

A proposta de uma fenomenologia-pedagógica afro-ibérica-ameríndia latino-americana: impossibilidades ou possibilidade

A proposal of a Latin-American Afro-Iberian-Amerindian pedagogical pedagogy: impossibilities or possibility

Jovino PIZZI¹

Resumo

O desenho de uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana destaca duas linguagens. O ponto de partida está na análise da influência do platonismo e do neoplatonismo. Na América Latina, essa influência foi importante, com um registro antropocentrado. Com seus símbolos, ritos, monumentos e construções, essa tradição compõe o leque de aspectos que definem padrões culturais e estilos de vida, valores e modos de justificar crenças, ideologias, pontos de vista, entre outros aspectos. A alternativa destaca o valor intrínseco da vida e, por isso, a mudança se caracteriza em assegurar co-autoria ao sujeito pronominal, seja ele humano, não humano ou objeto.

Palavras-chave: Mundo da Vida. Pedagogia. Antropocentrismo. Coautoria. Sujeito Pronominal.

Abstract

The design of a Latin American Afro-Iberian-Amerindian pedagogy highlights two languages. The starting point is the analysis of the influence of Platonism and the Neoplatonic. In Latin America, this influence had a major role in political and cultural history and philosophical, with a record extremely anthropocentric. With its symbols, rites, monuments and buildings, this tradition makes up de range of aspects that define cultural patterns and life styles, values and ways of justifying our beliefs, ideologies, points of view, among other things. The alternative highlights the intrinsic value of life and the change is characterized mainly in ensuring co-authored to the pronominal subject, being it human, non-human or object.

Keywords: Life World. Pedagogy. Anthropocentrism. Co-authors. Pronominal Subject.

1 Doutor em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas. Doutor pela Universidade Jaume I (UJI, Espanha). Professor da Universidade Federal de Pelotas (nos PPG em Educação e em Filosofia). Coordena o grupo de pesquisa Ética pós-metafísica: do mundo da vida à educação para a justiça e participa do grupo Conhecimento, linguagem e moralidade. Endereço: Rua Alberto Rosas, 154. – Pelotas, RS. CEP: 96010-000. Tel.: 3284.5536. E-mail: <jovino.pizzi@gmail.com>.

Introdução

O projeto de uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana pode ser a alternativa para as descolonialidades. Mas é preciso também descolonializar a própria descolonialização. Por isso, essa pedagogia não se restringe ao contexto latino-americano, pois o diagnóstico de nossa época aponta para a multiplicidade de contextos e, por isso, não há como fugir da realidade que é, simultaneamente, local e mundial. Afinal, é possível sentir-se em casa em qualquer lugar do planeta, mas, ao mesmo tempo, é comum alguém sentir-se estranho até mesmo no seu próprio lugar de origem.

A proposta tem como ponto de partida a reavaliação dos discursos e discursividades conformadoras do horizonte de vida inerente ao mundo da vida (*Lebenswelt*). O tema aponta para a audácia de uma proposta transformadora das práticas educativas, sem, no entanto, desprezar os relatos de uma arqueologia capaz de descortinar as nuances de um projeto unilateral, seja ele de cunho cultural, religioso, político, ideológico etc. Nesse sentido, há aspectos relacionados aos diferentes mundos de vida, mas existem também elementos concernentes a um processo civilizatório regional, isto é, ao nosso contexto latino-americano. Por isso, as considerações sobre o mundo da vida e a duplicidade da linguagem relacionada à vida cotidiana e aos aspectos filosóficos de nosso tempo são o ponto de partida para, então, entender as dicotomias frente às contingencialidades da vida cotidiana. Com isso, deseja-se indicar elementos de uma pedagogia à altura das exigências dos tempos atuais.

A tradição ocidental ainda alimenta um duplo discurso frente a diversas categorias, seja em relação ao bem *versus* o mal, ao divino *versus* o humano, ao *corpus versus anima*, ao legal e ao ilegal, entre outras mais. É possível, também, identificar um discurso que separa a justiça das teorias do bem. Na verdade, não há unanimidade nas análises e interpretações, muito menos uma linha demarcatória eficaz a ponto de ser considerada como *board line* para estabelecer onde um horizonte começa e onde outro termina. No entanto, sabemos que há leituras e interpretações que predominam e se sobrepõem e, por isso, conseguem um significado preponderante.

Este texto não se limita a evidenciar a duplicidade ou a bipolaridade em relação às contingencialidades da vida cotidiana. Ele pretende desconstruir a interpretação que aufere as referências ao mundo da vida como algo próximo à ingenuidade ou à noção concernente ao mal visto. Essa incursão possibilita resgatar a concepção de *Lebenswelt* como lugar de hospitalidade e, com isso, evidenciar o mundo da vida como habitat no qual convivem humanos, não humanos e, inclusive, a inumerável diversidade de seres ou organismos. Esse é o parâmetro gerador de uma pedagogia capaz de assegurar a convivência entre todos. No contexto latino-americano, a proposta pode ser denominada ou concebida como sendo uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana.

A duplicidade de interpretações na tradição filosófica

Os contornos da pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana se articulam em um contexto no qual a tradição cristã-europeia foi crucial. Se a antiguidade clássica teve uma recepção especial na Idade Média europeia, a América Latina sofreu a imposição de um modelo delineado desde a Europa. Embora com tradições culturais distintas e com matizes peculiares, inclusive divergentes às vezes, a América Latina sofreu um processo de homogeneização sem precedentes, demarcando os estilos de vida e criando padrões que perpassam seus povos de ponta a ponta. Esse modelo ou protótipo serviu de base para orientações políticas, culturais, educativas e, inclusive, religiosas. Atualmente, ninguém tem dúvidas a respeito da presença da tradição europeia e cristã, apesar da diversidade de interpretações, porque não há – e nunca houve, nem haverá – qualquer homogeneidade ou espécie de padrão monolítico.

