

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

GISELLE MOURA SCHNORR

A FILOSOFIA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET-BETANCOURT:
práxis dialógica e reaprendizagem do pensar

São Paulo
2015

GISELLE MOURA SCHNORR

A FILOSOFIA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET-BETANCOURT:
práxis dialógica e reaprendizagem do pensar

Tese apresentada como requisito, do
Curso de Doutorado do Programa de Pós-
graduação em Educação, na área
temática Filosofia e Educação.
Orientador: Prof. Dr. Antônio Joaquim
Severino.
Aluna: Giselle Moura Schnorr

São Paulo
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01 Schnorr, Giselle Moura

S362f A filosofia intercultural de Raúl Fonet-Betancourt: práxis dialógica e a reaprendizagem do pensar/ Giselle Moura Schnorr; orientação Antônio Joaquim Severino. São Paulo: s.n., 2015.

211 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Fonet-Betancourt, Raúl 2. Filosofia (América Latina) 3. Educação
4. Diversidade cultural I. Severino, Antônio Joaquim, orient.

Nome: Giselle Moura Schnorr

Título: A Filosofia Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt: práxis dialógica e reaprendizagem do pensar

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: Filosofia e Educação

Aprovada em:

Banca Examinadora

Titulares:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Prof^a Dr.^a _____

Instituição: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Prof^a Dr.^a _____

Instituição: _____

Prof^a Dr.^a _____

Instituição: _____

*Para meus filhos Gabriel e Gustavo,
experiência e infinita transcendência.*

Para Lúcio, com amor.

Agradecimentos

A realização deste trabalho não é fruto apenas individual. Somos seres comunitários, vivemos uns com os outros e somos o que somos como síntese de encontros, escolhas, desencontros e novas escolhas, novos encontros...

Sou, portanto, muito grata a todos e todas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização desta tese.

Agradeço em especial:

Aos amigos e amigas que a vida tem me brindado. Em especial a: Ana Paula Peters, Alécio Donizete, Andreia Zattoni, Eduardo David de Oliveira, Cassius Marcellus Cruz, Neusa Tauscheck e Dulceli Tonet Estacheski. Sem o apoio, as críticas, as sugestões, os abraços, enfim, sem a amizade profunda que nos une, teria sido muito mais difícil concluir essa etapa.

A minha família, já com a desculpa pelas minhas ausências para que pudesse se dedicar a produção da tese.

A Lúcio Ambrosio Hupalo com carinho, afeto, amor e eterna gratidão. Sem você teria abandonado o barco...

Agradeço a equipe de estudantes e professores do PIBID – Filosofia na Escola, nossos desafios diários para reinventar a educação e a filosofia encontram eco na escrita da tese.

Aos colegas de profissão da Universidade do Estado do Paraná, Campus de União da Vitória, meu sincero agradecimento pelo apoio recebido, em especial aos membros do Colegiado do Curso de Filosofia.

Expresso ainda minha gratidão ao Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino, meu orientador de tese, amigo, solidário, incentivador, que acolheu comigo os desafios e percalços para realização deste trabalho. Muito, muito obrigada!

Muito obrigada aos professores que contribuíram na banca de defesa. Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação pela disponibilidade e apoio todas as vezes que precisei.

A Capes que financiou os dois primeiros anos desta pesquisa.

Amor, Vida e Morte: o renascer em União da Vitória

Certas e densas dificuldades, sofrimentos e superações transpassaram o caminho do doutorado que se encerra com esta tese, e, como se misturam a ela, parece que é o caso de falar um pouco de algumas. Em 2010 quando iniciamos o curso de doutorado morávamos em Curitiba e o desafio maior estava em conciliar a vida familiar com as viagens semanais a São Paulo para cursar as disciplinas do curso. Em 2012 surge a mudança de cidade devido à nomeação em concurso público para a então Faculdade Estadual de Filosofia Ciências e Letras, em União da Vitória, no Paraná, divisa com Santa Catarina. Faculdade que hoje é um dos sete campi da recém-criada Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Havia pouco tempo que tínhamos retornado a Curitiba (2008), após pouco mais de um ano de trabalho em Salvador – BA, dos quais oito meses foram residindo lá com os filhos. Então uma nova mudança de cidade surge com expectativas e apreensões no convívio familiar com os dois filhos adolescentes, parceiros inseparáveis em nossas andanças sejam na luta por sobrevivência via trabalho remunerado sejam por nosso envolvimento com as lutas sociais. Após a chegada em União da Vitória, nossa cidade natal da qual saímos há mais de vinte anos, vida nova com alegrias e tristezas. Saímos dela aos dezenove anos e retornamos mulher, mãe de dois filhos, separada, professora universitária. Quando nasce um filho nasce uma mãe. Nós nascemos mãe duas vezes. A primeira em 1995 com a chegada de Gabriel e a segunda em 1998 com a chegada de Gustavo. Filhos chegam, são corpos expelidos por outro corpo. Extensão de nós mesmos e ao mesmo tempo estranhamento de nós. Acontecimentos de irrupção de novas vidas que nos ensinam a viver. Há vinte anos vivemos intensamente o sentimento de amor incondicional. Amor incondicional que muitas vezes causam vertigens, sombras, angústias, dores. As dores que aqui surgiram já não eram as da amamentação e da maternidade que chegam de uma só vez, eram as dores do risco da perda de um filho que adoece. Adoecimento que trouxe signos que clamavam por decifração, que pediam socorro. Súplicas de dor emocional diante do risco da vida a apavorar. O que antes era uma obviedade tácita diante de um diagnóstico sombrio de uma depressão, logo se transforma em fonte de desespero, impotência, desconcerto, pavor, vertigens e necessidade de forças que nem suspeitávamos que tivéssemos. Várias vezes a pergunta retorna: e agora, Giselle? Uma mulher é forçada a aprender a lidar consigo própria nos exercícios

maternos. Nas curvas e quebradas encaradas, nas ocasiões de abrandamento das angústias, que escancaram a sensibilidade a atentar-se às belezas e as dores de ser mãe: nos chamados enternecidos, por vezes desesperados, no silêncio enigmático, dos olhos de dor à meiga e forte presença de filhos que já não são mais aquelas crianças, mas sempre precisam de colo. Filhos crescem no ventre do mundo e com ele alegram-se e/ou sofrem. Momentos de desequilíbrio entre alegria e tristeza; Muitas dores do mundo emanando dentro de si arrastam a fé na vida quando um filho sofre. Ver Gabriel sofrendo, buscando compreender a si em sua tão aguçada inteligência e sensibilidade não foi uma simples dificuldade em meio à escrita da tese, muito mais, puseram em questão os sentidos de tudo que até aqui trilhamos. Certamente não somos mais os mesmos! O amor de mãe, que chega devagarinho, não vai embora nunca mais e em muito se fortaleceu. Temos filhos arautos de tempos de deslocamento, tempos de vertigens. Gabriel tem nome de anjo, do anjo mensageiro e como tal a cada dia tem nos ensinado a viver nas tramas do enigma da existência, da vida como complexidade e de negação a toda forma de formatação de seu ser em nome da técnica, da ordem “racional” das coisas que lhes parece absolutamente irracional. Na luta pela saúde mental Gabriel é tão mais lúcido que todos nós! Lucidez tanta que nos ilumina explicitando o quão mentalmente é doente esse mundo. O irmão mais novo, Gustavo, unido, amado fez-se tantas vezes o mais adulto da casa, mesmo quando seus olhos expressavam medo e desespero. Mesmo diante do inaceitável, diante de incompreensões e de indignações nunca deixou de ser o irmão que tem sido, também, o melhor amigo, presente que é presente. Querido, expressa seus afetos e cuidados nos gestos mais que em palavras. Companheiro com qual preciso forçar para que me permita cuidar dele, dar atenção. Em meio à tormenta de idas e vindas a hospitais, consultórios médicos, farmácias, terapias tradicionais e alternativas estarmos ao lado um do outro, eu, Gabriel e Gustavo tem sido nossa fortaleza. Vê-los juntos, em conversas, brincadeiras e risos é nossa melhor imagem! A cada dia temos aprendido mais que a força contra toda dor está em nós. Sim! Estes últimos anos tem sido de novos e doloridos partos em busca de sentidos de ser mãe e mulher numa sociedade androcêntrica e automatizada. Desejo de mais leveza sem perder a força! É nas entranhas que reacendemos as forças para cuidar de nossos filhos e tantas vezes nos perdemos, ficamos frágeis e adoecemos... Uma bursite surge, soma-se a ela

tendinopatia, gastrite, desequilíbrios hormonais, depressão: somatização de cargas insuportáveis, pois é justamente o corpo que não aguenta quando a gravidade da Terra sobre ele se abate. Anos difíceis! Disso o saldo acerca da necessária consciência de cuidarmos de si, da difícil tarefa de não carregar todas as dores do mundo, de nos ver como um só num corpo que perece a cada dia diante do inevitável mundo que seguirá, com ou sem nós... Simultaneamente às tormentas que vinham arrasando nosso cotidiano na busca indescritível de aceitação dos fatos e do melhor tratamento para Gabriel, que envolveu a todos em sua volta na busca de bem estar emocional, 2014 foi o ano de renascimento, pois nossa vitalidade sofreu um novo golpe, apesar dos esforços, atenção e cuidados, tivemos um grande pesadelo. O mundo parou! O doutorado parou! Estamos ainda vivendo o renascer, num ritmo próprio e, apesar da vontade de desistir de tudo mais para ser apenas a mãe, obrigações e compromissos exigem mais e mais de nós. As dores no corpo nos fazem entender melhor as dores do mundo e a urgente necessidade de reaprendermos a ser, a estar e a pensar. Não havíamos sentido dor maior que a do risco de perdermos um filho. Lágrimas foram muitas, mil sentimentos em busca dos porquês, mas o que fica é que estamos juntos, isso é que importa. Hoje Gabriel vive! A cada dia demonstra sua vontade de viver e de se expressar principalmente pela música que tem sido sua grande parceira, consolo e sentido. Nos estigmas que temos enfrentados juntos, nas memórias das agruras que temos vivido, temos também, encontrado amigos e amigas que tem nos ajudado a cuidar das feridas, junto com a certeza do triunfo da força da vida. A mudança para União da Vitória tem representado um tempo de intensidades e também o difícil aprendizado de vivermos nossos próprios tempos. Somando a estas intensidades o amor de um homem chega. Um homem que faz rupturas e irrompe em nossas vidas com o chamado quase impositivo da tarefa de lidar com a vida, que é amor. Estar junto de alguém é penetrar o impossível, distraíndo-o e distendendo-o para tornar a vida vivida em suas ligações possíveis. No fim das contas, quando já meio cansados das dores do mundo, quando amores outros se esvaíram e não passam mais que boas lembranças somos surpreendidas com companheirismo, ternura, força e os cuidados de um novo amor. A força com que nossos corpos se acharam e entraram numa mesma faixa de frequência tem sido a mesma com que temos nos desafiado a construir nosso amor com tudo e todos que isso envolve e principalmente com e por:

meus filhos Gabriel e Gustavo e Estela, a filha dele. Quer dizer, em meio a dores e lágrimas, alegrias e cuidados: é a vida que sinaliza a possibilidade de tocar outras canções. Dores sendo tratadas, correntes apaziguadas: a própria vida avanta no firmamento com azuis e amarelados sopros que, de leve, bem de leve, tocam os ouvidos e os poros distraídos. Aprendizado maior: retorcer a agonia para dela verter gotas de alegria, pois, se a dor é inerente à vida, que o seja com alguns sorrisos que a aliviem, sem dela, contudo, fugir. Vida e Morte se cruzam nos entroncamentos desta tese, e, entre as encostas das duas, a escrita que daí nasce não é o fim, mas recomeço. Um sinal de que a vida venceu. E o melhor de tudo é a presença de uma tênue impressão: a de haver um estado de corpo no qual tudo o toca, em que a pele se torna limiar permeável, pois tudo a corta e a acorda, como que a dizer da necessidade de sentir de novo, de novo...

RESUMO

Este trabalho aborda a proposta de transformação intercultural da filosofia de Raúl Fernet-Betancourt. No desconforto diante de certo modo de se praticar filosofia profissionalmente e atento as urgentes reflexões éticas e políticas acerca do mundo contemporâneo a filosofia intercultural chama a atenção sobre a necessidade de outras relações com as diversas tradições culturais que não falam na filosofia. Tradições, memórias e resistências que compõem nosso continente e para as quais é necessário se voltar de modo solidário às múltiplas racionalidades, para além do *logos* europeu, fazendo-se *diálogos*, portanto, sem silenciar e sem silenciar-se. Na estruturação do trabalho procuramos exercer uma explícita relação entre teoria e vida, entre subjetividade e o pensar de modo que não só reafirme o diálogo, mas que desde a escrita se funde nele, chamando atenção para a relevância da subjetividade como categoria fundamental na transformação da filosofia proposta pelo autor. Tratamos de trajetórias existenciais revivendo nossos pertencimentos e experiências que são, também, constitutivas da aproximação com a temática abordada. Apresentamos o autor que acolhemos em reflexões não o tomando como objeto de estudo e sim como interlocutor. Recuperamos as filosofias latino-americanas e da libertação na qual o filósofo Fernet-Betancourt é um de seus expoentes com contribuições, revisões críticas e autocríticas. Revisões em que chama a atenção para certas deficiências destas filosofias indicando caminhos para superá-las que envolvem pressupostos hermenêuticos, metodológicos e epistemológicos. É uma densa elaboração que não é esgotada neste trabalho e na qual nos inserimos com uma pequena contribuição destacando potencialidades e desafios. Chamamos a atenção para algumas ideias-forças desta proposta como: diálogo, interculturalidade, educação e o trabalho de maneira interdisciplinar. Na fecundidade da interculturalidade como práxis dialógica destacamos sua contribuição na descolonização da filosofia e da educação radicalizando-se suas proposições, aproximando-se, por exemplo, dos movimentos sociais populares, de expressões artísticas, políticas, de economia solidária, da educação e da cultura popular que se contrapõem a racionalidade colonial hegemônica. Encerramos reafirmando o compromisso com uma pedagogia do encontro na urgência de uma filosofia transformada e a altura dos desafios de “*nuestra época*”, que prescinde da educação das subjetividades ética, estética e politicamente inseridas em um processo de reaprendizagem do pensar, do ser e do estar, pois o presente histórico mergulha em profundas desigualdades sociais, de violência e de negação da diversidade humana. Transformar o mundo é nos transformar, tecendo redes de saberes e de práticas junto aos que resistem a toda forma de dominação e opressão, lembrando uma sabedoria popular tradicional do México: “A gota d’água pode furar a pedra, não pela força, mas pela constância”.

Palavras-chave: Raúl Fernet-Betancourt; Filosofia Intercultural; Educação; Libertação; Práxis Dialógica.

ÑEMOMBYKY¹

Ko tembiapo oñehesa'ýjo pe ñekuave'ë moambue arandukuaitépe arandu rayhúre Raúl Fernet-Betancourt rehegua. Noĩri rupi peteĩ ñe'ëme pe arandu rayhu ysaja katupyry ha py'arechakuaáva, jesareko, tekoporã ha tetã sambyhykuaa ikatu'ýva ñaha'ãro arandu rayhu arandukuaitépe ko'ãgua yvórape jahechakuaa tekotevéha ambue atýpe opaichagua tavarandu noñe'ëiva arandu rayhúre. Tavarandu, oñemomandu'a ha mbarete oguerekóva ñande yvy guasu, ha oikotevévape guarã oipuru ñeipytyvõ hetápe hekoitépe mombyrýguive ojekuaa ikatupyryveha Europeogui. Ha avei ome'ë ñe'ëjováí, ha upéicha ndaipóri kirirĩ kirirĩ'ýre. Ko tembiapo jajapóva oñembojoaju heraitépe umi ñaimo'áva ha heko, joja, ysaja ha ñaimo'ã ndaha'ëi ñemongetajováí, apañuái oiva ijehaípe oñembyai, ojehechakase ñemomba'eguasú mba'éicha oñeikotevé arandu rayhu oñemoambue oikuave'ëháicha. Ñañangareko tekorapére oñemoingove ha'gua ñanemba'etéva jekuaapy ha avei ha'e imba'éva ñe'ëva. Ápe haiha ojejapohese py'amongeta ndojepurúi jehekombo'érõ ha katu ojepuru ñahendúvara. Ojehupytyjey arandu rayhu América Latinagui Kuaarekaha isasõ Fernet Betancourt ha'e peteĩ teĩ karai oikuave'ë hembichechauka kaguai ha ijekaguai. Umi ñemongeta jepysakáva oimera'ëva ikangyvéva ko'ã arandu rayhu ohechakáva mba'éichapa jahava'erã tenonde ñamohesakã ombojegua ñeimo'ã. Tembiapokuaarape, jekuaarape ha'e peteĩ ñehesa'ýjo hypy'úva ndopáiva ko tembiapópe ha jaikéva ñeme'ë michĩmíme, ojehechakuaa mbarete ha jeheka, jahecha ambue kuaa myaña mbarete ko ñekuave'ë ñemongeta jovái rehegua, ñembo'epy arandukuaitépe jajaitépe ha jeikoporã. Arandukaite heñóĩ peteĩ tembiapóicha ñemongeta jovái ojehecha ikuave'ë ojeiha, arandu rayhúgui ñehekombo'e jahecháramo umi he'ívagui, oñemboja techapyrã, umi movimientos sociales popularesgui, mombe'u tembiapo porã, viru aty ha tetã sambyhýva, ko ñembo'e ha umi tavarandu noĩri tenonde. Ñamongora umi ñaimo'ã porãva ñamombarete ñane ñe'ë me'ë ñembo'ére vy'ápave py'a ñeikotevéro ñamoambue arandu rayhu ha ko árape ñamomañárõ ñembo'e jajaite Ética, iporãva ha tetã sambyhýva he'õva. Jehasa hasa jeikuaave ñeimo'ã ha'ere ha ñaimére ára a'gaguaitépe tembiasakue oiko pypuku ijoja'ýva ava aty, ñorairõ ha mbotove opichagua ava. Omoambue yvóra ha'e avei oipyaha kuaapy ha jahasa hasava umi oñemombaretevandi iñambue ysaja ojopýva ha itasãndive, ojogua pete'ĩ marangatu tavarandu Méxicopegua, "tenyhe ikatu oja itáre, ndaha'ëi imbaretégui, ha katu py'aguapýre".

Ñe' ënguéra Ojeipuruvéva: Raúl Fernet-Betancourt; Kuaapavẽ Arandukuaa; Tekomb'e; Py'apypegua; Säso; Ñomongeta Jeipuru.

