-se dizer que estamos usando a mitologia grega para explicar a situação trágica do pensador original, mas, não estamos falando do abandono da filosofia e sim da “ressignificação da filosofia” do ponto de vista da

tradição cultural: “A Filosofia não pode prescindir de sua missão primeira: destruir um mundo. Efetivamente, o que é Filosofia? A mim parece ser isto: dizer o contrário” (GOMES, 1994, p. 30). A filosofia é processo de criação, Sócrates negou Tales e Platão parte de Sócrates para criar seu próprio pensamento; o mesmo diremos de Aristóteles que foi discípulo de Platão, mas no final o nega. Eu a uso para negá-la conforme seus antepassados. Não há nenhum demérito, nisso, mas argumentos que sugerem a proibição do uso da filosofia para assim produzir algo original são falho.

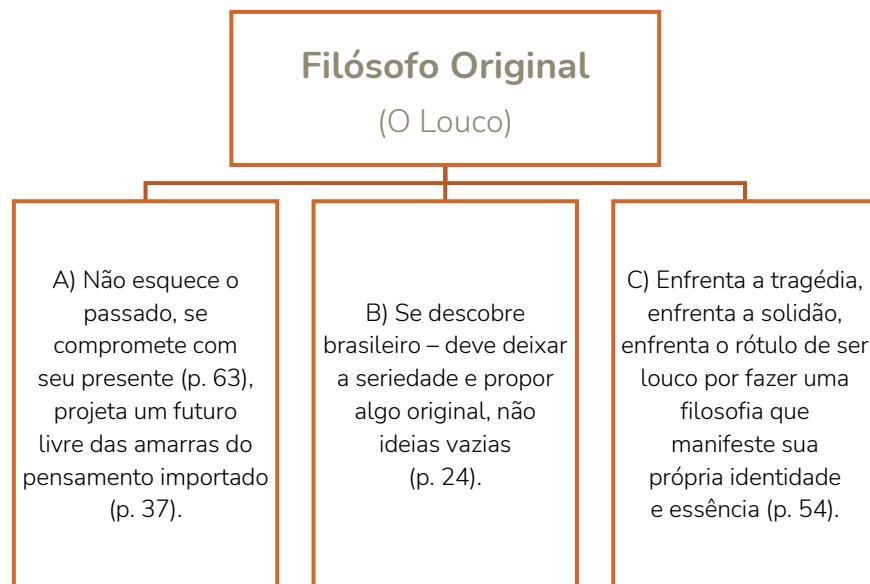
Isso acontece porque pensar sobre filosofia no Brasil sempre provocará aqueles que dirão que ‘não é coisa séria por estar ressignificando a filosofia’ ou pretenderão tirar o mérito do pensador original: “Razão Tupiniquim? Não é coisa no que se pense - e sobretudo nestes termos. Só pode ser brincadeira, jamais um tema ‘sério’. Quer dizer: não consta de nenhuma tese defendida na Sorbonne ou em Freiberg” (GOMES, 1994, p. 10).

A crítica só pode partir de um lugar já estabelecido, e no nosso caso é o conhecimento filosófico europeu-ocidental que nos colonizou. Só posso criar algo original se de certo modo estabelecer uma crítica a esse processo cruel: “Podríamos construir toda uma história da Filosofia, que se recusasse a ser mero arsenal ilustrativo de dados históricos, mostrando que qualquer momento criador foi, na origem, uma negação” (GOMES, 1994, p. 30).

Entrega-se a tragédia para se salvar e contribuir com a sociedade que vive caminhando para um final alienado - final trágico, mas isso é só um exemplo, porque seus colegas

de ofício, os que usam ternos e gravatas, o ridicularizarão, o rotularão, o excluirão dos circuitos de reflexões, ele será rotulado de louco, mas, o pensador original na verdade é revolucionário, consciente e - ainda que de forma trágica - enfrenta a hipocrisia intelectual dos corredores da academia. Ele é o início da luta contra a alienação em terras brasileiras, se entregando ao rito de sacrifício.