Por sua vez, continuam fortes e prosperam duas linguagens, relativamente paradoxais. Diante disso, pode-se realizar um diagnóstico de nossos tempos e dar-se conta das tendências e perspectivas em relação ao nosso próprio futuro. Na verdade, persiste a disseminação da duplicidade de discursos, procurando justificar o que é, no fundo, injustificável. Em outras palavras, o modo de pensar e a forma de agir estão perpassados por diferentes estilos; suas características são notadamente variadas e pluridimensionais. Enfim, no horizonte de nossas gentes, desfila uma pluralidade formidável, com uma diversidade de feições, cores, tons, musicalidades, disposições e características que perfaz, de nosso mundo cotidiano, a sementeira de constantes encontros e desconformidades.

A análise busca referência ou apresenta como marco categorial o mundo da vida (*Lebenswelt*), o que permite entender, entre outras coisas, a dupla leitura que a tradição europeia, antropocentrada e humanisticamente cristã, difundiu nas Américas. No seu bojo, permeia a herança da tradição platônica e neoplatônica, cuja separação entre *corpus* e *anima* alimenta uma tremenda *depreciação da existência carnal e terrenal* (ou terrestre). O menoscabo a qualquer referência vinculada à corporeidade se traduz em um discurso que transforma a noção de mundano e mundanidade a algo ligado a “[...] aparência ilusória do qual o homem deve afastar-se e abandonar se aspira viver em conformidade com os impulsos superiores da alma” (SCHMITT, 2006, p. 254). Assim, todos os aspectos relativos ao mundo passam a ser considerados como perigosos e perniciosos, a ponto de causar danos e, portanto, ser extremamente prejudicial aos anseios de uma vida plena.

A agenda dessa interpretação reporta-se à ideia do resgate do mundo da vida (PIZZI, 2005), tema reiteradamente presente nas discussões. Na verdade, trata-se de um aspecto fundamental, conquanto o mundo da vida descortina a originalidade *sui generis* e, ao mesmo tempo, o caráter um tanto enigmático que a

tradição ocidental guarda no seu seio. É verdade que o vocábulo tradição se reveste de uma carga de ortodoxia que, às vezes, impele ao conformismo. Não se trata de alimentar a unidimensionalidade das tradições, pois a multiplicidade tem relação também com a pluralidade, ou seja, com a diversidade interna das culturas como tais. Por isso, o aspecto pragmático-fenomenológico do mundo da vida se volta às evidências concernentes às situações vivenciais e dos procedimentos concernentes à vida cotidiana, de modo a não esconder ou negar os aspectos ou motivos que pautam as tomadas de decisão. Por isso, o foco na maneira de como a filosofia ocidental interpretou a vida cotidiana e suas circunstancialidades, e de como isso gerou um prejuízo, não apenas para a análise de nossos tempos, mas também para a compreensão dos estilos de vida ligados aos ideais de justiça e de solidariedade.

O exercício para compreender, desde o ponto de vista filosófico, esse horizonte de vida, é, sem dúvida, uma das referências para o conhecimento em geral e para a pedagogia em particular. Nesse sentido, a racionalidade ético-comunicativa (PIZZI, 2004) proporcionou – e continua impulsionando – a releitura sistemática da filosofia, no sentido de redimensionar a própria noção de racionalidade, sem rechaçar o contexto de vida concernente ao *Lebenswelt*. Para tanto, as contribuições de Husserl e de Habermas são significativas, salientando não apenas os reducionismos, os formalismos e/ou procedimentalismos, mas também as implicações da categoria *mundo da vida* para a filosofia prática. Essa incursão torna claro o significado e as controvérsias da categoria *mundo da vida*, aspecto que possibilita, inclusive, o questionamento a respeito das demandas ou das exigências de reconsiderar os diferentes horizontes da vida cotidiana.

Em relação a isso, cabe destacar a dicotomia que consagra a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e às contingencialidades relativas ao *mundo da vida* (tradicionalmente ligadas à *doxa*). Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível recomenda o descrédito e o menosprezo ao horizonte ligado à vida cotidiana (*everyday life*). A realidade vinculada à *doxa* não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, nada confiável e esvaziado de qualquer sentido. Esse elo como inautêntico evidencia pretensões que podem ser simplesmente desqualificadas. Nessa contraposição, há uma espécie de dilema ligado ao modo *habitual* da vida, isto é, ao *habitat*. Esse discurso reafirma que a realidade cotidiana não passa de um horizonte ligado ao perecível e, por isso, não serve como base para qualquer tentativa de fundamentação racional. No fundo, o *habitat* ou a vida cotidiana não passa de territórios *vazios*, ainda ligados a uma tradição pré-moderna e, portanto, algo sem crédito qualquer. Mais tarde, Descartes, por exemplo, advoga pela dicotomização entre *res extensa* e *res cogitas*, realçando o dualismo entre a idealização metafísica e a realidade circunstancial.

Evidentemente, essa questão possui contornos muito mais profundos e abrangentes. No entanto, a referência indica apenas o interesse em intuir uma noção apropriada para perceber e dar conta do mundo latino-luso-americano de vida (PIZZI, 2007). Por isso, se a aproximação com Husserl possibilitou ampliar a compreensão do sentido concernente aos *mundos de vida*, o ensejo de uma racionalidade ético-comunicativa recupera da fenomenologia –de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Schütz, Parsons, Mead, entre muitos outros –, não apenas a crítica à unilateralidade nomológica e monológica ocidental; ela permite, também, estudar e entender o significado e a importância desse saber intuitivo e pré-categorial relacionado às circunstancialidades do *mundo da vida*. Em outras palavras, essa incursão teórica, na perspectiva de uma teoria do agir comunicativo, abriu passo para resgatar e compreender o sentido concernente às circunstancialidades da vida cotidiana, algo nada ingênuo, desfigurador ou desmoralizado nem desmoralizável.