¹ Trata-se de uma das milhares de línguas que ainda não falam em nossa filosofia. Aqui o resumo em língua guarani é símbolo de resistência política e cultural com a qual a filosofia precisa construir um diálogo intercultural

RESUMEN

Este trabajo aborda la propuesta de transformación intercultural de la filosofía de Raúl Fonet-Betancourt. En su malestar frente a una determinada forma de practicar la filosofía profesional y atento a las urgentes reflexiones éticas y políticas sobre el mundo contemporáneo, la filosofía intercultural llama la atención sobre la necesidad de nuevas relaciones con las distintas tradiciones culturales que no hablan en la filosofía. Tradiciones, memorias y resistencias que conforman nuestro continente y para el que es necesario volverse en solidaridad a sus múltiples racionalidades, más allá del logos europeo, constituyéndose en diálogos, por lo tanto, sin silencio y sin silenciarse. En la estructuración del trabajo buscamos establecer una relación explícita entre la teoría y la vida, entre la subjetividad y el pensar, de manera que no sólo reafirmese el diálogo, pero que, dado que la escritura en él se funde, llamando la atención sobre la importancia de la subjetividad como categoría fundamental en la transformación de la filosofía propuesta por el autor. Nos ocupamos de trayectorias existenciales reviviendo nuestras pertenencias y experiencias que también constituyen la aproximación al tema. Presentamos el autor que escogemos partiéndose de sus reflexiones sin tomarlo como objeto de estudio, sino como interlocutor. Recuperamos las filosofías de América Latina y de la liberación en la que el filósofo Fonet-Betancourt es uno de sus exponentes con aportes, revisiones críticas y autocríticas. Revisiones que llaman la atención a ciertas debilidades de estas filosofías y indican maneras de superarlas, las cuales envuelven presupuestos hermenéuticos, metodológicos y epistemológicos. Es una densa elaboración, que no se agota en este trabajo y en la cual nos insertamos con una pequeña contribución destacando potencialidades y desafíos. Señalamos algunas ideas-fuerzas de esta propuesta tales como: diálogo, interculturalidad, educación y o trabajo de manera interdisciplinaria. La fecundidad de la interculturalidad como praxis dialógica rescatamos su contribución a la descolonización de la filosofía y la educación, radicalizándose sus proposiciones, acercándose, por ejemplo, a los movimientos sociales populares, a expresiones artísticas, la economía solidaria, la educación y la cultura popular que se oponen a la racionalidad colonial hegemónica. Terminamos reafirmando el compromiso de una pedagogía del encuentro en la urgencia de una filosofía transformada y a la altura de los desafíos de nuestra época, que prescinde de la educación de las subjetividades ética, estética y políticamente insertadas en un proceso de reaprendizaje del pensar, del ser y del estar, puesto que el presente histórico se sumerge en profundas desigualdades sociales, de violencia y negación de la diversidad humana. Transformar el mundo es transformarnos, tejiendo redes de conocimiento y prácticas juntos a quienes resisten a todas las formas de dominación y opresión, recordándose a una sabiduría popular tradicional de México, " *La gota horada la piedra, no por su fuerza sino por su constancia*".

Palavras-lhave: Raúl Fonet-Betancourt; Filosofía Intercultural; Educación; Liberación; Práxis Dialógica.

ABSTRACT

This paper discusses the proposal of intercultural transformation of Raúl Fornet-Betancourt philosophy. Discomfort facing a way of practicing philosophy professionally and attentive urgent ethical and political reflections on the contemporary world intercultural philosophy calls attention to the need for further relations with the different cultural traditions that do not speak in philosophy. Traditions, memories and resistance that make up our continent and for which it is necessary to turn in solidarity to multiple rationalities, in addition to European logos, making up dialogues, so no silence and no mute yourself. In structuring the work we tried to carry an explicit relation between theory and life, between subjectivity and the way of thinking which not only reaffirms the dialogue, but that since the writing merges it, calling attention to the relevance of subjectivity as a fundamental category in the transformation of philosophy proposed by the author. We deal with existential trajectories reliving our belongings and experiences that are also constitutive of the approach to the theme. We present the author who welcome reflections not taking as the object of study but as interlocutor. Recovered the Latin American and liberation philosophies in which the Fornet-Betancourt philosopher is one of its exponents with contributions, critical reviews and self-critical. Reviews that draws attention to certain weaknesses of these philosophies indicating ways to overcome them involving hermeneutic, methodological and epistemological premises. It is a dense development that is not exhausted in this work and in which we insert ourselves with a small contribution highlighting potentialities and challenges. We call attention to some ideas forces of this proposal as dialogue, interculturality and education and be enlivened in an interdisciplinary way. In the fecundity of interculturality as dialogical praxis we highlight their contribution to the decolonization of philosophy and education is radicalizing some of his propositions, approaching, for example, the popular social movements, artistic expression, political, solidary economy, education and popular culture that oppose the hegemonic colonial rationality. We ended reaffirming the commitment to a pedagogy of meeting in urgency of a transformed philosophy and the challenges of "nuestra época" which dispenses the education of ethical subjectivity, aesthetic and politically placed in a relearning process of thinking, of being because the historical present dives into deep social inequalities, violence and denial of human diversity. Transforming the world is transforming ourselves, weaving networks of knowledge and practices together with those who resist all forms of domination and oppression, resembling a traditional folk wisdom of Mexico, "one drop can stick to rock, not by force, but through patience."

Keywords: Raúl Fornet-Betancourt; Intercultural Philosophy; Education; Dialogic Praxis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I – DEVIR MULHER	
Infância e adolescência: memórias... ..	32
Se perder em Curitiba: mundo do trabalho, estudos e lutas sociais	38
Universidade, filosofia e movimentos Sociais	44
Educações, filosofias e escolas	50
A Bahia e a intenção inicial de pesquisa.....	60
CAPÍTULO II – RAÚL FORNET-BETANCOURT E A FILOSOFIA LATINO-AMERICANA	
2.1 Esboços biográfico e intelectual	70
2.2 As filosofias latino-americanas e da libertação.....	78
2.2.1 O debate: a universalidade ou a circunstancialidade da filosofia.....	81
2.2.2 A filosofia como história das ideias	90
2.2.3 A filosofia da libertação	98
2.2.4 A filosofia como geocultura de Rodolfo Kusch.....	104
2.2.5 A Filosofia de Enrique Dussel	107
CAPÍTULO III – DAS DEFICIÊNCIAS INTERCULTURAIS À TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA	
3.1 A razão inculturada	120
3.2 Questões metodológicas, epistemológicas e hermenêuticas: reaprender a pensar interculturalmente	141
3.3 Pensar Polifônico: dialético e dialógico como urgência de nosso tempo histórico	145
3.4 Transformar-se pela filosofia	160
CAPÍTULO IV – TECENDO DIÁLOGOS: INTERCULTURALIDADE, COLONIALIDADE E EDUCAÇÃO	
4.1 Cultura e a ideia de (inter) culturalidade para os tempos atuais	176
4.2 Colonialismo, colonialidade e descolonização intercultural	183

4.3 Educação e Interculturalidade libertadora	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	207

Convite a Escuta²

Latinoamérica

*Soy... Soy lo que dejaron
Soy toda la sobra de lo que se robaron
Un pueblo escondido en la cima
Mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier clima
Soy una fábrica de humo
Mano de obra campesina para tu consumo
Frente de frío en el medio del verano
El amor en los tiempos del cólera, mi hermano!*

*Soy el sol que nace y el día que muere
Con los mejores atardeceres
Soy el desarrollo en carne viva
Un discurso político sin saliva
Las caras más bonitas que he conocido
Soy la fotografía de un desaparecido
La sangre dentro de tus venas
Soy un pedazo de tierra que vale la pena
Una canasta con frijoles, soy Maradona contra Inglaterra
Anotándote dos goles*

*Soy lo que sostiene mi bandera
La espina dorsal del planeta, es mi cordillera
Soy lo que me enseñó mi padre
El que no quiere a su patria, no quiere a su madre
Soy América Latina, un pueblo sin piernas, pero que camina
Oye!*

Refrán:

*Tú no puedes comprar el viento
Tú no puedes comprar el sol
Tú no puedes comprar la lluvia
Tú no puedes comprar el calor
Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis dolores*

(Repetir)

*Tengo los lagos, tengo los ríos
Tengo mis dientes pa' cuando me sonrío
La nieve que maquilla mis montañas
Tengo el sol que me seca y la lluvia que me baña
Un desierto embriagado con peyote
Un trago de pulque para cantar con los coyotes
Todo lo que necesito, tengo a mis pulmones respirando azul claro
La altura que sofoca,
Soy las muelas de mi boca, mascando coca
El otoño con sus hojas desmayadas
Los versos escritos bajo la noche estrellada
Una viña repleta de uvas
Un cañaveral bajo el sol en Cuba
Soy el mar Caribe que vigila las casitas
Haciendo rituales de agua bendita
El viento que peina mi cabello*

América Latina³

*Eu sou, eu sou o que sobrou
Sou todo o resto do que roubaram
Um povo escondido no topo
Minha pele é de couro, por isso aguanta qualquer clima
Eu sou uma fábrica de fumaça
Mão de obra camponesa, para o seu consumo
Frente fria no meio de verão
O amor nos tempos de cólera, meu irmão!*

*Eu sou o sol que nasce e o dia que morre
Com os melhores entardeceres
Sou o desenvolvimento em carne viva
Um discurso político sem saliva
As mais belas faces que conheci
Sou a fotografia de um desaparecido
O sangue em suas veias
Sou um pedaço de terra que vale a pena
Uma cesta com feijão, eu sou Maradona contra a Inglaterra
Marcando dois gols*

*Sou o que sustenta minha bandeira
A espinha dorsal do planeta, é a minha cordilheira
Sou o que me ensinou meu pai
O que não ama sua pátria, não ama a sua mãe
Sou América latina, um povo sem pernas, mas que caminha
Ouve!*

Refrão:

*Você não pode comprar o vento
Você não pode comprar o sol
Você não pode comprar chuva
Você não pode comprar o calor
Você não pode comprar as nuvens
Você não pode comprar as cores
Você não pode comprar minha alegria
Você não pode comprar as minhas dores*

(Repetir)

*Tenho os lagos, tenho os rios
Eu tenho os meus dentes pra quando eu sorrio
A neve que maquia minhas montanhas
Eu tenho o sol que me seca e a chuva que me banha
Um deserto embriagado com cactos
Um gole de 'pulque' para cantar com os coiotes
Tudo que eu preciso, eu tenho meus pulmões respirando azul claro
A altura que sufoca,
Sou os dentes na minha boca, mascando coca
O outono com suas folhas caídas
Os versos escritos sob as noites estreladas
Uma vinheira repleta de uvas
Um canavial sob o sol em Cuba
Eu sou o mar do caribe, que vigia as casinhas
Fazendo rituais de água benta
O vento que penteia meus cabelos*

²Este é um convite: se possível ouça a música: “Latinoamérica” do Grupo Portorriquenho **Calle 13**. Ver e ouvir in: <https://www.youtube.com/watch?v=DkFJE8ZdeG8>. Acesso em 25/04/2015.

³ Livre tradução nossa.

*Soy, todos los santos que cuelgan de mi cuello
El jugo de mi lucha no es artificial
Porque el abono de mi tierra es natural*

Refrán:

*Tú no puedes comprar el viento
Tú no puedes comprar el sol
Tú no puedes comprar la lluvia
Tú no puedes comprar el calor
Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis dolores
No se puede comprar o viento*

*Non se pode comprar minha'legria
Non se pode comprar minhas dores
No puedes comprar el sol
No puedes comprar la lluvia
(Vamos caminando)
No riso e no amor
(Vamos caminando)
No pranto e na dor
(Vamos dibujando el camino)
No puedes comprar mi vida
(Vamos caminando)*

*La tierra no se vende
Trabajo bruto, pero con orgullo
Aquí se comparte, lo mío es tuyo
Este pueblo no se ahoga con marullo
Y se derrumba yo lo reconstruyo
Tampoco pestañeo cuando te miro
Para que te recuerde de mi apellido
La operación Condor invadiendo mi nido
Perdono pero nunca olvido
Oye!*

*Vamos caminando
Aquí se respira lucha
Vamos caminando
Yo canto porque se escucha
Vamos dibujando el camino
(Vozes de um só coração)
Vamos caminando
Aquí estamos de pie
Que viva la América!
No puedes comprar mi vida*

*Sou, todos os santos pendurados em meu pescoço
O suco da minha luta não é artificial
Porque o adubo de minha terra é natural*

Refrão:

*Você não pode comprar o vento
Você não pode comprar o sol
Você não pode comprar chuva
Você não pode comprar o calor
Você não pode comprar as nuvens
Você não pode comprar as cores
Você não pode comprar minha alegria
Você não pode comprar as minhas dores
Não se pode comprar o vento*

*Non se pode comprar minha alegria
Non se pode comprar minhas dores
Non se pode comprar o sol
Non se pode comprar a chuva
(Vamos caminando)
No riso e no amor
(Vamos caminando)
No pranto e na dor
(Vamos desenhando o caminho)
No pode comprar a minha vida
(Vamos caminando)*

*A terra não se vende
Trabalho árduo, porém com orgulho
Aqui se divide, o que é meu é seu
Este povo não se afoga com as marés
E se derruba, eu reconstruo
Tampouco pisco quando eu te vejo
Para que recordem do meu sobrenome
A operação Condor invadindo meu ninho
Perdoo porém nunca esqueço
Ouve!*

*Vamos caminando
Aqui se respira luta
Vamos caminando
Eu canto porque se ouve
Vamos desenhando o caminando
(Vozes de um só coração)
Vamos caminando
Aqui estamos de pé
Que viva a América!
Não podes comprar minha vida...*

INTRODUÇÃO

“No Haiti, não se pode contar histórias de dia. Quem conta de dia merece desgraça: a montanha jogará uma pedra em sua cabeça, sua mãe só conseguirá andar de quatro. Os contos são contados de noite, porque na noite vive o sagrado, e quem sabe contar conta sabendo que o nome é a coisa que o nome chama”. Eduardo Galeano.⁴

Este trabalho se embebe no desejo de “saber contar sabendo que o nome é a coisa que o nome chama”⁵. No entanto, não falaremos de “coisas” e sim, principalmente, do *outro*, do qual temos nos aproximando lentamente, com curiosidade, suspeitas, intuições, intensões e desejando encontrar em suas palavras esperanças ao nosso *quefazer* diário em meio à educação e a filosofia.

Situamo-nos em fronteiras. Fronteiras territoriais, fronteiras experienciais, fronteiras entre duas áreas de saberes tão íntimas e às vezes tão distantes: a Educação e a Filosofia. Partindo do território – objetivo e subjetivo – abordaremos algumas experiências em que mundos próprios são criados e que na maioria das vezes não dialogam: o mundo das lutas populares, da cultura, da educação popular e o mundo da academia, da escola pública brasileira.

A escrita que aqui apresentamos é de subjetividades que se mostram e que, também, se modificam estando em permanente constituição⁶. Não temos aqui um *objeto* de estudo como é comum nas ciências acadêmicas constituídas nas quais o *outro* se torna *objeto* de estudo⁷. Trata-se de um exercício pedagógico de encontro, de conexão, de interlocução, intercomunicação, quiçá seja prática dialógica, onde esperançosamente, nas tramas de subjetividades com as quais nos encontramos neste processo de estudo, possamos falar e exercer a reeducação do olhar – do pensar e do fazer - filosofia e educação. Desde as primeiras leituras formulamos a

⁴ GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. 5ª Ed. Buenos Aires: Catálogos, 2001, p. 20 (Livre tradução).

⁵ Em Eduardo Galeano encontramos inspiração acerca de um dos ensinamentos de Paulo Freire que nos acompanha: a busca de aproximação entre o dito e o feito; sobre a necessidade permanente da reflexão crítica sobre as práticas como parte da busca de coerência, diminuindo a distância entre o discurso e a prática, expressão da virtude ética do *quefazer* cotidiano educativo. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 13ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 70-71.

⁶ Somos inacabados e, conscientes deste inacabamento, nos fazemos seres de buscas, de escolhas e de decisões, portanto, seres éticos e políticos que não sendo acabados se fazem uns aos outros permanentemente. Ídem, p. 124.

⁷ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía latinoamericana: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 59.

pergunta: o que temos a aprender com a Filosofia Intercultural proposta por Raúl Fornet-Betancourt? Ao expor-se e expor quem nos ensina, fomos nos dando conta que sua proposta é um convite ao diálogo, então, tomamos esta categoria como referência fundamental e almejamos que este encontro ocorra na dialogicidade⁸ a qual tomamos como inspiração teórico-prática na leitura sobre a Filosofia Intercultural do mestre Raúl Fornet-Betancourt⁹.

Sim, este é um exercício de aprendizagem de uma pedagogia do encontro. Nas trilhas de Paulo Freire, é importante lembrar que todo ato de aprendizagem é fruto da curiosidade epistemológica que nos move em direção à busca de conhecer, assim como, também, é ato de ensino, pois quem educa é, também, educado ao ensinar. Nessa dialética apresentamos reflexões que são frutos da acolhida de uma interpelação do autor estudado, que ao apresentar o estilo de exposição de suas ideias sobre filosofia intercultural, nos convoca ao diálogo acerca de suas proposições (RF, 2001, p. 35) e convida para o engajamento num processo de construção, plural, de outras proposições. Afetados por esta interpelação, não sem tropeços e limitações, nos colocamos neste caminho que é, também, de autorreflexão. Como ponto de partida tomamos a nós mesmos, nosso território – objetivo e subjetivo – trajetórias e algumas reflexões sobre educação e filosofia. Portanto, nos capítulos que se seguem não seremos impessoais. Partimos do território que nos constitui, procurando desvelar as práxis que foram tecendo percursos até o momento de encontro com a filosofia intercultural.

A Filosofia Intercultural é um convite para a revisão de nossos hábitos de pensar e isso nos remete a uma avaliação crítica acerca das tradições de pensamento a que pertencemos. Somos resultado de uma tradição, pensamos como pensamos porque isso se sacramentou por uma tradição, de tal maneira que não percebemos que é uma tradição. Trata-se da tradição moderna que elegeu um discurso como sendo o legítimo, científico, verdadeiro.

A modernidade, do ponto de vista da filosofia e da ciência, vem com a proclamação de um novo caminho no pensar. A obra “*Discurso do método*” de Descartes¹⁰ é autobiográfica e também é a biografia de uma geração. Representa a ruptura com uma tradição cultural. Fala de escolhas e de mudanças a partir de

⁸ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 28^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁹ Ao situar este autor, usaremos a abreviação RF.