Entregar-se à tragédia, para nós, é fazer filosofia sincera e não séria: não como nos é proposto, mas elaborar e refletir um processo do filosofar que enfrenta a alienação europeia-ocidental. Somente os sinceros e corajosos enfrentam a condição da sua realidade mesmo sendo rotulados como loucos, mas sem temerem, continuam sua reflexão. Colocamos um diagrama para esboçar o que pensamos baseado em Gomes (1994):



Tal é a prática filosófica que tanto os pontos a), b) e c) exprimem a proposta de um filosofar cuja identidade é levada de forma sincera. Mas devo admitir, como Gomes (1994), que filosofar no Brasil nos leva a encontrarmos uma tragédia pessoal, na perspectiva de sermos brasileiros. Está tragédia do qual devemos enfrentar, se manifesta num confronto eminentemente contra o pensamento colonizador estabelecido, nos faz retomar o debate do passado colonizador e com o presente enraizado e contaminado com o intelectualismo europeu-ocidental, nos desvela a olhamos, especialmente, para pensar sobre o futuro e possibilidades que supere essa estrutura colonizadora.

Estrutura colonizadora porque quando alguém pensa em fazer filosofia, acaba caindo na armadilha de fazê-la de forma ornamental, preferindo se manter a distância das questões sociais e dos problemas brasileiros, pairando no limbo. Segundo Gomes (1994, p. 100) quando pensamos “no que ocorre sempre que se tenta ir, na Filosofia ou em qualquer outra forma de expressão e conhecimento, além de um mero questionamento ornamental das condições nacionais”.

Segundo o autor, quando escreveu *Crítica da Razão Tupiniquim*, entre 1974 e 1977, ele mesmo diz que investiu nisso para ir contra “a hipocrisia intelectual, contra falsa cultura, contra a filosofia desfibrada e mole que se pratica no Brasil” (GOMES, 1994, p. 117).

Os acadêmicos sérios eram pensadores mergulhados numa filosofia mole, sem impacto social que contribua para sociedade, para o meio acadêmico ou para a educação. Pensando em Gomes, ele nos mostra que para fazer esse exercício trágico de enfrentamento da hipocrisia intelectual importada

pela forma séria de conhecimento europeu-ocidental, deve-se investir em si mesmo contra si, “quer dizer, contra aquilo que o ensino, a escola e a universidade haviam feito de mim. Foi uma libertação emocional e intelectual pela qual agradeço até hoje” (GOMES, 1994, p. 100).

Como nos mostra Abbagnano (2007, p. 120), entendemos *libertação* como *catarse* (*κάθαρσις*) — que em grego significa “libertação do que é estranho à essência ou à natureza de uma coisa e que, por isso, a perturba ou corrompe”. Pode ser também uma purificação, conforme o mito de Orfeu ou de Empédocles que “chamou de Purificações um dos seus poemas que, precisamente, se inspirava no orfismo” (ABBAGNANO, 2007, p. 100).

Desta forma, se libertar é purificar-se deste mundo alienante que colonizou nossas academias. A originalidade da produção filosófica no Brasil precisa ser revista. Mesmo que tenhamos pensadores fundacionais como Paulo Freire (1988), ainda temos pessoas que negam sua originalidade. Também são poucos os que ousam enfrentar os acadêmicos sérios de terno e gravata. Deve-se, de forma original, cultivar a identidade brasileira e enfrentar a própria tragédia, formando uma conscientização da *práxis* de uma filosofia original, libertadora e reflexiva.