A desconstrução da linguagem relativa ao *ingênuo* e/ou do mal vivido

Conforme foi anunciado, existe, na tradição filosófica ocidental e no pensamento em geral, uma dupla noção relacionada ao *mundo da vida* e, em decorrência, aos aspectos relacionados à vida cotidiana. De modo geral, a filosofia utilizou – ou utiliza – duas expressões para evidenciar essa classificação: *episteme* e *doxa*. Atualmente, essa divisão pode ser examinada em vistas a uma idealidade metafísica, isto é, a representação de uma plenitude frente a um mundo de circunstâncias concernentes às contingencialidades, ou seja, relativo ao habitual e ao mundo terrenal que, às vezes, é apresentado de um modo um tanto desfigurador ou, então, desacreditado.

No mundo humano e no concernente ao seu *habitat*, figuram representações como as do exílio, do sofrimento e da cruz, por exemplo, perfazendo um contexto de fragilidade e fugacidade, em sentido completamente oposto ao lugar de plenitude. Ao deixar de lado um dos mundos, o sentido da vida e o agir devem se orientar *moral ou espiritualmente* (TAYLOR, 2010) na direção do mundo idealizado. Nessa contraposição, existe uma espécie de dilema entre o agir voltado ao modo *habitual* da vida e à projeção de um ideal transcendente e de *vida plena*. A vida plena utiliza uma linguagem ideal e reflete uma forma perfeita de existência vital. As premissas contraditórias insistem em *renunciar esse lugar* comum, esse horizonte de sentido concernente às situações cotidianas.

O segundo aspecto dessa equivocação ou do desfiguramento da noção de mundo é consequência dessa compreensão de mundo. Refere-se à busca dos fundamentos das validades em bases alheias, ou seja, desde fora dos contextos e dos padrões culturais, sociais e ecológicos. Essa busca ocorre frente à consideração

de que o lugar habitual – isto é, corrente e comum – carece de sentido, pois o *lugar da plenitude* se encontra “[...] fora ou *mais além* da vida humana” (TAYLOR, 2010, p. 29, grifo do autor). Por isso, o desenho e o mapeamento desse horizonte cotidiano “apenas podem ser compreendidas por meio das ideias” (TAYLOR, 2010, p. 29), ou seja, desde um horizonte transcendente e em outro nível. Em outras palavras, isso significa que as circunstancialidades da vida cotidiana só conseguem aprofundar seu sentido se refletirem e projetarem o mundo externo e completamente extrínseco à realidade mundana e terráquea.

Dessa forma, o ideal de vida se vincula a uma perspectiva forânea e deveras intrusa, ou seja, uma imagem com dupla representação. No seu horizonte, vigora um tipo *eidolon* (εἶδωλον, *ghost*), ou seja, uma disposição com caráter ideal que se sobrepõe ao vivencial e cotidiano, e o trata como algo descartável. O caráter forâneo reflete um projeto hegemônico e unilateral, anulando, portanto, a reflexividade crítica. Deste modo, o imperativo da submissão conduz à uniformização de um estilo de vida coincidente com o modelo desenhado desde um mundo externo e, portanto, completamente alheio à realidade cotidiana. No caso, as histórias particulares e circunstanciais, o passado e o presente do peculiar e singular sofrem a condenação de estarem vinculados ao “[...] menosprezo e à difamação” (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 40).

Por isso, a repartição ou a bifurcação interpretativa dicotômica traz à tona não somente a dupla linguagem, mas torna possível a compreensão das características da tradição ocidental –machista, hierarquizada e com auspícios cristãos – que soube criar e difundir uma imagem extremamente poderosa. A proeminência unilateral vigora até os dias de hoje, seja através do cristianismo ou da ciência como tal. No fundo, tanto o cristianismo como as ciências engendram ideologias perniciosas. Além da influência de Platão e do neoplatonismo, o modelo de ciência e de produção do conhecimento também foram fundamentais para a consolidação deste arquétipo eminentemente antropocentrado de compreensão de mundo. Nessa configuração, a morada terrenal não passa de um lugar de cativo, de encarceramento e de precariedades; no fundo, trata-se de uma etapa de expiação, de sacrifício e resignação em vistas a outro mundo, um espaço forâneo. Na linha de Platão, os humanos são prisioneiros e permanecem na insensatez de uma vida que lhes impossibilita, inclusive, distinguir os objetos reais (PLATÃO, 1972).

A ciência moderna também reforçou a ideia de uma natureza com características indignas e vergonhosas. Isso equivale a dizer que a tradição ocidental, o percurso da ciência indica um processo que começa com a cosmologia dos gregos, passando pelo teocentrismo medieval e chega ao século XVII com o mecanicismo. Além da *mathesis cum taxonomía*, o entusiasmo de Francis Bacon se reflete no texto *The new Atlantis*

(1627), salientando a dominação da natureza como algo implícito à própria ciência. Contrastando com Platão, Bacon reivindica um *status* científico para o contexto mundano-vivencial. Todavia, o bem-estar dos humanos se baseia no simples controle científico sobre a natureza e do conseqüente favorecimento da vida em geral.