¹⁰ DESCARTES, René (1596-1650). *Discurso do Método*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

premissas que ele recebera de sua formação escolar. Critica a escola e a formação jesuítica. Captando sua época, desde sua cultura, se convence da necessidade de outro caminho, outra forma de pensar. Então vai “ler o mundo”, saindo em viagem por meio de seu engajamento no Exército Holandês de Maurício de Nassau¹¹, por pouco não veio dar em territórios brasileiros (PESSANHA, 1997, p. 16).

Em “*Discurso do método*” René Descartes apresenta sua descoberta: tudo pode ser explicado através dos números, melhor, redescobre como ocidental uma premissa que vem da antiguidade grega, tal como a dos pitagóricos. A matemática é a verdade da qual não se pode duvidar, é o universal que se afirma na medida em que possamos matematizar todos os campos de conhecimento.

No livro *Catatau* – romance-ideia do paranaense Paulo Leminski, o personagem central é Renatus Cartesius, em clara menção a René Descartes que veio parar no Brasil e a convivência com as terras tropicais o levará a outros pensamentos:

Calor e mosquitos me ruminam o pensamento. A merda do chão é que é filtrada pela flor dos perfumes no ar, fragrância de flagrante. Meu pensar apodrece entre mamões, caixas de açúcar e flores de ipê, mudanças rapidíssimas, absurdos instantâneos, lapsos relapsos, trepidações, relâmpago, monstro, mais rente à sua excelência recentíssima, tão recente que é quase presente e, sempre não o sendo [...]. A cabeça dorme num teorema comendo abacaxi, acordo a boca cheia de formigas (LEMINSKI, 2004, p. 38).

Como a ficção é livre criação, a imaginação fértil e irônica de Leminski rendeu o *Catatau*, livro discurso do método às avessas, que levou quase uma década para ser escrito e ainda hoje não é bem compreendido devido aos jogos semióticos deliberados pelo poeta. Quase ao final do livro ele conta como nasceu a ideia de escrevê-lo, com subtítulo “Descoordenadas Artesianas”.

O ano era 1966 e Leminski trabalhava como professor de História do Brasil e teve a ideia do romance quando numa de suas aulas explicava aos alunos as

¹¹O conde Maurício de Nassau foi um militar de nacionalidade alemã que invadiu, a serviço da Holanda, Pernambuco, nordeste do Brasil, em 1637. Foi designado pela empresa Companhia das Índias no intuito de consolidar o domínio holandês que se iniciara em 1624 na cidade de Salvador - Bahia, tendo como principal objetivo a comercialização do açúcar. Em 1645 após inúmeros conflitos internos e externos envolvendo Portugal e Inglaterra os holandeses são expulsos do território brasileiro.

invasões holandesas e o intento de estabelecimento dos holandeses da Companhia das Índias Ocidentais no nordeste brasileiro, diz ele:

Referi que, na Europa, o Príncipe Maurício cercava-se de um séquito de ilustres. O filósofo francês René Descartes (que, à moda do tempo, latinizava o nome para Renatus Cartesius) era fidalgo da guarda pessoal de Maurício. De repente, o estalo: E SE DESCARTES TIVESSE VINDO PARA O BRASIL COM NASSAU [...] ele, Descartes, fundador e patrono do pensamento analítico, apoplético nas entrópicas exuberâncias cipoais do trópico? Interrompi a aula, peguei um papel e anotei a ideia (Idem, p. 253).

Em *Catatau*, o personagem Renatus Cartesius tentará implantar nos trópicos seus estudos de matemática e de lógica analítica, mas fracassa, pois o Brasil é insubordinado a tal lógica, *Catatau* é a expressão do fracasso do projeto analítico cartesiano enaltecendo a complexidade da cultura brasileira:

Dentro do Catatau, o leitor perde a mania de procurar coisas claras. Então, aquelas que são claras por si mesmas tornam-se escuras no seu entendimento [...]. Catatau procura captar, ao vivo, o processo da língua portuguesa operando. E mostrar como, no interior da lógica todo poderosa, esconde-se uma inautenticidade: a lógica não é limpa, como pretende a Europa, desde Aristóteles. A lógica deles, aqui, é uma farsa, uma impostura. O Catatau quer lançar bases de lógica nova. Para o europeu, o Brasil soava absurdo, absurdo que era preciso exorcizar a golpes de lógica, tecnologia, mitologia, repressões. [...] O Catatau é um parque de locuções populares, idiotismos da língua portuguesa, estrangeirismos. Seu polilingüismo é o reflexo do polilingüismo do Brasil de então onde se praticavam as línguas mais desencontradas: o tupinambá da Costa e centenas de idiomas gês/tapuias, dialetos afros, português, espanhol e, em Vrijburg, cosmopolita, holandês, alemão, flamengo, francês, iídiche e até hebraico (ibidem. p. 256-259).

Mas a realidade não é ficção ainda que aos gênios insubordinados como Paulo Leminski renda muita imaginação, deixando aos vivos suas obras que nos ajudam a estetizar a vida, a suportar a lógica dos dias que tão cartesianamente nos dominam. Lembra-nos, ainda Leminski, com sua ironia, que Descartes não morreu de calor nos trópicos não matematizáveis e sim de frio:

Na realidade, René Descartes, coberto de anos e fama europeia, como filósofo e cientista, foi praticamente intimidado

por Cristina da Suécia, uma rainha meio desmiolada, a mudar-se para Oslo instruir a monarca, em aulas que começavam às cinco da manhã. Já velho Descartes não resistiu ao rigor do inverno escandinavo, apanhou uma pneumonia e lá se finou. De frio (ibidem, p. 255).

Francis Bacon, na Inglaterra, também se propõe a criar uma nova forma de pensamento. Em sua obra *Novum Organum* afirma que a ciência e o poder coincidem e que para ter um poder eficaz sobre a natureza é preciso que o conhecer seja ele de um tipo operante, capaz de transformar as coisas. Para ele os instrumentos disponíveis em seu tempo não têm esse poder e precisam ser transformados. Do método cartesiano somado ao experimentalismo baconiano temos como resultado tudo que se desenvolveu como a história da ciência moderna, seu êxito, conquistas tecnológicas as consequências da relação entre conhecimento e poder no modo capitalista de produção tais como poluição, desequilíbrio ambiental, submissão do ser humano as técnicas de geração de lucro e concentração de riquezas e fundamentalmente, uma tradição de pensamento que se instala (PESSANHA, p. 17-18).

A tradição moderna gestou as noções de neutralidade e assepsia que se tornaram estruturantes fundamentais na pesquisa, nos modos de argumentação e de escrita, em que o conhecimento deveria passar por exame detalhado, buscando-se sua justificação, fragmentando-se em partes para facilitar a compreensão e a classificação. Rigor metodológico que possibilitou transformações as quais revolucionaram o modo de produção e universalização do conhecimento, no entanto, é o mesmo paradigma que gestou alienação entre os seres humanos, não raro sublimando os dados do sentido e o mundo da percepção em prol de certa compreensão da realidade entendida geometricamente. Entre as consequências deste modo de conceber a produção de conhecimentos temos a ruptura entre conhecimento científico e conhecimento das ciências humanas, fragmentando as várias formas do saber.

É a forte influência de certo modo de racionalização do conhecimento, em que sua produção torna-se cada vez mais rigorosa quanto à necessidade de distanciamento do objeto, buscando-se neutralidade e imparcialidade como garantia de objetividade. A imparcialidade passa a ser assumida, também, como impessoalidade e muitas vezes as estratégias narrativas podem vir a enrijecer

possíveis aberturas ao conhecimento produzido. A linguagem é a matemática e visa superar ambiguidades, equívocos, dúvidas e, enquanto tal pretende-se atemporal, a-histórica, pois o tempo, o espaço, a história e a concretude da condição humana são contingenciais e o conhecimento como verdade universal é, para os modernos, intemporal e transistórico (idem, p. 23).

Feita essa breve incursão pelas origens do conhecimento moderno, na contramão dos paradigmas cartesiano e baconiano, entendemos que tecer conhecimentos é tecer, também, subjetividades. Como tecidos que se constituem em tramas rizomáticas¹² o conhecimento e quem o produz não se dissociam, formando um todo complexo.

Em meio a um mundo em crise, este trabalho narra, portanto, interpreta um processo de descoberta de que outros modos de concebermos a filosofia e a educação são possíveis e mais, são urgentes, necessários em *nossa época* perpassada pela globalização totalizante, que o geógrafo brasileiro Milton Santos¹³ chamou de uma nova forma de globalitarismo no qual as vidas - humanas e todos os sistemas vivos – são submetidos às perversidades do mercado que visa cada vez mais lucro e reproduz mais e mais injustiças. Milton Santos propõe outra globalização que só poderá nascer dos excluídos, dos povos que lutam pela afirmação da vida, uma globalização humana. Raúl Fornet-Betancourt, pensador comprometido com seu tempo e contexto histórico, apresenta a proposta de outro modo de se fazer filosofia, capaz de compreender e responder aos desafios desse nosso tempo na medida em que se abra para outras racionalidades.

O encontro com Raúl Fornet-Betancourt, em certa medida, é continuidade de desejos e inquietudes que nos acompanham desde os bancos da graduação em filosofia na Universidade Federal do Paraná, quando à margem dos estudos das disciplinas curriculares tivemos os primeiros contatos com alguns de seus escritos no contexto de um grupo de estudo sobre filosofia latino-americana e da libertação.

¹²Rizoma é um conceito que os filósofos franceses Gilles Deleuze e Felix Guattari tomam emprestado da botânica para aplicar à filosofia na abordagem de um modo de compreensão do conhecimento produzido de forma horizontal, como sistema aberto, se opondo a concepção cartesiana que afirma que a filosofia seria uma árvore “a raiz a metafísica, o caule a física e a copa e os frutos a ética”. Subvertendo essa ideia, estes pensadores propõem o rizoma simbolizando o conhecimento como raízes, brotos, não lineares. Modelo de resistência ético-estético-político que abarca a multiplicidade como conteúdo e forma, sem linearidade o conhecimento não se fecha em si mesmo, não possui um centro e está sempre aberto a experimentações. Deleuze, Gilles e Guattari, Felix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1, São Paulo, Editora 34, 1995.

¹³ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal*. 9ª Ed; Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

Na época estes estudos tomaram diferentes contornos, que estão inclusive na origem do Instituto de Filosofia da Libertação – IFiL, do qual fomos fundadora.

Em nossas andarilhagens em trabalhos com educação, em distintas vivências e espaços, como escolas, universidades, organizações comunitárias, em experiência de educação popular, redes de colaboração e economia solidária, em práticas na educação de jovens e adultos, na educação do campo, com comunidades tradicionais, tais como comunidades quilombolas e mais recentemente na condição de professora na Universidade Estadual do Paraná, no Campus de União da Vitória, a temática deste trabalho sempre nos acompanhou, nem sempre de forma explícita, na maioria das vezes com certo desconforto, qual seja: como superar a anti-dialogicidade tão presente em nosso cotidiano educacional?

Frente à problemática da anti-dialogicidade, no desafio de práticas educativas dialógicas, portanto, transformadoras, temos buscado inspiração nas contribuições de Paulo Freire e de estudos da filosofia latino-americana e filosofia da libertação. Neste caminhar fomos aos poucos nos aproximando do tema filosofia intercultural, sem mesmo saber a dimensão de suas reflexões, proposições e desafios. No processo do doutorado emergiu a relevância de focarmos esta pesquisa no que Raúl Fonet-Betancourt denomina um programa para transformação intercultural da filosofia¹⁴.

Como já apontado o envolvimento com a filosofia intercultural, de Raúl Fonet-Betancourt, é perpassado por certa tensão que nos acompanha em torno de ao menos duas questões: de um lado o campo teórico da filosofia e de outro a atuação político-pedagógica em distintos espaços tais como dos movimentos sociais, escolas, organizações não governamentais, universidades. Tensão que se explicita no momento histórico em que estamos inseridos onde a cada dia a educação é mais instrumentalizada a favor do mercado. Onde a filosofia precisa buscar novas formas de compreensão, voltando-se para o contingencial e histórico, não só vislumbrando que o futuro pode ser outro, como suspeitando que em sua tradição “clássica” há perspectivas que foram oprimidas, ou seja, o passado poderia ser outro e sobre ele é importante retornar sempre, assim como se faz necessário ensaiarmos outro modo de fazer filosofia, relativizando nossa entrega a uma única tradição de pensamento (RF, 2001, p. 46).

¹⁴ RF. *Transformación Intercultural de la filosofía latinoamericana: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brower, 2001.

Outro aspecto importante a destacar é que a educação intercultural está presente no Brasil, com relevantes experiências junto à educação escolar indígena, a educação popular, a movimentos sociais, em estudos por uma educação escolar intercultural em diferentes níveis e modalidades de ensino, em trabalhos acerca da formação de professores na perspectiva da interculturalidade, entre outras abordagens significativas, com importantes pesquisas em círculos acadêmicos brasileiros e com relevante produção teórica construída¹⁵. No entanto, é praticamente inexistente a aproximação destes estudos com a filosofia intercultural na linha do que propõe Raúl Fornet-Betancourt.

No Brasil existem poucas publicações – em língua portuguesa – dos escritos de Raúl Fornet-Betancourt.¹⁶ Tivemos acesso à parte de seus trabalhos após o diálogo que estabelecemos pessoalmente com este pensador em 2011, quando ele, acolhendo nossa curiosidade em estudar sua filosofia nos enviou alguns de seus livros e artigos em formato digital. Para a escrita deste trabalho, portanto, utilizamos tais escritos disponibilizados pelo autor, outras obras suas que tivemos acesso e algumas publicações sobre filosofia intercultural que fizeram parte do levantamento bibliográfico desta pesquisa. Estas referências estão indicadas do final deste trabalho.

¹⁵Temos interessantes trabalhos, tais como: AZIBEIRO, Nadir E. *Corpo, Educação Intercultural e Cidadania: o outro como sujeito das ações educativas de ensino, pesquisa e extensão*. Linguagem e Cidadania, Revista eletrônica. Santa Maria, 2002; CANDAU, Vera M. (org.). *Reinventar a escola*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000; *Educação Intercultural no contexto brasileiro: questões e desafios*. PUC-Rio/Novamerica, 2003; *Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença*. Revista Brasileira de Educação. V. 13. N. 37 jan./abr. 2008. FLEURI, Reinaldo M. (Org.). *Intercultura e Movimentos Sociais*. Florianópolis, MOVER/NUP, 1998. FLEURI, Reinaldo M.; FANTIN, M (Org.). *Culturas em relação*. Florianópolis, MOVER, 1998. -----, Reinaldo M. *Intercultura: estudos emergentes*. Ijuí: Unijuí, 2001. -----, Reinaldo M. *Educação intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais*. Revista Perspectiva, Florianópolis, V. 20, n. 02, p.405-423, jul./dez. 2002. -----, Reinaldo M; GAUTHIER, Jacques; GRANDO, Beleni S. (Orgs.). *Uma pesquisa sociopoética: o índio, o negro e o branco no imaginário de pesquisadores da área de educação*. Florianópolis: UFSC/NUP/CED, 2001. -----, Reinaldo M.; SCHERER-WARREN, Ilse. *Educação intercultural e Movimentos Sociais: cidadania e reconhecimento identitário no sul do Brasil*. Florianópolis, 2001. -----, Reinaldo M.(org). *Educação Intercultural: mediações necessárias*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. TOMAZZETTI, Cleonice M. *Pedagogia e infância na perspectiva intercultural: implicações para a formação de professores*. Tese de Doutorado. Florianópolis: PPGE-UFSC, 2004.

¹⁶Em língua portuguesa localizamos: FOrNET-BETANCOURT, Raúl. *Questões de Método para uma filosofia Intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994; *Pressupostos e limites e alcances da Filosofia Intercultural*. In: SIDEKUM, A. Alteridade e Multiculturalismo. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 299-318; *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004; *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano: momentos de uma relação difícil*. São Leopoldo: Oikos/Nova Harmonia, 2008.

Por tratar-se de um autor pouco conhecido entre nós brasileiros/as e, fundamentalmente, por ser um filósofo contemporâneo que felizmente está entre nós, disponível para o diálogo e somado às razões acima expostas, alertamos que não se estranhe, pois, que tenhamos optado neste trabalho por manter as citações na língua original. Não se estranhe, também, o fato de termos optado por apresentar abundantes citações do autor, o que corresponde a uma intenção deliberada de ilustrar seu pensamento por ele próprio, dando voz a aquele que expressa em seus escritos à intenção de escuta, num movimento processual que favoreça a cultura do diálogo (Betancourt, 2001, p. 15). Assim, em alguns momentos procuramos dar voz a Raúl Fonet-Betancourt, em discurso direto e original, de modo a que seja ele a apresentar-se e a reapresentar-se a si próprio, na intenção, também, de exercitar a dialogicidade como possível caminho hermenêutico e metodológico necessário na construção da filosofia intercultural.

Como o leitor e a leitura já deve ter percebido, não temos a intenção de falar por Raúl Fonet-Betancourt, ainda que em algum momento tenhamos priorizado apresentá-lo sintetizando sua biografia e trajetória intelectual, nosso objetivo maior, mesmo ao falar dele, é falar *com* ele. Para nos aproximarmos do diálogo, antes de falar de sua biografia e obra, primeiramente nos apresentamos, expondo nossos percursos existenciais em múltiplos espaços e tempos. Sem traçar uma biografia não queremos omiti-la. Destacamos que a insistência em tratar desses tempos e espaços, por vezes, de forma mais longa está no exercício de memorar o vivido como um tecido que contribuiu significativamente para chegarmos até aqui, trazendo contornos e significados a pesquisa.

Distintos espaços-tempos nos partejaram até o encontro do tema de pesquisa aqui tratado. A infância e a adolescência; a juventude e a vida adulta. Espaços-tempos da subjetividade do estar sendo mulher, educadora, mãe. Espaço-tempo de inquietudes com certo modo de filosofia que se oferece em nossas terras e sua insuficiência em tratar do que somos. Espaço-tempo de curiosidades e de encontros com pensadores que buscam respostas às questões de nosso tempo histórico. Espaço-tempo de práxis junto a escolas, universidades e movimentos sociais onde a busca teórica é movida pelos desafios de nosso espaço-tempo.

O projeto de pesquisa apresentado no momento de entrada no doutorado advinha de uma experiência e foi alterado. Valorizando a experiência queríamos

entender suas potencialidades e limites. No entanto a atuação profissional e a vida familiar nos levaram para quilômetros de distância desta experiência¹⁷. Somada às leituras realizadas, às disciplinas cursadas e aos diálogos com o orientador fomos repensando o caminho, pois eram vários os limites quanto ao que inicialmente propomos. No novo caminho cada vez mais a filosofia intercultural foi tomando força e passou a ser central. O projeto inicial de pesquisa, que tratava de uma experiência que em muito nos marcou, não é omitido aqui. Revisitamo-lo não como foco central e sim o tratando como fenômeno, como experiência banhada em desafios e realizações, na qual a interculturalidade foi vivida, sem ser, no entanto, problematizada.