Conclusão

Um caminho que beira o desvio intelectual cultivado no Brasil nos levou a enfrentar os discursos dos intelectuais que diziam existir nestas terras uma filosofia nacional, mas, qual filosofia encontramos? Com uma filosofia

estrangeira que desqualificava o pensador local e sua cultura. Como podemos dizer que existe uma “filosofia no Brasil” se continuamos cultivando a “filosofia europeia-ocidental”? Ou podemos afirmar que nunca houve uma “filosofia brasileira”? Difícil resposta, porque os próprios filósofos de ofício temem ousar fazer uma filosofia brasileira.

São, como afirma Gomes (1994), frouxos e moles a ponto de temerem o rótulo de serem loucos. Os pensadores não praticam seu próprio descobrimento vislumbrando uma identidade visível. Os pensadores ficam presos e alienados a uma atemporalidade que os conduz à autocastração intelectual, que os mobiliza a sistemas impossíveis de serem erguidos por si só. Enquanto sujeitos de identidade singular, não conseguem sustentar essa construção por um motivo: o pensamento é importado.

O que fazemos, pode-se afirmar, é a simples reprodução, não questionamos ou confrontamos a condição estrangeira e sua imposição cultural-intelectual. Apenas recebemos a novidade do pensamento do outro como se suas ideias participassem de nossa essência (GOMES, 1994). Não vejo solução a não ser, como colocado pelo autor da obra, a asserção de um ato revolucionário iniciado por esses sujeitos. Ato esse constituído como um processo de pensamento filosófico que enfrenta o pensamento europeu-ocidental. Impossível não citar Paulo Freire (1988) que, de forma corajosa, ousou, pensou, refletiu e propôs uma filosofia brasileira e genuína.

Devemos partir da nossa realidade para, só assim, chegarmos a uma prática revolucionária. Consequentemente, essa condição só pode ser revelada quando o homem percebe

sua tragédia interior, como nos mostra Gomes. Ele enfrenta, mesmo que venha perder seu prestígio acadêmico ou de ser tachado como louco — preferindo sua própria reflexão aos devaneios propostos pela filosofia alienante.

Na academia cultuamos os homens de terno e gravata, aqueles com ar de intelectualizados, com cheiro de euro-peu-ocidental (estudou aqui, ali, acolá...) mas, no fundo, não fazem nada de novo, apenas reproduziram e ficaram com medo de cometer pecado, a *hybris*. O engodo da filosofia no Brasil: permanece desqualificada, sem dialogar com os homens que andam de “chinelos de pneu”, deixa os de terno e gravata conduzir a sociedade, esquecem de Paulo Freire, Roberto Gomes, Darcy Ribeiro, entre outros. Devemos questionar a realidade, como na música de Chico Science, que revolucionava pelo mangue:

Ô Josué, eu nunca vi tamanha desgraça
Quanto mais miséria tem, mais urubu ameaça

Peguei um balaio, fui na feira roubar tomate e cebola
Ia passando uma véia, pegou a minha cenoura
“Aí minha véia, deixa a cenoura aqui
Com a barriga vazia não consigo dormir”
E com o bucho mais cheio comecei a pensar
Que eu me organizando posso desorganizar
Que eu desorganizando posso me organizar
Que eu me organizando posso desorganizar

Da lama ao caos, do caos à lama
Um homem roubado nunca se engana

(SCIENCE, 1994 [n.p.]).

O homem comum que observa a desgraça, quanto mais necessitado, menos perigo representa para aqueles que o exploram, porque só lutará pelos seus direitos com bucho alimentado. Science (1994) se preocupa com o sono, mostrando que a barriga vazia, a fome, a miséria, que priva os homens de comer e das necessidades básicas, os faz perder tempo em sobreviver diante da sociedade desigual, e essa injustiça não deixa o povo refletir sobre a realidade. Mas quando se come, é possível pensar, por isso a conclusão: eu posso me desorganizar me organizando. E, quando eu desorganizo, posso me organizar novamente. Diante da citação da música *Da Lama ao Caos* de Chico Science, podem surgir aqueles homens críticos de terno e gravata para dizer que música não serve como representação de uma reflexão original, de um pensamento brasileiro original. Um final para quem possa entender: Science, bem louco, a escandalizar os homens sérios.