A racionalidade lógico-matemática induz a epistemologia a se centrar na aplicação de um método eminentemente científico, na busca de uma configuração e/ou na padronização e mensuração técnico-científica dos fatos, da realidade e do próprio mundo. O raciocínio lógico estabelece as bases hermenêuticas para a compreensão humana e, por isso, nada foge da análise lógico-matemática. Nessa direção, os critérios de cientificidade não admitem a contradição e a controvérsia e, muito menos, a diversidade, porque o conhecimento deve demonstrar a univocidade e a objetividade dos conceitos. O mesmo estigma se aplica aos crentes: ou se acredita, ou não. A política também sofre do mesmo malefício: ou a favor ou contra. O problema se vincula a essa tendência filosófica arraigada ao juízo avaliativo negativo do terrenal, ou seja, um menosprezo e difamação do *ethos* vinculado ao terrenal e ao ecológico. Esta relação não passa de uma alienação, uma preocupação sem sentido, pois se trata de um lugar impróprio para alcançar a vida autêntica e verdadeira.

O resgate do *Lebenswelt* e o significado hospitaleiro do vivido

Apesar das dicotomias da tradição filosófica ocidental, existe, na própria filosofia, outra perspectiva, ou seja, uma tendência em não rechaçar ou difamar as contingencialidades do mundo da vida cotidiana. Nessa incursão, podemos nomear Husserl e toda uma tradição fenomenológica, como Merleau-Ponty e Sartre, sem esquecer Alfred Schütz ou Ricardo Salas. Na tradição neomarxista, há Heri Lefebvre, Karel Kosik e Agnes Heller. O feminismo também contribuiu significativamente, assim como é pensamento libertador latino-americano (FORNET-BETANCOURT, 2010).

Nesse sentido, a mudança hermenêutica da filosofia foi importante, abrindo, portanto, “[...] novos acessos à vida cotidiana e desenhando novas bases para o diálogo entre filosofia e cotidianidade” (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 41). Por isso, se, num primeiro momento, a tensão indicava as dicotomias entre a perspectiva metafísica e transcendente *versus* as contingências situacionais, agora, no segundo momento, o debate se divide entre duas linguagens para compreender o *mundo da vida*: por um lado, a insistência em recusar e transformar as situações vivenciais em aspectos ingênuos ou inconsistentes e, por outro, reconhecer seu significado para a filosofia prática e a teoria do agir comunicativo.

O *Lebenswelt* presume, pois, outra maneira de entender as relações, sem, para tanto, recusar as contribuições da ciência, da política, das religiões etc. Essa categoria permite também situar os sujeitos em seus horizontes e no diálogo com a diversidade. Por isso, a insistência a respeito dos saberes relativos ao *Lebenswelt* indica que não existe alternativa senão reconhecer o saber dos sujeitos socializados como pertencentes a um mundo da vida (HABERMAS, 1988).

Ao mesmo tempo, a ideia do resgate se vincula também à experiência da memória. Na verdade, é preciso reaver o sentido de reminiscência e trazer à consciência aquilo que é resultado das experiências vividas, da correlação dos fatos, de sua interpretação; enfim, daquilo que não se pode esquecer e, portanto, precisa reviver. Essa memória não significa simplesmente a expressão de um passado ou o mapeamento das fantasias ou, então, o simples diagnóstico das patologias. A memória trata de algo vivo e que vai reconstituindo o significado das linguagens relacionadas ao mundo da vida e das representações dos fatos. O resgate indica, pois, restituir à filosofia aquilo que foi perdido e/ou recusado; não apenas à filosofia, mas a todas as gentes, para retomar, recuperar e reanimar esse processo de análise crítica em vista a outros mundos necessários.

Em vista a este resgate, capaz de restabelecer o sentido do pensar e de reanimar as lutas diárias, gostaria de salientar alguns pontos que, no horizonte de uma filosofia prática, podem aprofundar uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana.

O primeiro ponto é concernente à própria ideia de modernidade. Edward Demenchonok (2009) advoga por *múlti plices modernidades*, o que indica também uma reconsideração a respeito da própria compreensão que a sociedade ocidental tem de si mesma. Em outras palavras, é possível descrever distintas modernidades ou, então, encontrar diferentes faces da modernidade, sejam de caráter cultural, econômica, tecnológica, política e assim por diante (DEMENCHONOK, 2009).

A representação das *múlti plices modernidades* supera, segundo Demenchonok (2009), os estereótipos da *modernização enquanto ocidentalização*, pressupondo uma “[...] crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (DEMENCHONOK, 2009, p. 19). Esse aspecto parece ser ainda mais interessante, principalmente pelo fato de lembrar não somente a ocidentalização e as metanarrativas, conquanto Demenchonok menciona o indigenismo – faltando-lhe, por exemplo, a alusão aos afrodescendentes –, aspecto relevante para salientar o processo de aculturação ocorrido nas Américas (de Norte a Sul). Em razão disso, não há como fugir do *fenômeno cultural* e do processo “[...] civilizatório” (GRÜNER, 2010, p. 30). Esse processo disseminou, nas Américas, uma homogeneização que articulou um estilo de vida e uma única forma de expressar o âmbito religioso em grande parte dos três diferentes continentes: Europa, América e África. Esse processo

civilizatório, por assim dizer, reproduziu ou instituiu, “[...] através de sofisticadas formas de *sincretismo*, estruturas sociais, culturais, religiosas, linguísticas, estéticas, artístico-musicais etc. muito complexas, gerando uma *nova cultura*, inédita até então” (GRÜNER, 2010, p. 30, grifos do autor).

Por isso, as teses da ruptura e/ou da continuidade da modernidade ocidental se vinculam ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação do significado de *ocidente uniforme* e na necessidade de reconsiderar a multiplicidade, a interculturalidade, a hibridização e outros conceitos. A modernidade, salienta Eduardo Grüner, (2010) não evidencia um bloco homogêneo, simétrico e harmônico, pois está *dividida contra si mesma*. A Revolução Francesa representa apenas um dos marcos da modernidade. Todavia, antes dela, houve na América Latina – ou seja, no Haiti – uma revolução que, de acordo com Grüner (2010, p. 43), “[...] foi *mais importante* que a francesa”. Em outras palavras, a revolução dos escravos afro-haitianos, entre 1791-1804, foi “[...] *muito mais radical* que a tão celebrada revolução francesa” (GRÜNER, 2010, p. 88, grifo do autor), porque apresentou um forte componente *social e etno-cultural*. Dela nasce a Constituição Haitiana de 1805, um “[...] *ensaio crítico* de reflexão sobre a modernidade americana” (GRÜNER, 2010, p. 29, grifo do autor).