No desconforto diante de certo modo de se praticar filosofia profissionalmente, atenta as urgentes reflexões éticas e políticas acerca do mundo contemporâneo, a proposta de um filosofar intercultural nos aponta para a necessidade de outras formas de construção da relação com a filosofia e a educação, como experiência de alteridade contra o silêncio de saberes e de diferentes vozes. Neste desafiador caminho cada autor/a citado/a, cada experiência aqui visibilizada refletem nosso desejo de exercitar a escuta, de olhar e ver, de refletir, de meditar, fazendo-se escrita dialogal.

Diálogos que tem como convergência as teorias críticas às quais a proposta de transformação intercultural da filosofia propõe um giro paradigmático, com proposições de um filosofar polifônico para além da racionalidade colonizada ou colonizadora. Estabelecer, ainda que no plano teórico, esse diálogo com Raúl Fornet-Betancourt surgiu como possibilidade promissora, de exercício esperançoso permeado pelo encantamento diante da pessoa que não se distingue de seus escritos, como infelizmente, por vezes, ocorre no mundo acadêmico. Diálogo ao qual procuramos despretensiosamente trazer nossa própria experiência como exercício de conexão de múltiplas vozes.

Sua filosofia visa ampliar-se às múltiplas racionalidades, para além do *logos* europeu, portanto, para nós um estudo teórico sobre seus escritos não poderia ser de outra forma que não o de ir ao encontro, por meio da palavra - *diálogos* – de racionalidades que se encontram envoltas na busca de comunicação, comprometidas na mútua compreensão, num movimento de percepção e de

¹⁷ De Salvador, BH para Curitiba, PR e posteriormente para União da Vitória, PR na divisa com Porto União, SC.

acolhimento, sem silenciar e sem silenciar-se, fazendo-se práxis ética, política e epistemológica intercultural.

A escrita que aqui se apresenta se arrisca neste comprometimento dialogal devido à convicção de que conhecimentos e culturas silenciadas nos espaços hegemônicos têm muito a nos ensinar no caminho do que Raúl Fornet-Betancourt denomina reaprendizagem do pensar, caminho necessário na transformação da forma de se conceber a filosofia nos tempos atuais.

Trata-se, portanto, de uma modalidade de pesquisa solidária para com culturas à margem, aqueles e aquelas que resistem e com quem temos a aprender e nos solidarizar. Pesquisa que se pergunta em como dar voz aos marginalizados, não se reduzindo à denúncia, mas promovendo o anúncio e fundamentalmente no desejo de uma pedagogia do encontro junto a saberes, a memórias e resistências que expressam outros modos de conceber este mundo, ou melhor, que expressam que há outros mundos neste mundo. Mundos com outras tradições e saberes, com outros ensinamentos e certamente outras contradições.

Fugimos, portanto, da prática de fazer uma exegese no sentido de decodificar expressões, interpretando para os leitores o que o autor quis dizer sobre algo. Ainda que toda compreensão seja, também, interpretação, o que aqui nos propomos recusa a exegese porque entendemos que esta prática é muito mais próxima da filologia e se volta, principalmente, a textos caracterizados por sua incompreensibilidade literal, por serem muitas vezes obscuros, até mesmo por terem sido escritos há muito tempo, em outro contexto histórico.

Como este não é um trabalho de filologia, não estamos diante de uma escrita obscura ou incompreensível, nosso autor é contemporâneo a nós, como já dito, tomamos como caminho outro método de interpretação, qual seja, o proposto pelo próprio autor estudado. Um método hermenêutico que contribua para a superação do paradigma sujeito-objeto fundando um movimento dialético-dialógico, movimento de comunicação, que se sustenta na explicitação livre da “*receptividade*”, que nada mais é que a busca de um pensar receptivo a conhecer o outro e a pensar sobre si mesmo na relação com o outro, gerando um novo estilo de fazer filosofia (RF, 2001, p. 69).

Trata-se, portanto, de um engajamento com as proposições do autor estudado e diálogo como fundamento para críticas e novas proposições a partir de

pesquisa teórico-bibliográfica. Este é o desafio a que lançamo-nos, sem garantias de promessa cumprida; o leitor ou a leitura deste trabalho é quem poderá melhor julgar, ficando, por sua vez, convidado a contribuir.

Feitas estas considerações destacamos a seguir a estrutura geral do trabalho. Intitulamos o primeiro capítulo de **“Devir Mulher”**. Nele tratamos de nossa trajetória existencial, percursos profissionais, práticas políticas e educativas, na forma de um memorial revivendo experiências que são partes constitutivas de nossa aproximação com a temática aqui abordada, ou seja, situamos nosso *devir*. Ainda neste capítulo destacamos o projeto de pesquisa inicial, que, alterado, não é negado por tratar-se de uma significativa experiência na constituição de nossa subjetividade, portanto, aparecerá no trabalho em momentos pontais, como expressão de aprendizados com a educação, a filosofia e, fundamentalmente, com vozes que nos interpelam à aprendizagem intercultural.

No segundo capítulo **“Raúl Fornet-Betancourt e a Filosofia Latino-americana”** falamos deste pensador cubano-alemão e o que colhemos acerca de sua trajetória intelectual. Não se trata, contudo, de uma descrição de seu currículo acadêmico e publicações. Procuramos trazer aqui o ser humano do qual temos nos feito tão próximos nestes tempos de doutorado. Outro aspecto fundamental deste capítulo esta na retomada da filosofia latino-americana, pois esta é entendida como um dos passos para a construção de uma filosofia intercultural. Então este capítulo visa, também, situar os/as leitores/as que ainda não conhecem as filosofia latino-americanas e da libertação e contribuir para dar visibilidade às diversas leituras e correntes de pensamento da filosofia latino-americana, principalmente à luz da leitura e releitura crítica de Raúl Fornet-Betancourt.

A partir de uma revisão crítica e autocrítica da filosofia latino-americana Betancourt visa realizar um trabalho historiográfico de nossa tradição de pensamento e, então, situa o que deu título ao terceiro capítulo deste trabalho: **“Das deficiências Interculturais à transformação da filosofia latino-americana”**. Neste capítulo damos destaque as “deficiências interculturais” por ele apontadas, a prática da filosofia inculturada e trazemos alguns aportes acerca desta prática. Apresentamos os pressupostos hermenêuticos, metodológicos e epistemológicos indicados pelo autor para a transformação intercultural da filosofia e realizamos uma incursão em algumas temáticas que consideramos relevantes para a construção de

uma filosofia intercultural libertadora a partir de informações e dados sobre a realidade brasileira.

No capítulo quarto “**Nas tramas do diálogo: interculturalidade, colonialidade, e educação**” nos propomos a fazer trançados, ou seja, tramando conceitos e vivências, aproximando o nosso pensar-viver da filosofia intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Aqui realizamos uma incursão no conceito de cultura, tratamos do contexto atual de globalização e situamos a modernidade a luz dos estudos sobre colonialidade. Nosso objetivo a partir desta abordagem está em aproximar a temática da filosofia intercultural numa perspectiva de práxis dialógica, de reaprendizagem do pensar, do ser e do estar como ação educativa descolonial e libertadora. Destacamos algumas reflexões que consideramos como potencialidades de contribuições à proposta de uma filosofia intercultural libertadora. Por fim, a título de conclusão deste trabalho, reafirmamos o dito no início: trata-se de um exercício pedagógico de encontro; encontro a um programa que nos indaga a transformar o modo de se fazer filosofia, o que representa transformar o modo como pensamos e no compromisso com nosso contexto histórico mergulhando em profundas desigualdades sociais e nas diversas formas de negação da diversidade humana. Transformar o mundo passa por nos transformar, tecendo redes de saberes e de práticas junto aos que resistem a toda forma de dominação e opressão.

CAPÍTULO I – DEVIR MULHER

*“Assim, leitor, sou eu mesmo a
matéria de meu livro”*

Montaigne – Ensaaios

1.1 Infância e adolescência: memórias...

Pensar a infância é um exercício denso. A infância não o passado no sentido de temporalidade linear, trata-se muito mais de descontinuidades, com e sem conexões que está em nós e nos constitui. Somos nossa história que forma um mosaico colorido onde cada peça tem significado e constitui um todo não uniforme, mas sujeito a novas interpretações ao ser revisitado. As memórias da infância formam uma constelação, a cada novo olhar diferentes percepções entre luzes e estrelas, escuridão e noite, entre finitude e infinitude. Nas memórias o passado está aí, diante de nós e não linearmente atrás, a ser ultrapassado ou esquecido. Passado e presente formam um só ao sabor de circunstâncias, de possibilidades, de desejos, da busca em revisitá-lo, recontá-lo ou recriá-lo¹⁸.

As memórias que trazemos são marcadas por cores, cheiros, sensações, imagens. Faz-nos pensar que o gosto pela experiência sempre esteve conosco. Lembranças da casa de madeira antiga, quase sempre movimentada pelo barulho de crianças, de adultos e das máquinas de costura. Do pátio de terra, da grama verdinha e dos arbustos cuidadosamente podados. Memórias de nosso avô materno cuidando do jardim ou fumando seu cigarro de palha na varanda, às vezes, à nossa espera para uma caminhada.

Rememorando essa época percebo que com meu avô tivemos os primeiros aprendizados sobre o caminhar. Caminhar como bem mais que ir de um ponto ao outro. Caminhar e conversar, conversar em movimento. Pensar em movimento! Pensar a dois ou com vários! Observando os movimentos, as gentes e as coisas ao nosso redor.

Experiência e movimento formam um todo de nossa história. Experiência e movimento que remetem a épocas anteriores à nossa infância. Elementos definidores do território de nosso primeiro pertencimento. Território que se formou

¹⁸Nesta revisita à infância inspiramo-nos nos conceitos de infância e experiência de Walter Benjamin, conceitos basilares de sua teoria da história em crítica à modernidade. Sobre isso ver deste autor: Reflexões: A criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus, 1984. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas II: Rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 1987.

fortemente determinado pela rota dos tropeiros vindos de Palmas: Porto União da Vitória (PR)¹⁹.

Somos de uma família extensa, em número, em diversidade étnica e religiosa, que se fixou na cidade, outrora Porto União da Vitória, e que teve seu território dividido no acordo de limites ao fim da sangrenta Guerra do Contestado (1912-1916). Meu avô oriundo dos Campos de Palmas²⁰ migrou para União da Vitória com suas sete filhas mulheres, três filhos homens e a esposa, minha avó querida, que ainda jovem ficara paraplégica. Lembramo-nos dele envolvido com os cuidados do jardim e trabalhando com carpintaria onde tantas vezes fabricou brinquedos para os netos e as netas. Outra marca em nossa memória está em caminhadas que fazíamos juntos após o retorno da escola.

Junto à imagem da rua, do quintal, das caminhadas e da escola nos acompanha o mundo interior da casa. O fogão à lenha, os cheiros de pão assado, das sopas deliciosas feitas pela tia-mãe, que se dividia entre a máquina de costura e os afazeres domésticos. Minha avó na cadeira de rodas sempre fazendo algo com as mãos, costuras ou bordados, muitos bordados, que acrescentavam ao orçamento da casa.

Na memória auditiva o barulho constante das máquinas de costura e as falas das freguesas enquanto faziam provas de roupas. Freguesas que traziam o trabalho e o ganha-pão da casa, que faziam o período das festas, como os carnavais, os natais, anos-novos, serem por nós o menos desejado, pois tirava-nos ainda mais do convívio com a mãe-de-coração, irmã de minha mãe e que nos adotou como filha na ausência de minha mãe biológica. Ausência determinada por outro processo migratório, devido às circunstâncias de trabalho meus pais se mudam de cidade, em busca de trabalho na agricultura. Ao longo da infância e adolescência ouvíamos que meus pais mudavam de um local para outro, como ‘ciganos’ e que tinham muitos

¹⁹Para encurtar o caminho das tropas entre Palmas e Palmeiras em 1842 foi descoberto um vau no rio Iguaçu que permitia a passagem de tropas e passou a servir como ponto de embarque e desembarque aos que utilizavam o trânsito fluvial. Provavelmente tal descoberta atribuída ao fazendeiro Pedro Siqueira Cortes é resultado da observação dos povos indígenas da região, tal como os Xokleng, que não navegavam, eram nômades estacionais e atravessavam o rio Iguaçu neste vau. Assim surge Porto União, alterado em 1855 para Porto União da Vitória, então pertencente ao território paranaense. Após a guerra do Contestado (1912-1916) o território é dividido, ficando União da Vitória para o Estado do Paraná e Porto União para o Estado de Santa Catarina. A linha divisória dos dois estados e municípios é a linha ferroviária.

²⁰Região onde viviam os povos indígenas Xokleng e Kaigangs. Depois Campos de Palmas, rota dos tropeiros e marcado por latifúndios. Minha história está diretamente ligada a esse território de conflitos e significados. Avós maternos de Palmas, avós paternos imigrantes alemães que já viviam no Rio Grande do Sul e migraram para Porto Vitória, município vizinho.

filhos, um após o outro. Conhecemos os sete irmãos, quando tínhamos cerca de doze anos. Período permeado pela curiosidade e pelo receio de ser obrigada a morar com os pais visto que meu vínculo afetivo era com tias, tios, primos e avós.

Estudamos em escolas públicas e na dinâmica familiar desde cedo ouvimos que na escola estaria nossa “salvação”: “Estude, tenha uma profissão, seja independente”. Frase esta muitas vezes ouvida por nós, ditas por tias, tios e avó. Isso por si não me fez uma boa aluna, pois desde cedo as dificuldades com uma perda parcial de visão e a própria dinâmica escolar fazia da escola um espaço de luta. O que mais gostávamos da escola eram as brincadeiras, o pátio, a prática de esportes e observar as pessoas, suas similitudes e diferenças. Ainda nos anos iniciais os livros começam a ter maior significado, a leitura foi pouco a pouco ocupando espaços, em momentos de verdadeiros refúgios em mundos imaginários.

Sobre nosso envolvimento com a literatura dois acontecimentos merecem destaque. Minha avó tinha formação católica e aos domingos recebíamos em casa a visita do padre Estevão, pároco da igreja católica Nossa Senhora de Fátima, pertencente ao bairro São Bernardo onde residíamos. Padre Estevão era uma figura marcante. Alto, ao menos a mim criança na época, parecia grande. Mas sua grandeza impactava, também, quando falava, pois, com eloquência e de forma às vezes impositiva expressava suas ideias e valores cristãos, para alguns certamente pouco convencionais para a época. Como dizíamos Pe. Estevão nas visitas aos domingos trazia as graças da eucaristia para minha avó e dedicava alguns minutos de seu tempo para conversas e conselhos. Nós pouco compreendíamos dos rituais que o envolviam nessa tarefa e apenas observamos. Não sabemos ao certo como teve início uma interação maior entre nós e Pe. Estevão, o que lembramos é que, em dado momento, aos domingos em que ele se fazia presente para a visita para nossa avó, passou a trazer livros emprestados para nós. Trazia um e levava outro que já tínhamos lido. Ele costuma fazer poucas perguntas sobre as leituras, apenas questões como se gostamos ou não. Suas mãos grandes chamavam nossa atenção logo que chegava, portando livros junto com os objetos litúrgicos. Alguns ficaram como presentes e temos até hoje, são livros de José Mauro de Vasconcelos: Veleiro de Cristal, Coração de Vidro e Meu pé de laranja lima.

Nosso carinho por Pe. Estevão é imenso, ele representou nosso acesso a um mundo imaginário. Passamos a ir às missas que ele celebrava e mesmo sem

entender muito do ritual procurávamos prestar atenção aos seus sermões. Um deles ficou gravado em nossa memória. Há pouco tempo o aparelho de televisão passara a ser parte de nossa casa. Neste sermão, ele energicamente dizia: “Sabem aquela caixa barulhenta que vocês têm na sala”? Referindo-se aos aparelhos de televisão. “Desliguem! Aquilo é um mal. Ao invés de assistir televisão ou de deixarem as crianças assistirem aquelas porcarias, leiam livros, conversem com seus filhos”. Eram anos setenta e as redes de televisão vinham se constituindo e entrando cada vez com mais força nos lares brasileiros a partir de pactos dos empresários dos meios de comunicação com a ditadura militar, obscurecendo a realidade de perseguições, torturas, assassinatos e falseando a realidade social do país imersa em profundas desigualdades sociais.

Como dito anteriormente, quanto à literatura tivemos dois acontecimentos marcantes, o primeiro foi este da presença de Pe. Estevão em nossa infância. Em nossa adolescência ele já não era mais pároco da igreja do bairro, fora transferido, mas esta é uma história que renderia muitas outras páginas aqui... O segundo acontecimento marcante foi na escola, quando cursávamos a sexta série do então primeiro grau, na transição para adolescência. Nossa professora de língua portuguesa chamava-se Sonia Cabral, nunca esqueci seu nome, tão significativo foram seus gestos na minha relação com os livros. Em algum momento de nossas aulas ela chegou com uma caixa de papelão na sala, colocou na mesa e nos chamou à frente, ver o que havia na caixa. Ao olhar dentro da caixa nos deparamos com livros e livros! Ela determinou que escolhêssemos um livro e explicou que a partir de então uma de suas aulas seria de leitura além de podermos levar para casa o livro escolhido. Na semana seguinte, na aula de leitura, podíamos seguir com a leitura do livro caso não tivesse terminado em casa ou trocar, tendo ou não terminado o livro anterior. Além disso, de tempos em tempos ela fazia uma roda de conversa em que livremente comentávamos sobre os livros que lemos e mesmo sobre os que não lemos, abandonando-os. Não sabemos quanto tempo essa prática durou, a temporalidade que temos em mente é da intensidade. Essa iniciativa de algum modo dava continuidade ao que Pe. Estevão havia iniciado de acesso a livros. Acesso que não tínhamos em casa ou mesmo em bibliotecas locais. Um dado importante dessas práticas, de Pe. Estevão e Prof.^a Sônia estavam no sentimento que transmitiam de amor à leitura e a ausência de cobranças com provas,

avaliações, era a prática de ler pelo prazer de ler tão fraturado ainda hoje em nossas escolas.

Então, veio a adolescência. Adolescer, desenvolver-se, crescer, amadurecer, mudanças, inconstâncias, do interior e do exterior. Talvez a adolescência tenha sido o período em que a presença de nossa avó foi mais intensa, contribuindo definitivamente para nossa feminilidade. Fizemo-nos mais reflexiva, introspectiva e solitária. Ao mesmo tempo amante do conversar. Esse período nos transporta para o universo da interioridade e da cumplicidade que de algum modo seguimos buscando nos caminhos da vida.