Fábio Falcão Oliveira

Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

<https://orcid.org/0000-0002-4648-9548>

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. A ideologia da competência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- DUSSEL, Henrique. Filosofia da Libertaçāo na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- FARIA, Ernesto. Dicionário Escolar Latino – Português. 3º Ed. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1962.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- GELAMO, Rodrigo Pelloso; GARCIA, Amanda Veloso; RODRIGUES, Augusto. Descolonizar a filosofia brasileira: desafios éticos e políticos para as filosofias do sul global. Trans/Form/Ação. Marília: Unesp, v. 45, edição especial, p. 415-438, 2022.
- GARCIA, Luis Felipe. A deutsche nation e a razão tupiniquim: o pensamento vivo diante do conceito estéril. Trans/Form/Ação. Marília: UNESP, 41 (4), out/dez, 2018.
- GOMES, Roberto. Crítica da Razão Tupiniquim. 11º Ed. São Paulo: FTD, 1994.
- LARANJA, Anselmo Laghi; FABRIZ, Daury Cesar. Constitucionalismo e razão tupiniquim: uma leitura interdisciplinar dos problemas para uma teoria constitucional brasileira. In: Revista Direito e Práxis. Rio de Janeiro: UERJ, Vol. 08, N. 1, 2017.
- MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. In: Sapere aude. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul./dez. 2018.
- MARINHO, Pedro E. M. de Monteiro. Ampliando o Estado Imperial: os engenheiros e a organização da cultura no Brasil oitocentista, 1874-1888. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.
- MARTINS, Jasson da Silva. Cinismo como crítica à tradição. Revista Húmus. Maranhão: UFMA, vol. 12, n. 37, 2022.
- MESQUITA, António Pedro. As Escolas Socráticas Menores: Os Cínicos. Filosofia Helenística/FLUL/Letras Lisboa. Lisboa: ULisboa, 2016.
- MESSIAS, Elvis Rezende; BARBOSA, Rafael Rodrigues. Uma volta à "Crítica da Razão Tupiniquim": A filosofia brasileira. In: Revista Cactácea. São Paulo: IFSP, Vol 2, n. 6, 2022.
- MOELLMANN, Leatrice. As Migrações dos Séculos XIX e XX. Ágora/Arquivologia em debate. Santa Catarina, UFSC, v. 17 n. 35, 2002.
- NEGRIS, Adriano. Resenha: Crítica da Razão Tupiniquim. Revista Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro: UERJ, Vol XX (2), 2019.

- OLIVEIRA, Fábio Falcão. Educação jesuítica; século XVII: Alexandre de Gusmão e o Seminário de Belém da Cachoeira. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2015.
- RAMOS, César Augusto. Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim. Reflexão – Revista de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas: PUC, 2024.
- SAVIANI, Demerval. Educação: do senso comum à consciência filosófica. 11a Ed. São Paulo: Editora Autores Associados, 1996. (Coleção Educação Contemporânea).
- SCAVARDA, Levy. O Almirante John Pascoe Grenfell – Na Marinha e na História do Brasil. In: Revista Navigator. Rio de Janeiro: Marinha do Brasil, v 1, p. 46-76, 2020.
- SCIENCE, Chico. Da Lama ao Caos. In: Chico Science e Nação Zumbi. Mimeo, 1994.
- SILVA, Ruth S. da; GRIZOSTE, Weberson F. O pharmakós: a questão do sacrifício voluntário na Medéia de Eurípedes e de Sêneca. In: ALBUQUERQUE, Renan; GRIZOSTE, Weberson Grizoste (org). Estudos clássicos e humanísticos & amazonidades. São Paulo: Alexa Cultural, vol. 2, 2018.

TARKA

REVISTA DE FILOSOFIA INTERCULTURAL

ISSN — 3086-0660

V.1 / N.2

2025