O *caso do Haiti* representa, pois, não apenas uma forma de resistência, mas de outro rosto da modernidade, cuja característica *cimarronaje* supõe a desterritorialização – tanto geográfica como simbólica, ideológica e filosófica – da inconveniente revolução francesa. Na época, Napoleão teria se referido aos afro-caribenhos como “[...] *negrinhos a-históricos*” (GRÜNER, 2010, p. 45), ou seja, um sujeito dilacerado em todos os seus aspectos. Em outras palavras, a *outra* revolução não podia ser reconhecida pelos franceses – e pelo resto do mundo – porque era indígena, negra, mulata, mestiça e, em razão disso,

[...] *fraturado* entre a *coloração* bem definida de seu corpo e a não-cor que é o ideal brando de inexistência corporal; é o *sujeito dividido* ‘desocupado’, ‘marginal’, ‘migrante obrigado e recusado’, ‘sobrante’, ‘descartável’, *fraturado* entre seu afã de recuperação de uma não se sabe *dignidade integrada* e seu caráter de *resto* depreciado, quando não odiado por ser o espelho antecipador de um sempre possível futuro da chamada ‘classe média’; é o *sujeito dividido* ‘mulher’, ‘trans’, ‘sexualmente minoritário’, *fraturado* entre o desejo constitutivo de *diferença* e o necessário reclamo de *igualdade*; é o sujeito *dividido* ‘judeu’, ‘muçulmano’, ‘ateu’, ‘panteísta’, inclusive ‘cristão’, *fraturado* entre o *sublime* de sua fé ou de sua crença, e o frequentemente *monstruoso* de sua Igreja (porque

até os ateus, já se sabe, têm igreja), que permanentemente lhes inculca o *ódio* do universal abstrato até o particular concreto, o ódio do gozo do Uno contra a realidade do múltiplo; é o *sujeito dividido* ‘cidadão honesto e preocupado’, *fraturado* entre sua autêntica concernência pelo destino da *polis* humana e seu absoluto aborrecimento e des-razão, ou seja, o *desesperamento* ante a decomposição, a canalhice assassina ou a imbecilidade que passa a ser a *política* mundial. (GRÜNER, 2010, p. 29, grifos do autor).

Como é possível perceber, Eduardo Grüner, (2010) presume a reconstituição da memória de uma invenção original com complexas estruturas sociais, culturais, religiosas, linguísticas, estéticas, artístico-musicais, etc., através de sofisticadas formas de *sincretismo* a ponto de gerar uma *nova cultura*; inédita, portanto. O encontro dessa diversidade de matrizes – indígenas, negro-africanas, europeias, entre outras mais – deu origem a esta *América Morena*, reveladora das incríveis forças espirituais que promovem a aproximação intercultural para dar conta da complexa pluralidade de sua gente. A expressão *América Morena* é de Ricardo Salas – a quem agradeço a amabilidade e o apreço – pensador e filósofo chileno, um jeito bastante carinhoso para expressar o inédito, peculiar e espetacular matização das gentes latino-americanas.

Enfim, as diferentes modernidades se relacionam a esta memória de resgate e recuperação dos movimentos e tentativas de outras modernidades, ou seja, no ensejo de outros mundos possíveis (ou necessários). E não se trata apenas de tirar do esquecimento o caso específico do Haiti, mas de outras lutas e acontecimentos extremamente significativos para o conjunto da obra. Nesse sentido, poderíamos recordar Bartolomeu de las Casas ou, então, o livro de Júlio José Chiavenatto, sobre os episódios concernentes à guerra do Paraguai e o genocídio praticado pelas tropas brasileiras. Também seria importante retomar o movimento negro no Brasil e inumeráveis esforços locais e regionais². E, se quisermos ampliar o horizonte, podemos estudar o livro de Dee Brown (2010), *Enterrem meu coração na curva do rio*, o qual narra a dramática história dos índios norte-americanos.

Esse resgate – como apontamos acima – remete a outra questão importante dessa tentativa de uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana. Para alcançar e conseguir uma hospitalidade convivencial, é preciso reprojeter a noção antropológica e

2 Josué Montello é uma das obras-primas, cujo estilo romancado e histórico, mostra a sociedade escravocrata e o *moral point of view* de proprietários e escravos, comerciantes e traficantes, profissionais, políticos e sacerdotes amordaçados pela mentalidade de uma época mercantilista e nada humanista. Embora com um caráter regional, Mário Palmério escreve *Chapadão do Bugre*, o qual também retrata a violência e as disputas que envolvem fazendeiros e o ponto de vista racial.

antopologizante do humanismo ocidental. Nesse sentido, modernidade evidencia, entre outros aspectos, uma “[...] complexidade das diferentes sociedades [...]” o que significa, às vezes, a homogeneização ou a hegemonia de um único ponto de vista, abdicando da diversidade de suas “[...] culturas e histórias” (DEMENCHONOK, 2009, p. 18).