Tínhamos um vínculo amoroso definitivo. Entre os doze aos dezesseis anos convivemos numa rotina de tamanha cumplicidade que temos a imagem de que qualquer interferência externa parece um desequilíbrio no que era 'nós'. Uma rotina pautada no cuidado. De forma subentendida a neta, criada pelos avós e tios cuidaria da avó. Não foram poucas as vezes que ouvimos dela a agonia em depender dos outros, mas prefiro acreditar que no fundo ela sabia que nós é que dependíamos de seu amor, de sua força e de sua serenidade. O despertar quase sempre era com seu canto, muitas vezes com a melodia: *“Acorda Maria Bonita, levanta vai fazer o café. O dia já vem raiando e a polícia já está em pé [...]”* E assim iniciávamos os dias a caminho da escola. Um caminho da sabedoria ao conhecimento, nem sempre ao encontro de conhecimentos com sabedoria.

Ao chegar à escola, após cuidar de afazeres domésticos e cuidados com a avó tínhamos momentos que fizeram das tardes inesquecíveis: momentos de leituras, de crochês ou de bordados. Líamos uma para outra as atividades que havíamos estudado na escola, algum dos poucos livros disponíveis na escola ou mesmo a bíblia. Momentos de longas conversas onde, também, compartilhávamos o mundo lá de fora quase limitado à escola e, também, ouvíamos suas histórias. Foram muitas as tentativas de nossa avó em desenvolver em nós a aptidão com as artes manuais, sem sucesso e talvez por isso, o mundo das leituras se tornou mais íntimo. De sua cadeira de rodas, com mãos leves e fala suave, muitas lições, muitas histórias, desabafos e aprendizados, fizemos longas caminhadas juntas...

Apesar do amor da avó a adolescência não foi tranquila. Momentos de angústia entre o desejo do mundo de 'fora', da rua, da presença com amigos/as adolescentes, as primeiras descobertas amorosas, a vontade de se dedicar ao

esporte e/ou a dança. Desejo de 'ter uma vida normal' de adolescente sem magoar ou abandonar a avó enquanto os adultos da casa trabalhavam em busca do sustento da família. Perguntávamos: e quando me tornar adulta como será? Hoje vejo quanto 'adulta' já éramos!

Desde cedo as relações de gênero se explicitaram, por sermos mulher estávamos destinadas ao 'cuidar', à vida da casa, da família e do preservar uma imagem perante a sociedade. Na adolescência o cuidado era para não ficarmos na rua: coisa de menino! Muitas vezes questionávamos o que me parecia paradoxal: todas as mulheres da extensa família trabalhavam fora ou mesmo em casa, com a costura, muitas vezes vindo delas a única fonte de renda, mesmo assim eram submissas ao universo masculino que, às vezes, se impunha até mesmo com violência doméstica.

É no início do então 2º grau que algumas rupturas ocorrem. São anos 80, ainda em União da Vitória. Aos 16 anos começamos a trabalhar, num estágio remunerado, num projeto da prefeitura de Porto União-SC. Projeto com meninos em situação de rua, coordenado por uma assistente social chamada Mari Dalva Zanetti, uma educadora que muito nos ensinou e que nos apresentou os escritos de Paulo Freire. A avó, então, passou a ter a companhia de uma empregada doméstica e aos finais de semana a minha e/ou de outros familiares. Volto a residir na antiga casa de madeira, com a tia que consideramos desde sempre mãe, seus dois filhos e seu esposo com o qual colecionamos conflitos em função de seu temperamento difícil e, muitas vezes, violento. Período em que estreitamos o vínculo mãe e filha abrindo as portas para o exercício da vida adulta com liberdade e responsabilidades.

Essa experiência de trabalho durou os quatro anos do curso de magistério e desde o início nos explicitou muitas contradições entre a escola, a formação de professores que recebíamos e o mundo dos meninos com quem tentamos construir um trabalho contra o descaso do poder público e da sociedade que os viam como marginais, como ameaça à segurança, à ordem e à limpeza do lugar. Com os meninos conhecemos uma cidade que a maioria não via ou não queria ver: a força repressora do Estado através do aparato policial e judicial, o descaso do poder público com a infância excluída. Conhecemos regras de sobrevivência das ruas com crianças subtraídas de sua infância. Lendo *Capitães da Areia* de Jorge Amado

reconhecemos no “Sul maravilha” a realidade denunciada na literatura nordestina às muitas faces do Brasil sem cidadania.

Alguns meninos nos desafiaram a ensiná-los a ler. Aprendemos a alfabetizar inspirados no pouco que havíamos lido de Paulo Freire e nas possibilidades das relações que com os meninos fomos construindo. Como temas geradores surgiam rua, cola e polícia. Na prática fomos entendendo como “*a leitura de mundo precede a leitura da palavra*”, como nos ensinou Freire. Com o tempo vieram outros temas como brincar, casa, escola, comida, vida. Levamos conosco cada rosto desses meninos que nos ensinaram a começar a ser educadora através de seus mundos de sofrimentos e de sonhos. Também, fizemos tentativas de reaproximá-los da escola e da família, quase sempre sem sucesso. Quando nos despedimos do trabalho tivemos como presente uma carta escrita por alguns deles, uma carta de afeto e de indignação que nos acusava de estar os abandonando depois de tê-los conquistado. Mais um aprendizado: ao entrar na vida das pessoas não saímos ilesos.

Anos depois, morando em Curitiba, nos unimos às lutas pós-constituente, pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, nos aproximando do Movimento de Meninos e Meninas de Rua no Paraná. Movimento que foi nossa porta de entrada no universo das lutas populares, tais como o movimento de luta pela moradia, movimento feminista, movimento negro, movimento sindical, etc. Era um mundo novo que se abria. Encantos e desencantos.

1.2 Perder-se em Curitiba...

Com apoio parcial da família e incondicional da mãe de coração, Cidália, aos dezenove anos fomos morar na capital: Curitiba. Neste devir mulher, da memória irrompe como se fosse hoje a censura de alguns familiares a nossa mãe adotiva: “Essa menina vai virar puta em Curitiba!” “Loucura deixa-la ir!” Lá moramos de favor por alguns meses num apartamento pequenino, uma quitinete, emprestada gentilmente pela assistente social Maria Dalva com quem trabalhamos. Percebendo a preocupação da mãe Cidália que, apesar do apoio, não podia ajudar financeiramente, Mari diz a ela: “Giselle pode ficar o tempo que precisar no apartamentinho que disponho em Curitiba. E a senhora pode ficar tranquila: essa menina tem juízo!” Se tinha juízo não sabemos, o certo é que essa declaração nos levou a assumir com responsabilidade a necessidade de ter algum. Com teto para

as noites solitárias que viriam, a primeira batalha que travamos foi do mundo do trabalho que se impôs. Foram dias e dias de peregrinação com jornais em baixo do braço, mapas (mesmo com eles nos perdemos tantas vezes) e no desespero pela sobrevivência o primeiro trabalho que conseguimos agarramos: balconista numa confeitaria requintada no bairro Batel. Experiência prática da vida operária. De dez a doze horas por dia de trabalho, uma folga semanal, sem auxílio alimentação. Para nosso espanto todos os dias na limpeza do local, sob vigilância, jogávamos no lixo tudo que sobrava no balcão (bolos, tortas, doces, salgados, pães). A confeitadeira nos revelou que se tentássemos levar algo para casa seríamos demitidas, como ela mesma já havia visto acontecer. Anos depois estudando Marx e Foucault essa experiência voltava à memória, a nada doce exploração do trabalho e introjeção do controle – o vigiar e o punir. Esse trabalho durou alguns meses, depois vieram outras experiências não menos amargas: vendedora ambulante de títulos de seguros - experiência ímpar, vender papéis convencendo as pessoas que o mal pode lhes acontecer, no treinamento éramos orientados na arte de inventar histórias trágicas para vender “seguro”. Detalhe: não tínhamos renda fixa, somente comissão. Era vender ou passar fome! De positivo nesta experiência foi conhecer Curitiba e muitas gente, de todo tipo, rodamos a cidade quase de ponta a ponta, às vezes a pé para economizar o dinheiro do ônibus. Depois veio o trabalho de recepcionista numa agência de empregos domésticos, na qual descobrimos a capacidade do capital em lucrar encima da miséria e do desespero. Agenciar mulheres pobres para serem exploradas por madames da burguesia local. Convivemos por um ano e meio com parte da elite local, que buscava empregadas de “boa aparência”, com “boas referências” e “experientes”, e, com mulheres das periferias em busca de emprego em “casas de família”. Muitas e muitas histórias!

Com a conquista de fonte de renda fomos à busca de um pensionato, pois o combinado era estabelecer-se e devolver o apartamento emprestado. Na primeira pensão ficamos três dias, pois na segunda noite sofremos uma tentativa de aliciamento para prostituição imposta pela proprietária da pensão. A recusa em sair com “o cliente” que já estava no aguardo resultou em despejo; e tínhamos pago um mês adiantado do aluguel do quarto. Importante destacar que tal pensão localizava-se em bairro nobre da cidade, numa casa imponente, limpíssima e de aparência familiar, conforme o anúncio do jornal que nos levou até lá. Depois ficamos sabendo

que as moças que lá residiam, muitas delas universitárias, eram, também, “acompanhantes de executivos”. Na saída da pensão fomos ameaçadas caso fôssemos à polícia. Esse é um dos exemplos que para virar puta em Curitiba não nos faltaram oportunidades! Há outros, mas não cabe mais falar sobre isso, ao menos, não aqui...Ser mulher, tornar-se mulher em meio à selva rende muito mais histórias que essas e nos agrada a ideia de que toda mulher que, como nós, luta por liberdade e justiça, é em alguma medida puta que, cada uma a seu modo, escancara as hipocrisias da sociedade patriarcal e machista nas esquinas da vida, rompendo como sugeriu Virginia Wolf²¹, com o “Anjo do Lar” que assombra toda mulher que deseja escrever sua própria história ditando em sua consciência como deve “uma dama” se comportar”. Sem teto, fomos para um hotel até conseguir uma casinha de aluguel, por intermédio de uma prima que nos ajudou. Casinha simples no bairro Uberaba, onde residimos até a entrada na universidade.

Entre o trabalho e a casinha no Uberaba visitas às bibliotecas públicas, museus, leituras e às vezes alguns encontros com amigos e amigas que foram surgindo. O ano de 1990 foi de estudo intenso para o vestibular sem cursinho preparatório. Desta época lembramos com encanto a descoberta dos poemas de Paulo Leminski e dos livros de Dalton Trevisan. Ambos nos ensinaram a gostar um pouco de Curitiba, que se mostrara sempre tão fria, e ter algum orgulho de nosso pertencimento ao Paraná. Em 1991, iniciamos a graduação em filosofia na Universidade Federal do Paraná. Fomos morar na CEUC – Casa da Estudante Universitária de Curitiba, estudando e realizando atividades de estágios remunerados, mais tarde tivemos bolsa de iniciação científica. Em 1994, começamos a dar aulas no ensino médio.

A escolha pelo curso de filosofia teve duas motivações, de um lado, algumas leituras desde os tempos do colégio, em especial de Sartre, de Simone de Beauvoir e, de outro, a necessidade de cursar uma universidade pública, pois não poderíamos arcar com as despesas de um curso numa faculdade particular. A área de humanas nos cativava e a Filosofia, com certo romantismo de que nos traria ferramentas para transformar o mundo. Entre as experiências de estágio remunerado uma foi significativa. Trabalhamos um ano no setor de etnologia do Museu Histórico Paranaense. Lá assumimos a tarefa de transcrever entrevistas feitas com

²¹ WOLF, Virginia. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. Porto alegre: L&PM, 2012, p. 9-19.

representantes de famílias italianas, frutos de uma pesquisa sobre a imigração italiana em Curitiba. Neste contexto conhecemos os estudos do movimento paranista e algumas publicações que enfatizam o Paraná europeu como símbolo de um Brasil próspero e valioso. No museu era ínfimo o espaço às culturas indígenas e africanas, enquanto a presença europeia sempre exaltada como marca identitária do Paraná.

A curiosidade nos levou a um levantamento nos jornais do século XIX de notícias acerca da escravidão no Paraná. Em meses de trabalho, de forma marginal, transcrevemos o que encontramos nos jornais do museu sobre escravos: fugas, prisões, vendas, compras, suicídio, bem como outras notícias relativas à escravidão, tais como do movimento abolicionista. Paradoxalmente nesta mesma época a Secretaria de Estado da Cultura reeditava um livro que afirma que no Paraná praticamente não houve escravidão e tínhamos pouca presença indígena²². Esse exercício de pesquisa foi voluntário e não teve qualquer ressonância na graduação onde apenas líamos textos de filosofia 'pura' (como era comum ouvir de alguns mestres), mas foi compartilhado junto a militantes do movimento negro do Paraná que lutam pelo reconhecimento e afirmação da população de origem africana e suas formas de expressão na cultura paranaense.

O mundo universitário desde o início mostrou-se árido, com forte caráter elitista, distante das lutas diárias. As dificuldades eram muitas, desde o acesso aos livros, lacunas de nossa formação básica e a indiferença de parcela dos professores para com as condições concretas dos estudantes. Por outro lado, desde o início encontramos pessoas com quem dividimos a vida, os textos fotocopiados, as refeições no restaurante universitário e a inserção nos movimentos sociais. A cada dia fomos conhecendo mais a Curitiba invisível por traz da propaganda oficial. Espaços de ocupação urbana, analfabetismo, crianças e adolescentes em situação de rua, violência, etc.

Com os movimentos sociais muitos aprendizados. No início da faculdade nos envolvemos com ações de alfabetização de adultos em áreas de ocupação urbana através de uma iniciativa de um grupo de amigos/as, também, estudantes moradores de casas de estudantes, era o PAPO - Projeto de Alfabetização Popular-,

²²Trata-se de reedição da publicação de 1955 de Wilson Martins (1921-2010): "Um Brasil diferente. Ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná" estudo sociológico que afirmam que, nos estados do Sul, em especial no Paraná, "a ausência do português, a inexistência da escravatura e do elemento indígena" teriam produzido um "Brasil diferente".

depois com atividades no âmbito da própria casa de estudante (CEUC) onde morávamos com mais de 100 mulheres e onde vivíamos grandes contradições quanto às relações de gênero, por exemplo, a completa proibição de que pessoas do sexo masculino frequentassem a casa, fossem namorados, amigos ou familiares, enquanto que nas casas masculinas (CEU e CELU) isso não ocorria. Participamos de um movimento no interior da casa promovendo debates com a participação de lideranças do movimento feminista, abordando relações de gênero e sexualidade, mulheres e política, etc.

O envolvimento junto ao movimento estudantil nos levou a congressos, seminários, encontros e passeatas, entre as quais, contra as reformas do governo Collor. Conhecemos e convivemos com a Central de Movimentos Populares, aprendendo a traçar eixos de lutas comuns como estratégia para conquistar políticas públicas com participação popular. Ambos os mundos continham suas contradições, de um lado o curso de filosofia em que a maioria dos textos eram lidos sem contexto, num exercício de puro abstracionismo e de outro, no campo dos movimentos sociais onde muitas vezes certo ativismo sob o qual ao defendermos a importância da formação teórica éramos associados à elite que tinha acesso à universidade, “mundo de ricos e de poderosos”, o que nos distanciava das lutas daqueles com quem mais nos identificávamos. A cada dia a filosofia que líamos tinha pouco a dizer acerca das gentes com quem lutávamos por direitos fundamentais.

Felizmente no percurso acadêmico tivemos professores/as, que reconhecendo nossas dificuldades abraçaram conosco o desafio em superá-las e que tinham afinidades com nosso engajamento político, começando, então, a oferecer referências teóricas que passam dar novos contornos a filosofia para nós. Entre estes profissionais destacamos a fundamental contribuição da Prof.^a Anita Helena Schlesener com quem iniciamos nosso aprendizado na pesquisa acadêmica. Sob a orientação da professora Anita, num projeto de iniciação científica, começamos a estudar sistematicamente os escritos de Antonio Gramsci, e, à sua vez, Marx e autores do marxismo ocidental. Pela via de Antonio Gramsci, de suas contribuições acerca da educação, da cultura e do papel dos intelectuais, buscamos qualificar nossa ação para atuar na realidade educacional.

Desde a graduação, mesmo em se tratando de um curso de licenciatura, era completa a ausência de reflexões acerca da educação e do ensino. Neste contexto junto ao movimento estudantil fizemos coro nas lutas pelo retorno da filosofia como disciplina no então 2º grau e várias vezes, que nos envolveu em polêmicos debates com professores que se colocavam como contrários. Acompanhamos a reestruturação do currículo do curso de filosofia quando conseguimos questionar a ausência de conteúdos filosóficos sobre a América Latina e o Brasil e conquistamos, na época, a presença das disciplinas Filosofia Latino-americana e Filosofia do Brasil no currículo do curso. Hoje extintas no currículo do curso de filosofia da UFPR.

Na disciplina Filosofia Latino-americana, cursada com o professor colaborador Euclides André Mance²³, tivemos os primeiros contatos com a produção filosófica latino-americana e com a filosofia da libertação o que nos levou a “descobrir-se” latino-americanos. Como diz Darcy Ribeiro (2010, p. 24) a unidade geográfica que formulou o continente latino-americano não funcionou aqui como fator de unificação. As sociedades latino-americanas, resultado de diferentes implantações coloniais, foram gestadas de modo que coexistimos, mas não convivemos, pois cada uma delas tinha como foco de relacionamento com sua metrópole colonial e ainda hoje se voltam mais para fora, para os grandes centros do que para si e seus vizinhos.

Somos latino-americanos! Pode parecer estranho, mas é necessário afirmar, com a ajuda do mesmo Darcy Ribeiro. Pois ainda hoje ser brasileiro, para alguns, não é ser latino-americano, pensamento este, fruto da colonização mental, a qual insistimos em negar, sem querer saber quem somos. Estamos face a face com a África via oceano Atlântico, no entanto, a ideologia reinante é de sermos vizinhos da França ou da América (do Norte). Fazemos fronteira de quinze mil quilômetros com outros países e não ousamos atravessá-las, sejam elas mentais ou geográficas, “é como se pertencêssemos a continentes diferentes”. (Idem, p. 82-83).

A alienação de nós próprios como latino-americanos é alimentada nos espaços institucionais em que nossa história e pertencimento cultural não são

²³Filósofo, educador, sócio fundador do IFiL- Instituto de Filosofia da Libertação, autor com ampla produção teórica sobre filosofia latino-americana, filosofia da libertação, autor de vários livros e artigos, entre os quais: 'A Revolução das Redes: A colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual' e 'Redes de Colaboração Solidária: aspectos econômico filosóficos: complexidade e libertação', ambos pela Editora Vozes. Trabalhou como professor substituto no Departamento de Filosofia/UFPR em dois momentos (1989-1990 e 1994-1995).

“conteúdos” escolares ou universitários. Quando contemplados nos currículos é de forma rasteira. Estudar filosofia latino-americana nos levou a se descobrir como latino-americano, mas diante desse continente negado que resiste temos muito ainda a descobrir. Ainda na graduação tivemos contato com escritos do peruano José Carlos Mariátegui por intermédio da professora Anita Helena Schlesener e depois com um grupo de estudos com a Prof.^a Selma Baptista do departamento de antropologia.

Além das disciplinas do curso tivemos a oportunidade de cursar outras tais como: Teoria da História (curso de História); Antropologia Social e Sociologia Política (curso de ciências sociais); Mitologia Grega e Teatro Italiano no curso de Letras. Essas experiências alargaram nossa percepção da universidade, nossa compreensão da própria Filosofia e da Educação, sejam pelo conteúdo teórico, seja pela ressonância à nossa prática.

A disciplina Filosofia Latino-americana foi uma experiência de reflexão coletiva acerca do filosofar. Desde esta experiência outras nasceram, grupos de estudos, seminários, cursos, publicações. Ao término da disciplina decidimos constituir um grupo de estudo sobre filosofia latino-americana e da libertação. Posteriormente como educadora em escolas de ensino médio e de cursos formação docentes para educação infantil e séries iniciais (magistério) fomos levados a estudar sobre educação, tema praticamente ausente na licenciatura em filosofia.

1.3 Universidade Pública, Filosofia e Movimentos Sociais

Hoje em nosso cotidiano, como professora, costumamos ressaltar a natureza burguesa da academia e da escola. Nós, filhos de trabalhadores estamos nestes espaços graças a muitas lutas pela democratização do acesso à educação em nosso país. No entanto, internamente, muitas outras lutas precisam ser travadas, entre as quais as lutas acerca da natureza epistemológica do conhecimento ensinado nestes espaços, assim como os desafios na superação de práticas meritocráticas, machistas, homofóbicas, racistas e de tantas outras formas de exclusão e de preconceitos. Em nossa trajetória subjetiva destacamos três grandes escolas sem as quais não seríamos o que somos: a Escola Pública; os Movimentos e as Lutas Sociais; a Universidade Pública.

Em tempos em que a dimensão pública da educação sofre sucessivos golpes, seja via sucateamento, seja por discursos ideológicos que tentam diminuir sua real relevância na construção de uma sociedade democrática, reafirmamos a fundamental ligação entre as lutas sociais populares e o direito a educação pública para todos. Apontar as contradições destes espaços em nada reduz sua importância na consolidação de direitos na sociedade brasileira. Se desde os primeiros contatos com a academia sentíamos uma separação entre teoria e vida, isso só reacendeu em nós a necessidade de compreensão desse fenômeno, busca presente até os dias atuais na qual essa tese, também, se insere.

Junto às lutas sociais passamos a aprender as muitas filosofias que as regem e descobrimos teóricos que não estudaríamos se ficássemos apenas nos intramuros universitários. Nas trajetórias de estudos, buscando significar a filosofia, em 1994 participamos da organização de um curso de extensão universitária, denominado “Curso de Verão: América Latina: Filosofia e Libertação”, na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, que aconteceu entre 23 de janeiro a 10 de fevereiro de 1995²⁴. Por meio do grupo de estudos do qual participávamos em Curitiba, encaminhamos as inscrições e recebemos pelo correio os textos a serem estudados previamente. Lá estavam escritos textos de: Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Pablo Guadarrama, Raúl Fonet-Betancourt, José Martí, por meio dos quais fomos encontrando uma filosofia em

²⁴A história deste grupo e seus desdobramentos, que parcialmente contamos aqui, então registradas em livro publicado por IPSIA no Projeto de Formação de Educadores/as Sociais no Recife, intitulado: Ética e Movimentos Sociais Populares: práxis, subjetividade e libertação. Organizado por Eduardo David Oliveira (Duda Oliveira), publicado em Curitiba, Editora Gráfica Popular em 2006.

outra linguagem, ainda que só de vozes masculinas, falavam desde um lugar: América Latina.

Era um mundo desconhecido que se apresentava a nós. Pensadores provocando um filosofar desde as práticas históricas e sociais. Questionando a natureza do filosofar em nosso continente. Contribuindo para uma história das ideias da América Latina, uma Geocultura Latino-americana, uma Geopolítica Latino-americana, para uma Filosofia da Libertação Latino-americana.

O curso em Campo Grande foi um marco para nosso grupo de estudos de Curitiba. Fomos conhecendo aos poucos o movimento da filosofia e da teologia da libertação. Dele participaram alemães, brasileiros e uruguaios. Não fomos a Campo Grande porque poucos dias antes da viagem tivemos a confirmação de nossa gravidez, além dos enjoos frequentes e do mal-estar do início da gestação uma vida nova se iniciava em nosso corpo e requeria atenção. Abdicamos da viagem a Campo Grande, mas mantivemos contato através das leituras. A maternidade e um novo modo de envolvimento com a filosofia vão sendo gestadas em nós, não sem dúvidas e preocupações. Mas, também, com realizações e aprendizados.

O resultado do curso em Campo Grande foi a consolidação de quatro grupos de estudos que tiveram como eixo central a Filosofia da Libertação: 1) Subjetividade e Movimentos Sociais, 2) Filosofia no 1º e 2º Grau, 3) Diálogo Norte-Sul e 4) Interculturação. Analisando hoje esse cenário, percebemos que de certo modo transitamos nas curvas e nas dobras das quatro temáticas.

No grupo de estudos sobre Filosofia no 1º e 2º graus, promovemos estudos, debates com professores do ensino superior e estudantes sobre o retorno da Filosofia e da Sociologia às Escolas. Na Semana de Filosofia promovida pelo departamento de filosofia da UFPR organizada pelos estudantes, trouxemos palestrantes do Uruguai para partilhar suas experiências sobre o ensino de filosofia desde os anos iniciais. Travamos debates com professores do curso de filosofia que se opunham abertamente ao ensino de filosofia em escolas. Este grupo, após a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB N° 9394/96, colaborou nas primeiras redações do projeto de lei que propunha a reformulação da LDB tornando a filosofia e sociologia disciplinas obrigatórias. Projeto de autoria do então Deputado Federal Padre Roque Zimmerman (PT- PR), que após aprovação

na câmara e senado foi vetado pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso.

O grupo sobre interculturação, anos depois, contribuiu com o movimento filosófico e cultural Corredor das Ideias do CONE-Sul, uma instância que há mais de uma década realiza encontros, promove reflexões e publicações de humanistas e estudiosos do pensamento, das culturas latino-americanas. Movimento que abarca a Filosofia Intercultural, onde se insere as contribuições de RF.

No Curso de Verão em 1995, o CEFIL – Centro de Filosofia da Libertação, de Campo Grande, junto com os participantes de Dourados e Cáceres, com os gaúchos de Porto Alegre, Novo Hamburgo, Uruguaiana e Passo Fundo, com os paranaenses de Curitiba e Maringá decidem dar continuidade ao grupo de estudo “Subjetividade e Movimentos Sociais Populares”. Ainda no curso em Campo Grande decide-se por uma metodologia que integrasse em rede as pesquisas dos vários grupos e que os textos de cada grupo seriam escritos coletivamente. Posteriormente em seminários com todos os grupos, os textos seriam debatidos e reescritos.

Em Curitiba além das aulas do Prof. Euclides Mance, conhecemos o trabalho do Prof. Celso Ludwig, do curso de Direito da UFPR, que desenvolve pesquisas acerca da Ética da Libertação. Conhecemos, via movimento estudantil, o Padre Domenico Costella, filósofo e teólogo da libertação que travava na época uma batalha judicial com Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR de onde havia sido demitido, após quase 30 anos de trabalho no curso de filosofia. A razão da demissão? Teria sido seu apoio a uma greve dos estudantes, no final dos anos 80, quando reivindicavam mensalidades mais justas e uma universidade democrática. No entanto, sabemos que a adesão de Padre Domenico à Teologia e a Filosofia da Libertação provavelmente foi a real causa da demissão sumária. Demissão que gerou um movimento em solidariedade ao Pe. Domenico e que culminou, anos mais tarde, com a decisão da justiça determinando seu retorno à PUC-PR como professor, além de uma indenização trabalhista.

O Prof. Euclides Mance mantinha a SIEFIL – Secretaria Informativa de Estudos de Filosofia da Libertação ao qual se somava o grupo de estudos e abria-se para demais interessados. Neste grupo, num processo de construção coletiva, mais de dez pessoas contribuíram. Líamos textos em comum, cada qual produzia outros textos. Todos liam as produções dos demais e pontuavam críticas e sugeriam

contribuições. Após vários encontros e versões escritas fizemos uma síntese que foi assumida por todos. Esta produção somada ao diálogo com o grupo de Passo Fundo, Porto Alegre, Uruguaiana e Novo Hamburgo, que culminou num Seminário intitulado “Os Movimentos Sociais Populares e os Desafios da Práxis”, realizado em três dias no IFIBE- Instituto de Filosofia Berthier em Passo Fundo - RS. Três temas permearam esse seminário: Práxis e Subjetividade, Crise da Modernidade e a Realidade Brasileira e Movimentos Sociais Populares Concepção e Prática.

Gabriel, nosso primeiro filho, nasce em setembro, não fomos ao seminário em Passo Fundo. Contribuímos pontualmente na escrita do texto com questões acerca da práxis e a produção da subjetividade no âmbito educativo, dialogando com as contribuições de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Gramsci e Marx. Os estudos teóricos começam a ter maior significação à medida que dialogávamos a respeito da práxis em que estávamos inseridos. Tais como os estudos que nos levaram a problematizar a produção das subjetividades no mundo contemporâneo, bem como a compreender e ampliar o conceito de práxis dos movimentos sociais populares.

As práticas concretas se expressavam em ações desenvolvidas pelos diversos movimentos sociais populares que se organizam na sociedade civil reivindicando saúde, moradia, saneamento, emprego e na esfera cultural, opondo-se a todo tipo de discriminação (étnica, racial, sexual, etc.). Ações que constantemente se deparam com a necessidade de sistematização de suas experiências e de reflexão sobre sua eficácia, avaliando estratégias de luta, de articulação e de formação política e cultural.

Apesar da especificidade de cada movimento social-popular, aprendíamos que todos, com maior ou menor enfoque, atuam, também, numa dimensão cultural, à medida em que propõem novos valores opondo-se a uma ética individualista, de discriminação, segregação e exclusão. Por vezes nos inquietavam as contradições internas aos movimentos tais como situações de homofobia, machismo e sexismo e refletíamos sobre que estratégias formativas poderiam enfrentar essas questões.

Nas reflexões fomos percebendo, também, as insuficiências de nossas categorias de análise e gestando um percurso teórico-metodológico que denominamos de práxis de libertação. Entre os desafios assumidos por este coletivo esteve a necessidade de construções metodológicas que dessem conta do modo de conceber o conhecimento, a educação e a filosofia como práxis de libertação. Neste

aspecto não se tratava de criar uma nova e inovadora metodologia, mas de aprender com a história da educação popular. Esta apresenta um grande acúmulo neste campo, e podem dar significado às experiências com os sujeitos da prática educativa, sistematizando e problematizando as experiências, socializando-as e contribuindo, assim, para novas práticas e novas elaborações teóricas.

As reflexões sobre as “Práxis e Subjetividades”, do grupo de estudos ocorriam de forma horizontal, coletiva, dialógica. Esse *quefazer* partia da análise de experiências educativas onde estávamos inseridos. Fomos entendendo que além de discutir, compreender e fazer a crítica à produção econômica, matriz central no marxismo, priorizada, pelos movimentos sociais; havia outra produção paralela: a produção de subjetividades. Produção fundamental para a própria reprodução do capital. A produção de subjetividade é tão importante quanto à própria produção econômica porque ela vem como condição, ou seja, a produção subjetiva estava para a produção econômica como uma fonte não como um fundamento. Percebemos que a subjetividade, que é produzida sempre, em qualquer regime político, econômico, cultural, no caso de produção de subjetividade capitalística – Guattari – é chave para pensarmos qualquer estratégia de superação das relações de opressão.

Nos processos de valorização do consumismo estava a formação de subjetividades, que mobilizava e agenciava desejos das pessoas por bens que não eram uma necessidade material apenas, mas simbólica, de desejo, quase sempre produzido pela sociedade de consumo. Então, começamos a aliar, sem abandonar a análise da produção econômica, os estudos sobre a produção de subjetividade. A produção teórica com a prática social contribuía para sairmos de uma dimensão ainda muito mecanicista de mundo e entrar numa percepção mais inserida de práxis.

A subjetividade como campo de análise permitia somar razão e desejo, pensar as dobras, as curvas, não só os significados mas também os sentidos, mais que uma lógica dos significados, uma lógica dos sentidos que era a proposta de Deleuze e Guattari. A subjetividade não era algo abstrato, mas concreto. Não é uma ideia universal, mas um produto histórico, delimitados com territórios, com culturas. Revelou-se-nos a relação economia-subjetividade-cultura. Neste interim em Curitiba, em dezembro do mesmo ano – 1995 -, criamos o IFiL – Instituto de Filosofia da Libertação, que teve como germe a SIEFIL e o Grupo de Estudos sobre Práxis dos

Movimentos Sociais Populares, somados às lutas em defesa da filosofia latino-americana, dos professores Domenico Costella e Celso Ludwig.

Com o IFIL nasceram experiências de pesquisa, de educação e filosofia em conjunto com movimentos e organizações sociais populares, refletindo a contribuição do pensamento filosófico latino-americano, particularmente, das filosofias da libertação, para a compreensão da realidade. Surgiram, também, inúmeras demandas de atividades formativas juntos aos movimentos sociais, espaços acadêmicos, organizações sociais e poder público. A institucionalização que gestamos veio com o crescimento vertiginoso de trabalho da esfera local (Curitiba), a nacional e mesmo internacional para alguns participantes do IFIL²⁵.

1.4 Educações, filosofias e escolas

Após o término da graduação passamos a trabalhar de forma mais sistemática como professora em escolas públicas do ensino médio. Em 1998 nasce nosso segundo filho: Gustavo. Aos poucos vamos nos inserindo no movimento sindical no campo educacional, conciliando com inúmeras atividades do IFIL. Tais atividades eram, por exemplo, serviços de secretaria, atendendo à rede de pesquisadores através do envio e recebimento de publicações, coordenando o curso de pós-graduação *latu sensu*: “O Pensamento Filosófico na América Latina”, organização de cursos de extensão, grupos de estudos (que chamamos de diálogos filosóficos), atividades de educação popular em conjunto com outros movimentos como CEFURIA²⁶, ACNAP²⁷, a organização da Rede de Colaboração Solidária em Curitiba e Região Metropolitana²⁸ e mais tarde da Rede Brasileira de Socioeconomia Solidária²⁹.

²⁵ Em SCHNORR, Giselle M. Filosofia no Ensino Médio: Reflexões a partir de uma Experiência Filosófica Libertadora, dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2006 traçamos um histórico do IFIL e seu modo de atuação.

²⁶ Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo. Organização da sociedade civil, sem fins lucrativos, cuja finalidade é fortalecer a organização popular e as lutas do povo por melhores condições de vida. Seu nome é uma homenagem à Irmã Araújo, cuja vida foi dedicada à organização dos pobres da região sul de Curitiba para resolução de problemas concretos. Ver: <http://www.cefuria.org.br>

²⁷ Associação Cultural de Negritude e Ação Popular.

²⁸ Experiência que realizamos entre 1999-2001. Ver relato dessa experiência em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/balanco1999.htm>

²⁹ Constituída em junho de 2000 no Encontro Brasileiro de Cultura e Socio-economia Solidária realizado em Mendes, no RJ, com organizações de economia solidária de diversas regiões do país, a Rede Brasileira de Sócio economia Solidária-RBSES nasceu confrontando o sistema e a globalização capitalista, tendo um projeto de construção, de baixo para cima, da sócio-economia solidária, afirmando os valores do trabalho emancipado, propriedade e gestão cooperativas dos meios de

Vivíamos vários mundos. O das experiências no campo dos movimentos sociais, da educação popular, do IFIL, o mundo da cultura escolar e o acadêmico. São nas fronteiras entre esses mundos que situamos curiosidades quanto à produção de conhecimento, as práticas culturais e saberes que resistem à lógica capitalista.

Em meio a práticas e estudos tão diversos a filosofia, mesmo da libertação, parecia não oferecer os elementos suficientes para entendermos a escola e suas complexas relações. Um desconforto com a filosofia estava numa certa percepção de que contribuição à educação era um tanto vertical, ou seja, fala-se de filosofia da educação, de pedagógica da libertação a partir da filosofia de libertação e não a partir de uma relação mais circular em que a filosofia se alimente da educação, pois esta é um campo de práxis, com ricas elaborações teórico-práticas. Em outras palavras, sentíamos que a educação dialogava com filosofia, assim como com a sociologia, a história, a antropologia, entre outras áreas de conhecimento, mas nem sempre víamos na filosofia uma postura de diálogo com a educação e sim uma postura de proposições, fundamentos, etc. Passamos a buscar estudos mais sistemáticos no campo educacional. Em 2002 iniciamos o Curso de Pós-graduação *Latu Sensu* em Organização do Trabalho Pedagógico Escolar, pela Universidade Federal do Paraná - UFPR quando produzimos uma monografia sobre Ensino de Filosofia. Neste trabalho monográfico³⁰ situamos o movimento em defesa do ensino de filosofia no Brasil, no Paraná e problematizamos o ensino de filosofia no contexto do ensino médio, do currículo e o conhecimento escolar numa perspectiva emancipatória.

Os anos dois mil foram difíceis. Passamos a sentir de forma mais intensa no cotidiano escolar os impactos das reformas neoliberais na educação. A primeira experiência de greve, com muitas atividades junto à comunidade escolar acerca das políticas educacionais, aulas nas praças e passeatas. A partir de 2001 contribuimos com a organização do Coletivo Estadual de Professores de Filosofia e do NESEF – Núcleo de Estudos sobre Educação e Filosofia da UFPR³¹.

produzir as riquezas e reproduzir a vida, a constituição de sujeitos do seu próprio desenvolvimento pessoal e social e o combate toda forma de opressão e exploração econômica, política e cultural.

³⁰Ensino Médio e Currículo: a função do Ensino de Filosofia num Projeto Educativo Emancipatório, Setor de Educação, UFPR, 2003.