A multiplicidade confere outro caráter ao tema da modernidade. A bem da verdade e sem entrar no mérito relacionado às múltiplas modernidades, de simpatias, antipatias a respeito, há um elemento inerente a qualquer delas: o centro continua sendo o ser humano. Em outras palavras, existe uma reconhecida antropocentralidade, com a qual a política, a economia, as ciências, a filosofia – e, no caso, a própria ética – sofrem o assédio de um ponto de vista eminentemente antopologizado e antopologizador. Para Hincklamert (1995), o antropocentrismo seria o responsável pelas incertezas que rondam o futuro da humanidade e do planeta. Em boa medida, o antropocentrismo ocidental se caracterizou por um tipo de orientação ao agir a ponto de considerar o ser humano não apenas como *ponto de convergência*, mas reforçou o caráter prevalecente sobre os demais seres, a natureza e o universo como tal.

Ao considerar o humanismo excessivamente antropocentrado, dever-se-ia vislumbrar também as cruciais consequências dessa percepção. A sobrevalorização do humano não é tema exclusivo da modernidade. Todavia, a desmedida acreditabilidade no ser humano não passa de um silogismo. Em relação a isso, basta lembrar Wittgenstein (1997), em sua *Conferência sobre ética*, presumindo a possibilidade de que alguém fosse onisciente e, em decorrência, essa pessoa

[...] conhecesse os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que viveram. Além disso, se presumiria que este homem escrevesse seu saber em um grande livro; tal livro conteria a descrição total do mundo. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 36).

Wittgenstein (1997) deseja salientar a distinção entre juízos de valor e juízos em relação a fatos ou fenômenos. Por sua vez, ele deixa evidente a impossibilidade, tanto lógica quanto real, de o ser humano ser capaz de abarcar não apenas o conhecimento, mas também de dominar determinados significados em relação ao mundo e aos fatos. Para ele, o grande problema foi atribuir *valor absoluto* a questões que não comportam tais pressuposições. Não se trata de recusar o valor intrínseco do ser humano. No entanto, o propósito está em *ir além do mundo*, ou seja, ultrapassar os limites da linguagem humana e demolir as “[...] paredes de nossa jaula” (WITTGENSTEIN, 1997, p. 43) e poder, então, compreender as diferentes linguagens de um mundo e de uma mundanidade que não são exclusivamente antropocêntrico e antropocentralizador.

Nesse sentido, é possível perceber, hoje em dia, indicativos mais que evidentes em relação aos direitos dos animais e aos apelos para um compromisso com o meio ambiente e, inclusive, em relação às gerações futuras. O abandono do aspecto ecológico e a recusa em considerar os *não humanos* como sujeitos coadunam apenas com uma perspectiva racional antropocentrada. No entanto, atualmente as bases *tectônicas* da fundamentação normativa estão se modificando, promovendo a emergência de novos protagonistas. Essa discussão está relacionada com a concepção iluminista de sujeito, realçando um antropocentrismo que descarta qualquer exigência normativa fora do horizonte do âmbito humano. Essa moral iluminista e laica é pertinaz na sensibilização dos sujeitos diante das injustiças, mas, por outro, ela se ressentida da solidariedade não apenas entre humanos, mas também em relação aos não humanos e frente à própria ecologia. Existem, inclusive, situações em que os não humanos são mais bem acolhidos que pessoas humanas ou grupos de pessoas. Nesse sentido, no prefácio à edição brasileira do livro *Libertação animal*, Peter Singer (2004) aponta situações que ele considera constrangedoras.

A exigência de uma reflexão crítica capaz de resgatar o *mundo da vida* conduz a uma epistemologia geradora de uma pedagogia sensível à diversidade de mundos. Em outras palavras, a pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana presume um mundo no qual seja possível a hospitalidade a todos os seres (humanos e não humanos, animais e não animais; enfim, com o ecossistema como um todo). Essa hospitalidade está ligada ao reconhecimento do *valor intrínseco* de cada um dos seres e dos elementos-sujeitos desse ecossistema.

A expressão *valor intrínseco* é o significado de reconhecer algo como “[...] intrinsecamente importante”, lembra Dworkin (2003, p. 99). Nesse sentido, ele diferencia entre o que seja *instrumentalmente* importante e remete ao campo da subjetividade para mostrar que muitas coisas são valiosas simplesmente para quem ou aquelas pessoas que as desejam. Na continuação, fala daquilo que é intrinsecamente valioso, referindo-se a algo “[...] *independente* daquilo que as pessoas apreciam, desejam ou necessitam, ou do que é bom para elas” (DWORKIN, 2003, p. 99). Nesse caso, os objetos e/ou acontecimentos devem ser admirados e protegidos, “[...] porque são importantes em si mesmos, e não se ou porque nós, ou outras pessoas, os desejamos ou os apreciamos” (DWORKIN, 2003, p. 99-100).

É evidente que esta argumentação tem a finalidade de mostrar *a vida* como um valor intrínseco e esse parece ser o mote da obra de Dworkin (2003). Todavia, não há vida sem *Lebenswelt*. E isso não é uma questão subjetiva, muito menos instrumental, mas algo intrinsecamente valioso em si mesmo. Aliás, eu me atrevo a dizer que o mundo da vida é intrinsecamente valioso porque é necessário, não só porque ele existe e está aí, mas pela razão de ser o horizonte, o lugar ou o habitat dos humanos e não humanos. Em outras palavras, não se

trata de objetos ou acontecimentos valiosos, como presume Dworkin (2003), mas de um horizonte de vida e de interrelações, desde o qual se estabelecem as mediações, as valorações, as proposições, as discussões, os enfrentamentos e a busca de alternativas aos conflitos e na configuração de orientações para a ação. Deste modo, pode-se entender o sagrado não enquanto algo ligado à divinização e com um fim escatológico, mas como um ponto de partida imprescindível: o *mundo da vida* e suas circunstancialidades; e mais, o mundo e sua pluralidade de contextos, de estilos de vida, de paisagens e rostos.