³¹ Ver em: <http://www.nesef.ufpr.br/>

Se havíamos, pouco a pouco, conquistado algum espaço para a filosofia no ensino médio, em 2001 sofremos um duro golpe. Com o Projeto Qualidade no Ensino Público do Estado do Paraná – PQE, sem qualquer debate com as escolas, é implantado o Programa de Inovação, Expansão e Melhoria do Ensino Médio – PROEM, financiado pelo BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento), que resulta no fechamento dos cursos profissionalizantes.

Temos uma forte redução das aulas de filosofia e sociologia. A Secretaria de Estado da Educação lança os PI's (Projetos Interdisciplinares), onde os conteúdos destas disciplinas seriam tratados de forma transversal, resultado da ausência da obrigatoriedade dessas disciplinas por parte da LDB 9394/96. Em 2002, sem concursos públicos, com o fechamento dos cursos profissionalizantes e a redução da matriz curricular no ensino médio, nosso contrato temporário não é renovado, assim como de milhares de professores do estado.

Em 2001 criamos um Grupo de Estudos sobre Paulo Freire, com professoras da UFPR, membros do IFIL e CEFURIA. Neste grupo fizemos leituras e discussões das obras de Freire. Um dos frutos desse trabalho foi uma produção coletiva na forma de livro³², com a contribuição prefaciada por Carlos Rodrigues Brandão. Esse livro buscou atender demandas de formação de educadores vinculados aos movimentos sociais, em especial junto ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). Após o lançamento do livro tivemos a oportunidade de diálogo com setor do MST acerca da educação.

Nossa atuação como representante de base junto a APP-Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Estado do Paraná, a atuação pelo IFIL e no Fórum Paranaense em Defesa da Escola Pública, gerou visibilidade que culminou no convite, em 2002, para trabalhar como assessora na APP-Sindicato. Entre 2002 e 2006 fomos da assessoria na secretaria educacional da APP-sindicato. Período em que contribuimos com estudos e publicações acerca das políticas educacionais bem como inúmeras atividades de formação. O movimento sindical é mais uma escola com a qual passamos a conviver.

Entre 2002 e 2004, também, trabalhamos como professora colaboradora do setor de educação da UFPR. Em 2004 iniciamos o curso de mestrado em educação quando produzimos uma pesquisa sobre as práticas educativas desenvolvidas por

³²SOUZA, Ana Inês (org.). Paulo Freire: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

educadores do Instituto de Filosofia da Libertação, que tomam como pressuposto teórico a filosofia da libertação³³.

Desde o mestrado os estudos sobre cultura e cultura escolar foram se tornando mais significativos. Somando-se ao diálogo entre contextos, a filosofia da libertação e a pedagogia libertadora de Paulo Freire. No campo da filosofia da libertação retomamos os estudos de Rodolfo Kusch que, por sua vez, nos aproximou dos escritos de RF e suas proposições acerca da filosofia intercultural. O olhar atento do professor Antônio Joaquim Severino, na banca de defesa da dissertação de mestrado, nos chamou a atenção para a relevância de um estudo das proposições da Filosofia Intercultural em Fernet-Betancourt. No entanto, após o mestrado outras possibilidades surgiram e os estudos acadêmicos precisaram aguardar um pouco.

Era o primeiro mandato do governo Lula, com expectativas de atendimento aos anseios dos movimentos sociais populares e por outro lado com algumas decepções fruto das alianças com setores menos progressistas. Neste contexto estávamos envolvidos com um movimento crescente: da Economia Solidária. Envolvimento que ocorre paulatinamente a partir do IFIL, em especial com as reflexões e vivências políticas e pedagógicas acerca de estratégias de trabalho em Redes de Colaboração Solidária, proposição teórica construída por Euclides André Mance³⁴.

Diante do crescimento, repercussões e encantamento com o movimento de Economia Solidária, fomos convidados a colaborar na construção de um Projeto de Educação Popular e Economia Solidária na cidade de Salvador-BA³⁵. Já havíamos colaborado pontualmente em outro projeto similar em Recife-PE, em cursos de formação no Paraná e no âmbito da Rede Brasileira de Sócio-economia Solidária.

Diante da possibilidade de contribuir numa proposta educativa que articulava educação popular e economia solidária nos mudamos para Bahia em 2007. Nesta experiência muitos desafios teóricos e práticos se explicitaram, entre os quais a

³³Dissertação: Filosofia no Ensino Médio: Reflexões a partir de uma Experiência Filosófica Libertadora, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná. Área Temática: Cultura e Processos de Ensino-Aprendizagem. Linha de Pesquisa: Saberes, Cultura e Práticas Escolares. Orientador: Prof. Dr. Geraldo Bauduíno Horn.

³⁴ Ver: <http://www.solidarius.com.br/mance/>

³⁵ Projeto que hoje é uma Escola. Ver: <http://www.educadoressociaissalvador.org.br/index.html>

construção de um currículo em rede que contribuísse para o trabalho de organização econômica e política na forma de redes colaborativas solidárias.

No plano das relações interpessoais o desafio da alteridade, não como categoria explicativa, mas como atitude solidária, envolvendo diversos sujeitos, instituições e culturas. Trabalho que objetivava construir ações em redes de colaboração solidária na cidade de Salvador do qual participavam nordestinos de Salvador, gaúchos, mineiros, paranaenses e italianos. Desde o início isso implicou numa experiência educativa, política e intercultural, ainda que essa categoria não tenha sido assumida naquele momento com relevante.

Em práticas em sala de aula, na educação popular com experiências de alfabetização de adultos, em atividades de formação pelo IFIL no campo da economia solidária ou pela APP-Sindicato tomamos como ponto de referência teórica os aprendizados tidos nas leituras de graduação e pós-graduação. Em especial os estudos feitos junto ao pequeno coletivo do IFIL.

Estudando Zea, Bondy, Roig, Dussel, Guadarrama, Fernet-Betancourt e Kusch chegamos a Marx, Gramsci, Deleuze, Guattari, Foucault, Hannah Arendt, Habermas, Adorno, Horkheimer, Freire, Fanon, Florestan Fernandes, Álvaro Vieira Pinto, Mance, Boaventura de Sousa Santos, Milton Santos e mais recentemente de Mignolo, Quijano entre outros. Sempre na busca dialógica de como garantirmos a voz dos sujeitos do processo investigativo, onde a epistemologia e o ético-político não fossem dicotômicos.

Estas reflexões, em nosso entendimento, implicavam no reconhecimento de que todo conhecimento está vinculado à regionalidade, à cotidianidade, a sua concretude histórica e cultural. O conhecimento, se realmente comprometido com a libertação, implica em um movimento político, ético e epistemológico, que se voltando para si mesmo, para os caminhos percorridos, deslumbra os caminhos a serem trilhados onde o critério de valor seria sempre a prática-refletida.

Exercitar o olhar, observando as “dobras”, “curvas” da cultura hegemônica onde estão suas contradições e os contra discursos, que se somam ao direito de *ser mais*, na busca da palavra e da rebeldia na ação. Tarefas difíceis entre o exercício teórico e a luta política. A dialogicidade do ato de conhecer nos envolve com as várias dimensões do humano: ético, estético, político e cultural. A alteridade como práxis tem nos educado na escuta curiosa e no agir com mais solidez ética e

política. Trata-se de reflexões que nos acompanham em distintos espaços e neste sentido quando RF aborda um filosofar voltado a reaprendizagem do pensar³⁶ nos instiga ao exercício desta práxis ético-política-intercultural.

Com as leituras de filósofos da libertação passamos a perceber desafios, entre os quais está o que gestou nosso problema de pesquisa no doutorado: O que é a Filosofia Intercultural? Como esta proposta pode contribuir às práxis educativo-filosóficas libertadoras?

A própria filosofia da libertação, muitas vezes se apresentou a nós como fechada em si mesma, numa linguagem acerca do outro oprimido, negado e não efetivamente desde o outro. Filosofias da libertação ainda praticada principalmente por homens e com fortes marcas androcêntricas, com grandes desafios na superação não só da linguagem sexista como da presença de mulheres em seu meio. Não raro nosso pertencimento a esse modo de filosofar fora abalado quando em espaços de debates acadêmicos víamos a reprodução de modos de abordagem da filosofia que ela própria visa superar, no entanto, não raro esse pertencimento aflorou em espaços não acadêmicos, em espaços de lutas e resistências, como junto a comunidades periféricas de Curitiba, de Salvador e mais recentemente de União da Vitória e de Porto União; em comunidades quilombolas, indígenas, junto a mulheres vítimas de violência; junto a crianças e adolescentes subtraídos de seus direitos.

Da perspectiva da práxis, somada à da subjetividade, fomos cada vez mais nos aproximando da fenda da cultura e suas distintas formas de expressões. Inquietações éticas e epistemológicas quanto ao campo da diversidade cultural, que por sua vez toca na temática da desigualdade e da exclusão presentes na sociedade brasileira e na invisibilidade no campo acadêmico de determinados sujeitos, suas culturas e suas lutas.

Em 2008-2009, tivemos a oportunidade de participação na construção, junto a Coordenação da Educação do Campo, da Secretaria de Estado de Educação do Paraná, da Proposta Pedagógica Experimental de Educação Quilombola (SEED-PR 2007-2008). Proposta construída no diálogo com as comunidades remanescentes de quilombos do Paraná onde buscamos articular educação do campo, educação e

³⁶ Essa temática será abordada no decorrer deste trabalho.

relações étnico-raciais, etno-desenvolvimento e economia solidária numa proposta curricular em redes³⁷.

As comunidades remanescentes de quilombos referem-se a uma categoria social de grande relevância para compreensão das diversidades e lutas das populações do campo brasileiro, dando novo significado ao que era definido como comunidades negras rurais e terras de preto. Como categoria social, também, está se fazendo presente no meio urbano, dando novos significados a situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno dos terreiros de candomblé (ARRUTI, 2006, p. 370). As comunidades remanescentes de quilombos são definidas como:

grupos étnico-raciais com uma trajetória histórica própria, com relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida e sua caracterização deve ser dada segundo critérios de auto atribuição atestada pelas próprias comunidades (VELÁSQUES, 2007, p. 234-235).

Estima-se que atualmente existam cerca de duas mil e quinhentas comunidades quilombolas no Brasil, das quais pouco mais de sessenta e cinco receberam título de reconhecimento de seus territórios desde 1988, ano de promulgação da Constituição Federal que reconhece o direito de propriedade de suas terras³⁸.

Para além das discontinuidades das políticas educacionais que faz com que tal proposta ainda não seja integralmente vivida, o trabalho de elaboração da proposta de educação escolar quilombola representou um esforço de diálogo com as comunidades, em especial na Comunidade João Surá, no Vale do Ribeira - PR, na qual nos banhamos na experiência geradora de conhecimento, desvelando memórias, resistências e a ancestralidade africana. Em diálogo sobre nossa pesquisa de doutorado com Cassius Marcelus Cruz³⁹ este expressou seu

³⁷ Ver em: http://www.cee.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Pareceres2010/CEB/pa_ceb_194_10.pdf. Acesso em: 19/04/2015

³⁸ Cf: Site Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira: <http://www.quilombosdoribeira.org.br/luta>. Acesso 25/03/2015.

³⁹ Professor de história da rede pública de educação do Estado do Paraná. Amigo que conhecemos num evento sobre "História e Cultura Africana e Afro-brasileira", em 2003, em Curitiba, com quem temos partilhado lutas, sonhos e práticas educativas tal com da construção da Proposta de Educação Escolar Quilombola-Paraná que fazemos referência aqui.

envolvimento com as comunidades quilombolas do Paraná, desde 2006. Como membro da equipe da Secretaria de Estado de Educação foi o coordenador responsável pela elaboração da “Proposta Pedagógica Experimental Escola Quilombola e Etno-desenvolvimento Sustentável”. E no relato a seguir avalia este processo:

Definiria essa vivência como um trabalho político processual coletivo e dialógico pelos seguintes aspectos. A demanda foi decorrente de um movimento político de reivindicação de quilombolas, de um contexto de composição governamental que possibilitava um fluxo (nem sempre contínuo e efetivo) entre as demandas de movimentos sociais e as políticas educacionais, por esse aspecto essa vivência se configurou como uma ação de elaboração de política pública que envolveu não apenas o diálogo entre sociedade civil e Estado, mas também e com bastante intensidade as disputas de poder dentro dos espaços institucionais de formulação da proposta, exigindo uma permanente ponderação sobre as consequências das opções teóricas e práticas adotadas e o que elas representavam diante da concepção hegemonicamente adotada pela Secretaria de Estado da Educação e predominante no contexto acadêmico estadual. O caráter processual se deve ao fato de termos entendimento da dinâmica histórica de elaboração e tramitação da proposta, compreendendo suas descontinuidades desde o momento em que a proposta entrou para a agenda de governo, passou por diversos momentos de elaboração descontínuos devido às mudanças político institucional e dificuldades de implementação consequentes de resistências no âmbito institucional, de equívocos de encaminhamento, de deficiências estruturais e de disputas de poder no âmbito local de implementação. Entretanto esse mesmo processo teve como princípio o caráter coletivo e dialógico que variou processualmente de acordo com o contexto político, ou seja, houve momentos de intensa participação da comunidade quilombola e de seus mediadores junto ao Estado que propiciava as condições estruturais para que isso ocorresse e momentos de mudanças de orientações políticas em que condições de participação foram limitadas, ainda que permanecessem como princípios que permitiram agregar dialogicamente, e com assunção responsável, as contribuições e divergências dos atores (quilombolas, militantes de movimentos negros e de educação do campo e economia solidária, etc.) e instituições tais como a Secretaria de Estado da Educação e o Grupo de Trabalho Clóvis Moura. (CRUZ, 2015).

A proposta de escola quilombola foi um esforço de sintetização múltiplas vozes e saberes. Nossas experiências no campo da educação popular, das políticas públicas educacionais, das práticas de economia solidária, dos estudos sobre

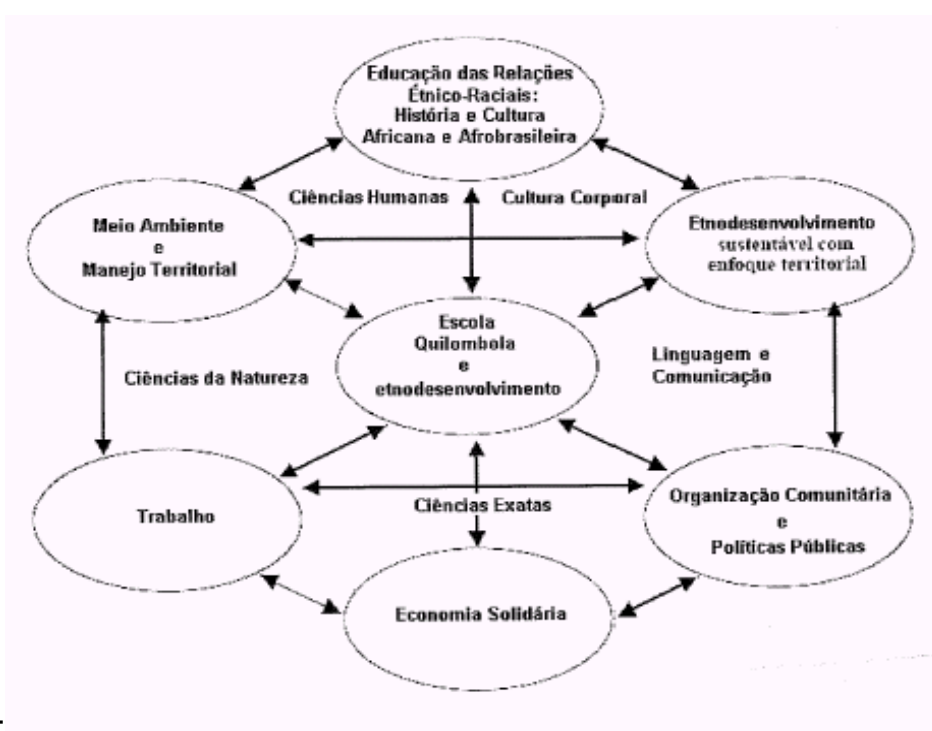
filosofia da libertação e pedagogia libertadora de Paulo Freire somaram-se às histórias de resistências das comunidades, às diretrizes para educação do campo e para a educação e relações étnico-raciais, ao diálogo com integrantes do movimento negro e com os demais colegas que se integraram na sistematização da mesma. Como diz Cassius Marcelus Cruz:

A intenção dessa proposta era potencializar uma oferta de educação transformadora no e do quilombo, onde a escola fosse elemento de colaboração para as demandas sociais, econômicas e culturais das comunidades a partir da leitura crítica de sua realidade e da produção de alternativas de ação imanentes dessa relação marcada pelo diálogo entre os conhecimentos próprios das comunidades e os conhecimentos escolares em uma perspectiva curricular interdisciplinar (CRUZ, 2015).

Sobre este trabalho de sistematização dialógica um ponto de reflexão importante está no pertencimento e comprometimento da equipe que trabalhou. Eram intelectuais, professores, que se colocando num vivo exercício de escuta, exercício de alteridade, com comunidade quilombola, num esforço de contemplar suas demandas educacionais, sua história, memória, saberes, lutas e resistências na escrita do documento em linguagem “técnica” para que fosse avaliada nos órgãos que poderiam, ou não, aprová-la, normatizando, ou não, sua implementação como política pública. Tal postura foi expressa nas palavras de um dos membros dessa equipe, que solicitou anonimato aqui:

Não existe modelo de educação que dê certo sem levar em consideração os sujeitos aprendentes que ao mesmo tempo são ensinantes! Ninguém está pronto. As novas experiências elevam seu patamar de conhecimento de si mesmo, dos outros e de como se constroem processos coletivos. O outro é inexplicavelmente novidade, e ao mesmo tempo, extensão coletiva de si mesmo (consulta realizada em 2015).

A proposta de educação escolar quilombola ficou sintetizada, numa articulação entre diferentes áreas de conhecimento e eixos temáticos com a



seguinte forma:

Imagem: CEE -SEED/PR, 2010 p. 05.

Como proposta metodológica, que perpassa todo o currículo, um trabalho dialógico, trabalho coletivo, envolvendo todos os segmentos da comunidade escolar como em um “mutirão⁴⁰”. Desafio que exige um processo de formação continuada de professores; uma gestão fundada na participação de todos os envolvidos no processo educacional e um planejamento participativo onde a comunidade escolar é desafiada a construir uma organização curricular. Esta deve contemplar criticamente, de forma integrada, os conhecimentos historicamente construídos e legitimados pelo processo educacional, ao mesmo tempo em que a comunidade assume-se como construtora de conhecimentos a partir de suas experiências de lutas e resistências, na tradição quilombola.