A mudança indica, pois, uma perspectiva voltada à *acrópolis*, e nunca desde a *necrópolis* (PIZZI, 2010). A analogia permite entender um mundo e uma natureza viva, ou seja, o mundo das gentes e da vida. A ideia se refere ao aspecto vivencial e à pluralidade das formas de conviver e de compartilhar experiências entre todos os viventes, humanos ou não. Por isso, a hospitalidade encontra sua forma em um *oikos-cosmos-polis*, um horizonte público e em harmonia com a natureza e com todos os seus elementos – que são vida e extremamente vitais – no sentido de garantir a hospitalidade convivencial entre humanos e não humanos, entre os *anthropos* e os demais seres e o cosmos como tal.

Nesse sentido, o apelo à vida significa a busca de hospitalidade convivencial, pois não se trata apenas de uma relação entre humanos, mas de uma correlação entre distintos horizontes, sem a primazia ou superioridade de ninguém e/ou de nada. Essa perspectiva permite entender a conexão entre o *logos* que não abandona ou recusa o *oikos* (INNERARITY, 2008, p. 213). A vinculação entre *logos* e *oikos* engendra também o *cosmos*, isto é, a conjugação de forças que se complementam na espacialidade do horizonte nunca limitado, nem preso a fronteiras ou padrões herméticos e definidos desde fora, isto é, foraneamente.

Por isso, o indicativo de uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana presume um sujeito co-autor e, portanto, vinculado a uma inter-relação com os demais sujeitos. No caso, a hospitalidade é um dos suportes essenciais, conquanto busca a convivência afável, amável e com a franqueza de quem compartilha *mundos*. O substantivo hospitalidade também se relaciona com o verbo agasalhar. E para agasalhar é preciso acolher, não apenas para tratar dos ferimentos, das patologias ou dos aborrecimentos da vida, mas para garantir a acolhida de quem vive em mundos cujo território está demarcado por humanos, por não humanos, pelo ecológico e essa infinidade de espécies, seres e elementos. Enfim, uma hospitalidade que transforma o inóspito em reconstrução capaz de remodelar a rudeza das relações em convívio entre todos os seres (humanos, não humanos e elementos da natureza).

Esse seria, então, um dos grandes desafios de uma pedagogia afro-ibérica-ameríndia latino-americana. Quer dizer, ampliar o horizonte do simplesmente

antropológico e estabelecer as correlações necessárias com os demais seres e com a natureza em geral. Nesse sentido, vale a pena insistir na passagem concernente à analogia entre a *necrópolis* e a *acrópolis*. Desta forma, será possível entender a perspectiva do *oikos-cosmos-polis*, perspectiva voltada em assegurar a cada sujeito (humano ou não) o seu caráter de co-autor.

Nesse sentido, a intenção volta-se a delinear do sujeito pronominal, vale dizer, insistir na ideia de um sujeito participante e, portanto, sem neutralidade. A nossa proposta se origina da leitura de Paul Ricoeur (2007), que insiste na separação entre a abordagem *objetual* e a forma pronominal de reconhecer o sujeito participante. Na verdade, ninguém rebate a forma falante *versus* ouvintes. Não se trata de questionar a importância dessa transformação, muito menos em reassumir os padrões da filosofia da consciência ou a perspectiva egológica da experiência intersubjetiva.

Por isso, quando Ricoeur (2007, p. 23) utiliza a “[...] forma pronominal”, ele, de uma forma ou de outra, redimensiona a categorização do sujeito comunicativo. A mudança indica uma forma de tratamento pronominal que não se resume ao binômio falante-ouvinte, aspecto tão precioso para a Teoria do Agir Comunicativo. Nesse sentido, a forma pronominal requer que todos os pronomes pessoais sejam reconhecidos e admitidos como coautores. Em outras palavras, não há pronome pessoal neutro e, em decorrência, a concepção de um sujeito neutro que deva ser considerado na sua absoluta neutralidade.

O nível gramatical suporta, por exemplo, que a terceira pessoa (singular ou plural) indique um sujeito não-presente ou aparentemente sem uma intervenção direta na ação. Todavia, as exigências pragmático-comunicativas presumem um tratamento pronominal a qualquer sujeito, de forma a garantir tanto ao falante (singular ou plural = *eu* ou *nós*) quanto ao ouvinte (singular ou plural = *tu* ou *vós*), sem ignorar as terceiras pessoas. Na verdade, trata-se de considerar todos os pronomes pessoais no mesmo nível, sem, portanto, reduzir a perspectiva do pronome pessoal *ele* e/ou *eles* ao âmbito meramente instrumental. Esse abandono ou, então, a suposição de que há terceiras pessoas neutras apresenta consequências *infelizes* – para utilizar a expressão de Austin – para a própria fundamentação discursiva da moral e, em decorrência, para o conceito de responsabilidade, de solidariedade pública, de justiça e assim por diante.

Em Ricoeur (2007), a exigência do pronome pessoal salienta a atitude reflexiva. A forma como ele justifica tem em vista três perguntas: *o que*; *quem*; e *como*. Segundo o autor, colocar a pergunta *o que* antes da pergunta *quem* implica na prevalência do “[...] lado egológico da experiência [...]”, traduzindo-se em um impasse (RICOEUR, 2007, p. 23). O agir delineado em termos do eu-sujeito tende a refletir o aspecto coletivo como desde um conceito analógico. O agir desde a primeira pessoa do singular pode presumir, no coletivo, uma compreensão analógica, às vezes até mesmo um *corpo estranho*, desenhado desde o falante sujeito-ator.

Em termos da teoria do agir comunicativo, o ato locucionário, na primeira pessoa do singular, indica que o falante não se comporta apenas como proponente, como também pode induzir à justificação do que seja a compreensão exclusiva do falante. No caso, *o* e *os* ouvintes nada mais conseguem a não ser assimilar e admitir essa proposição como se ela fosse expressão da vontade dos próprios concernidos. O aspecto locutório é resultante da ação de se emitir um enunciado, ou seja, do ato linguístico, locucional e locucionário concernente ao sujeito. E isso é concernente ao falante que se dirige a outros sujeitos proponentes.

Em vista disso, Ricoeur (2007) inverte a ordem das questões e coloca a pergunta *quem* antes do perguntar-se sobre o *que* isso significa. Para ele, uma boa doutrina fenomenológica deve preocupar-se em primeiro lugar com *a questão intencional*, isto é, com os sujeitos em “[...] todas as pessoas gramaticais” (RICOEUR, 2007, p. 23). Em outras palavras, o desdobramento da pergunta *quem* representa o lado pragmático, enquanto a pergunta *o que* revela o lado propriamente cognitivo. No fundo, a proposta aponta para a prevalência do lado pronominal, o que significa, em outras palavras, que nenhum dos pronomes gramaticais pode ser concebido e julgado como neutro ou desinteressado.

Em síntese, o binômio *sujeito versus ouvinte* caracteriza a terceira pessoa (singular e plural) enquanto pronomes de caráter neutro ou desinteressado. Assim, haveria a necessidade de um novo giro ao *linguisticturn*. No fundo, é necessário configurar uma teoria do agir que pudesse garantir um papel participante aos sujeitos coautores, mesmo que o pronome pessoal estivesse na terceira pessoa (singular ou plural). Em decorrência, poder-se-ia admitir como sujeitos não apenas os humanos, mas também outros seres. Por mais controverso que isso possa parecer, esta seria a alternativa possível para situar a natureza, os não humanos e demais seres como coadjuvantes de uma ética que assume a responsabilidade, presente e futura, na configuração de um *habitat* saudável; enfim, na feitura de âmbito moral que não admite a terceira pessoa como neutra e, portanto, como puro e simples objeto.

A perspectiva do agir instrumental deveria ser modificada. Além de renegar a própria teoria dos interesses, a insistência de sujeitos na primeira e segunda pessoa (singular ou plural) atesta um público que deixa de lado os pronomes pessoais na terceira pessoa (singular e plural). Do ponto de vista gramatical, essa neutralidade poderia persistir, mas no âmbito moral, ela não se sustenta, pois o compromisso com a natureza e os não humanos exige seu reconhecimento enquanto sujeitos coautores. No caso, as gerações futuras não podem ser diretamente relacionadas enquanto egos ou enquanto alteres (outros). Embora as formas de representatividade possam ser reivindicadas pelas gerações presentes, mesmo assim, elas continuam na conjugação da terceira pessoa, isto é, neutros e desinteressados.

Além do mais, é inapropriada a caracterização da terceira pessoa (do singular ou do plural) enquanto pronome pessoal vinculado à neutralidade ou do sujeito meramente observador. A pretensa neutralidade do sujeito inexistente. A insistência no binômio restrito a *falantes e ouvintes* e, no caso, a possibilidade do sujeito na terceira pessoa deixa de lado os coautores não participantes. Vale dizer, todos aqueles que não são reconhecidos como sujeitos caracterizados na primeira ou segunda pessoa ficam de fora da comunidade de comunicação, porque a pretensa neutralidade os caracteriza como não participantes.

Referências

- BROWN, D. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- CASALDÁLIGA, D. P. **Creio na justiça e na esperança**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- DEMENCHONOK, E. Philosophy after Hiroshima. From Power Politics to the Ethics of Nonviolence and Co-Responsability. In: DEMENCHONOK, E. (ed.). **Between Global Violence and the Ethics of Peace: philosophical perspectives**. Malden and Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2009. p. 9-49.
- DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**. O problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1991.
- DWORKIN, R. **Domínio da vida**. Aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FORNET-BETANCOURT, R. Introducción. In: _____. **Dokumentation des XIV. International en Seminars des Dialog programms Nord-Süd**. Aachen: Verlags gruppe Mainz, 2010. p. 39-48.
- GRÜNER, E. **La oscuridad y las luces**. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Adhasa, 2010.
- HABERMAS, J. **Teoría da acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988.
- _____. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel Filosofía, 2001.
- HINCKLAMMERT, F. **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**. San José: DEI, 1995.
- INNERARITY, D. **Ética de la hospitalidad**. Barcelona: Quinteto, 2008.
- KANT, I. **Apaz perpetua**. Madrid: Tecnos, 1985.

- MONTELL, J. **Os Tambores de São Luís**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- PALMÉRIO, M. **Chapadão do Bugre**. 12 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- PIZZI, J. *A pax do oikos-cosmopolise os males de origem*. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). **Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialog programms Nord-Süd**. Aachen,Verlags gruppe Mainz, 2010. p. 193-201.
- _____. **Ética do discurso**. A racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. Las bases de la interculturalidad desde el *Oikos-cosmos-logos*. In: ROCCHIETTI, A. M.; ZAVALA, G. P.; PIZZI, J. **Las bases historico-políticas de la interculturalidad**. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolombinas, 2011. p. 25-34.
- _____. *Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta del mundo latino-luso-americano de vida?* Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire. In: SALAS ASTRAIN, R. **Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual**. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007. p 101-120.
- _____. **El mundo de la vida**. Husserl y Habermas. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- PLATÃO. **Obras completas**. Madrid: Aguilar, 1972.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- SCHMITT, Jean-Claude. “Corpo e alma”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. (v. 1).
- SINGER, P. **Libertação animal**. Ed. rev. Porto Alegre; São Paulo: Lugano, 2004.
- TAYLOR, Ch. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética**. 3 ed. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1997.

Recebimento em: 02/12/2013.

Aceite em: 23/01/2014.