⁴⁰O mutirão é uma prática coletiva presente nas Comunidades Tradicionais Negras e nas Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná e do Estado de São Paulo. São momentos de união seja para abrir roça, carpir, colher, limpar trilhas, construir canoas, construir casas, limpar as estradas. Aquele que organiza o mutirão chama as pessoas, que levam suas ferramentas. O dono da casa, que chamou, fornece a alimentação para o dia de serviço e ao final oferece um baile com sanfoneiro ou, na falta deste, com aparelho de som, além de comida e bebida durante a festa, que vai noite adentro podendo chegar até o clarear do dia quando é oferecido às vezes café da manhã e até o almoço. Fonte: NETO, Clemilda S. “Condições de Vida, de Produção e de Cultura nas Comunidades Tradicionais Negras e Quilombolas no Estado do Paraná”. Disponível em: <http://quilombosnoparana.spaceblog.com.br/> Acesso 25/03/2015.

Esta experiência nos marcou profundamente pela oportunidade de convivência com algumas das comunidades quilombolas do Estado do Paraná. Com elas temos uma relação de profundo respeito na crença nos potenciais de transformação através das práticas que se originam das epistemologias populares e de resistência na América Latina. Nesse sentido, o processo educacional é compromisso com a transformação social e econômica a favor dos excluídos, contemplando os saberes e as lutas históricas destes sujeitos.

Atualmente trabalhamos como professora no colegiado de filosofia na Universidade do Estado do Paraná, no Campus de União da Vitória. Voltamos a residir em nossa cidade natal. Envolvemo-nos com a prática no âmbito da formação de professores/as, considerando a realidade da educação brasileira, os sujeitos, em sua diversidade, na escola pública, assim como as lutas pela superação das desigualdades sociais.

Em especial, desde 2012, inserimo-nos no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID⁴¹. Desde 2014, com o subprojeto “Filosofia na Escola”, com uma equipe de estudantes bolsistas de iniciação à docência e professores bolsistas supervisores, iniciamos uma aproximação com as infâncias de nossa cidade, por meio do trabalho com dois Centros Municipais de Educação Infantil. Nossas atividades têm como foco criar, experimentar, vivenciar a infância como espaço-tempo de cultura, de memória e de reflexão filosófica. Para isso agimos como mediadores culturais com atividades comprometidas com a valorização da infância, do brincar, do imaginar, por meio de “contação de histórias” e brincadeiras tradicionais.

1.5 A Bahia e a intenção inicial de pesquisa

Quando iniciamos o doutorado apresentamos como projeto de pesquisa “A Filosofia da Libertação Latino-americana em sua interface com a experiência educativa do Projeto – Escola - Educadores/as Sociais de Salvador-Bahia”. Esta

⁴¹ PIBID - Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência é uma política do Ministério de Educação brasileiro com a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior voltado para formação e valorização de professores/as da educação básica. O programa concede bolsas a alunos de licenciatura participantes de projetos de iniciação à docência desenvolvidos pela instituição de educação superior em que estão matriculados em parceria com escolas de educação básica da rede pública de ensino. Os projetos promovem a inserção dos estudantes no contexto das escolas públicas desde o início da sua formação acadêmica para que desenvolvam atividades didático-pedagógicas sob orientação de um docente da licenciatura e de um professor da escola.

pesquisa tinha como objetivo analisar a experiência educativa do Projeto (Escola) de Educadores Sociais de Salvador – Bahia onde trabalhamos como assessora pedagógica entre os anos de 2006 a 2008 e, nela, identificar as contribuições e, talvez, os limites da Filosofia da Libertação Latino-americana.

O Projeto Educadores/as Sociais de Salvador (PESS)⁴² foi idealizado em 2001. Na escrita do mesmo houve a solicitação de recursos para três projetos, que fariam um diálogo entre si, fomentando redes de solidariedade entre Salvador, Recife e Curitiba. O Projeto Educadores Sociais de Recife⁴³ foi desenvolvido entre 2003-2005, também, com a colaboração da equipe de educadores do IFiL.

O projeto para Curitiba foi vetado pelo financiador sob a alegação de que a pobreza no Brasil estava concentrada no Nordeste, território prioritário para a execução de ações dessa natureza. Isso gerou uma demanda para o IFiL de deslocamento para o nordeste e ausência de recursos (humanos e materiais) para atuação em Curitiba, onde tem sua sede, diminuindo inclusive suas ações sociais nesta cidade.

O contato do IFiL com essa proposta ocorreu após uma oficina que promovemos no I Fórum Social Mundial de Porto Alegre (2001), sobre Redes de Colaboração Solidária. Após essa oficina representantes das ONG's italiana ACLI-IPSI foram a Curitiba conhecer mais de perto o trabalho do IFiL, na época com a Rede de Colaboração Solidária de Curitiba e Região Metropolitana.

Colaboramos na escrita do projeto que foi apresentado ao Ministério de Relações Exteriores da Itália para captação de recursos. Além da escrita assumimos na época o compromisso de contribuir com o processo formativo em Recife, em Salvador e esperávamos que pessoas de lá colaborassem no desenvolvimento de um projeto similar em Curitiba, o que não ocorreu com o corte do projeto de Curitiba pelo financiador sob o argumento, exposto acima de que a prioridade era contribuir

⁴² O Projeto Educadores Sociais de Salvador foi co-financiado pelo Ministério de Relações Exteriores da Itália tendo como parceiros: IPSIA/Brasil (Istituto Pace, Sviluppo, Innovazione ACLI), ACOPAMEC - Salvador-BA (Associação das Comunidades Paroquiais de Mata Escura e Calabetão, CEPAM – Pirajá – Salvador- BA, Faculdade São Bento da Bahia e Instituto de Filosofia da Libertação (IFiL) de Curitiba-PR.

⁴³ Esta experiência foi objeto de estudo na tese de uma das educadoras que nele trabalhou: BENJAQUEN, Júlia F. UNIVERSIDADES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: apostas em saberes, práticas e sujeitos descoloniais. Tese de Doutorado na área de Sociologia (Programa de Doutorado em Póscolonialismos e Cidadania Global), orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos, coorientada pela Doutora Maria Paula Meneses e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, janeiro, 2012.

com a superação da pobreza onde ela se fazia mais presente, no caso, o nordeste brasileiro.

Estes projetos assumiram a contribuição do pensamento filosófico latino-americano, particularmente, da filosofia da libertação como pressuposto teórico-metodológico. Devido ao atraso na liberação dos recursos o projeto de Salvador só teve início em março de 2006, quando colaboramos, através do Instituto de Filosofia da Libertação, com assessorias pedagógicas e atividades formativas junto aos educadores sociais populares das comunidades envolvidas, junto às equipes gestora e pedagógica. O PESS:

toma a solidariedade como prática concreta comprometida com a transformação social e a construção coletiva da educação libertadora, em seu caráter formativo e mobilizador das comunidades. O desenvolvimento deste trabalho tem como referencial os ensinamentos de Paulo Freire e os pressupostos da Filosofia da Libertação, efetivando uma metodologia da práxis que parte da realidade concreta, numa relação dialógica com os educandos e as educandas, para – com eles e elas – realizarmos intervenções de impacto sócio, econômico, político, cultural e ecológico em comunidades da cidade de Salvador (<http://www.educadoressociaissalvador.org.br>).

Visando combater a pobreza e a exclusão social, de forma estratégica, o PESS articulou quatro linhas de ação conectadas entre si: 1) Redes de Colaboração Solidária⁴⁴; 2) Escola/Curso de Extensão de Educadores/as Sociais Populares; 3) Ações profissionalizantes; 4) Apoio na criação e acompanhamento a empreendimentos de Economia Solidária. Tendo como objetivos: Constituição de uma Escola Permanente de Formação em Educação Popular; Formação e Qualificação de Educadores/as Populares; Implantação e apoio a espaços de formação profissional; e ainda Criação, apoio e implementação de Redes de Colaboração Solidária e de Economia Solidária nos aspectos políticos, econômicos, educativos e culturais, através da criação e apoio a iniciativas de solidariedade e colaborações populares voltadas ao desenvolvimento local, gerando trabalho, renda e contribuindo para a transformação da realidade; por fim, articular em redes ações educativas, profissionalizantes e de intervenção social (no âmbito comunitário, em

⁴⁴ As Redes de Colaboração Solidária têm se apresentado como uma importante estratégia para a organização econômica, política e cultural, na construção coletiva pela superação da sociedade capitalista, gestando, a solidariedade e a justiça. Do ponto de vista econômico, representam uma estratégia para conectar empreendimentos solidários de produção, comercialização, financiamento, consumidores e outras organizações populares em um movimento de realimentação e crescimento conjunto, autossustentável, antagônico ao capitalismo.

diversas esferas de organização da sociedade civil e junto ao poder público) e Implantar uma estratégia de fortalecimento das relações entre as instituições.

Neste processo formativo e organizativo o PESS envolveu aproximadamente vinte e três instituições, entre elas: cinquenta pessoas das comunidades inseridas em alternativas de geração de trabalho e renda nos princípios da economia solidária, sessenta e cinco educadores/as populares envolvidos nos processos de formação (curso de extensão com duração de dois anos, com cerca de 400 h/a), equipe pedagógica de dez pessoas e beneficiários indiretos.

Essa experiência educativa inovou ao assumir a Filosofia da Libertação como práxis que parte dos sujeitos e instituições envolvidos, considerando as subjetividades, a realidade estrutural e conjuntural. Foi uma experiência teórico-prática fundamentada no diálogo com a cultura local, com as singularidades de cada sujeito envolvido no processo educativo, com o contexto histórico e político.

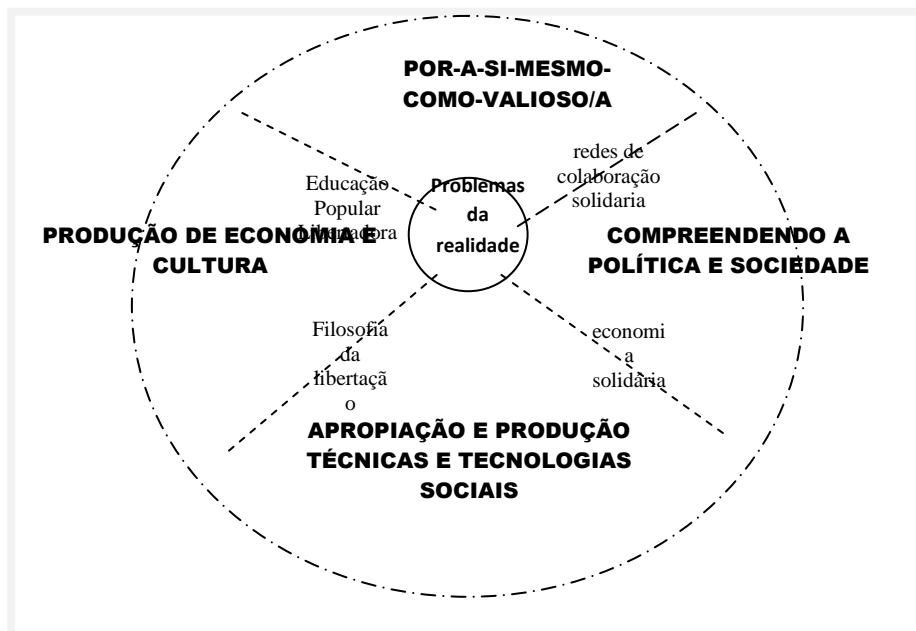
Com inspiração nos ensinamentos de Paulo Freire e de filósofos da libertação, esta metodologia procurou vivenciar concepções tais como: alteridade, exterioridade, 'Ser e Estar' e proximidade, numa dimensão ética e política superando modelos educativos centrados na relação vertical entre educandos e educadores, entre conhecimento e cultura, entre ensino e aprendizagem. Além dessas experiências, membros do IFIL estiveram vinculados a várias atividades de educação e Economia Solidária, contribuindo para a apropriação dos meios de produção de forma autogestionária, incluindo o conhecimento, as tecnologias e realizando ações culturais libertadoras, afirmando uma nova ética nas ações políticas, econômicas e culturais, o combate aos preconceitos - machismo, discriminação racial, a homofobia, a discriminação de portadores de deficiências, etc.

Trata-se de redes de redes pela garantia das mediações materiais da existência humana, pela democratização das micropolíticas do cotidiano, das macro políticas governamentais e pela socialização dos bens culturais. A ideia é gerar uma consciência cidadã que somente com uma democracia popular de caráter socializante poderá reverter a hegemonia do projeto neoliberal para promover progressivamente as condições adequadas para o exercício da liberdade de todos.

Como fio condutor o PESS desenvolveu um curso de extensão, que ao longo do projeto sofreu várias reformulações. A última proposta curricular do curso que

tivemos acesso foi a de 2008/09 que apresenta como dimensões formativas o político-econômico, o sociocultural, o ecológico-ambiental, tecnológico e o afetivo-espiritual dos sujeitos.

A organização curricular foi representada à época com o seguinte desenho:



O desenho curricular procurou representar no seu eixo central a realidade como problemática, da qual são feitos diagnósticos durante o desenvolvimento das atividades com sujeitos envolvidos: equipe, educadores/as sociais do curso, instituições e pessoas das comunidades, que estes educadores representam.

Os eixos filosofia da libertação, economia solidária, educação libertadora e redes de colaboração solidária dão movimento, fazendo “girar a roda”. Nos grandes eixos: por-a-si-mesmo/a-com-valioso/a; compreendendo a política e a sociedade; produção de economia e de cultura; apropriação e criação de técnicas e tecnologias sociais são consideradas como possibilidades de respostas aos problemas da realidade baseados no contexto e sujeitos com quem o PESS no curso de extensão se propõe a trabalhar. Estes eixos são entendidos como linhas que emanam de um centro, convergindo na Rede de Colaboração Solidária a partir do diálogo com os eixos filosofia da libertação, economia solidária, educação libertadora e redes de colaboração solidária. A Rede de Colaboração Solidária (RCS) é o sentido maior que perpassa a ação curricular, é um elemento fundante, por isso mesmo, transversal de construção do bem viver de todos/as e de cada um/a.

A frase **“Por-a-si-mesmo-como-valioso/a”** trata-se da escolha ética que é colocada aqui como postura, tal como defendeu Arturo Andrés Roig, filósofo

argentino, e tornou-se um símbolo da dimensão teórico-prática da filosofia da libertação, onde a valorização do indivíduo é, também, a valorização do coletivo como consequência. É o olhar sobre as subjetividades, as individualidades e particularidades dos sujeitos enquanto pessoa, enraizada numa determinada cultura, num determinado contexto comunitário, religioso, político. É considerar essas subjetividades e apostar numa mudança onde o sujeito passa a ser “a transformação que quer ver no mundo”. O foco de análise não é apenas o ‘outro’ como individualidade abstrata e sim como um outro –sujeito – da cultura que deve ser considerado e por quem o processo de mudança passa. É um debruçar-se sobre a filosofia da libertação, a ética e a estética, as artes, as identidades (gênero, sexualidade, raça, geração, religiosidade), afetividade, o cuidado de si, do outro (alteridade) e do mundo (questões ecológico-ambientais), a educação como uma nova maneira de ler e interpretar o mundo, o olhar antropológico necessário ao educador/a social.

A **economia e a cultura** são compreendidas como produções sociais. Como uma teia de relações sociais, produto da atividade humana que dá sentido e fundamenta essas construções, elemento chave num processo educativo. Criar alternativas na maneira de produzir e reproduzir a vida para além das necessidades primárias e básicas à vida humana é propor também uma mudança cultural. Ou melhor, a mudança cultural talvez anteceda a mudança das estruturas sociais. Entender essas estruturas sociais como produto da cultura é percebê-la como possibilidade de permanência e de mudança, de (re)significações, de construção, desconstrução e re-construção da vida. Criar lugar, práticas e contexto rumo a uma sociedade pós-capitalista.

Compreender e participar da **política e da sociedade** representa o estudo e a análise da sociedade atual, de seus pilares e valores, assim como do conceito de política. A estrutura do Estado atual se sustenta num modelo hegemônico de sociedade, com seus sistemas de representação, democracia, políticas públicas e participação. Há que se perceber como ser político analisando o processo de construção e de lutas para a conquista e manutenção dos direitos contribuindo para a transformação desta sociedade.

A apropriação e produção de técnica e tecnologias sociais é entendida como campos da atuação humana derivada da necessidade de criar meios e formas de

resolver problemas, indo além de uma técnica alienante e neutra. A técnica aqui como dimensão humana, embebida de valores, princípios, de cultura e situada socialmente. A apropriação é colocada no sentido de que é necessário aprender com o que já há de produção sistematizada utilizando-as em favor da libertação humana. Produção no sentido de que nem tudo que desejamos construir terá já uma técnica e/ou tecnologia correspondente, sendo necessário criá-las, reinventá-las a nosso modo e necessidade.

Em paralelo aos encontros de formação ocorriam as atividades denominadas de **Práticas Comunitárias**, que visavam promover a imersão crítica na realidade social, produzindo ações refletidas, contribuindo com elementos a serem problematizados no processo formativo.

As motivações iniciais para a pesquisa estavam em problematizar esta experiência, do Projeto Educadores/as Sociais de Salvador (PESS), inclusive contribuindo, modestamente para o mesmo, que a partir de 2009 caminhou no sentido de constituição de uma escola permanente, indo além de um projeto pontual, desafio posto desde o início para os sujeitos envolvidos, o da continuidade. A práxis educativa em que se insere a filosofia, em particular, a filosofia da libertação latino-americana neste contexto foi nosso ponto de partida.

Para analisar essa experiência no início do doutorado procedemos a uma divisão em dois momentos que se complementariam:

- Estudo teórico acerca da Filosofia da Libertação, com recorte em alguns autores, suas principais categorias, com destaque na contribuição dos mesmos acerca da educação.
- Levantamento e análise de materiais produzidos pelo Projeto - Escola Educadores Sociais de Salvador, tais como relatórios, publicações, fotografias, vídeos, planejamentos, entre outros. Realização de observações, aplicação de questionários, entrevistas e oficinas focais com sujeitos envolvidos nos processos formativos.

Nossa hipótese de investigação era de que esta experiência se efetivou em torno de uma cultura de solidariedade eticamente vivenciada ao logo do processo, fazendo-se enquanto filosofia e práxis libertadora. Em síntese esta pesquisa visava:

a) analisar a práxis pedagógica do Projeto Educadores/as Sociais de Salvador, que a partir de 2009 passou a ser Escola Permanente de Educadores/as

Sociais (EPESS) com destaque ao papel da Filosofia da Libertação Latino-americana nesta experiência.

b) problematizar o papel e a expressão da filosofia da libertação latino-americana nesta experiência.

c) explicitar as contribuições dessa práxis à Filosofia e à Educação.

Como se tratava de um estudo qualitativo, que implicaria na observação e problematização da prática, no desenvolvimento do doutorado nos deparamos com dificuldades de ordem metodológica e estrutural para o trabalho. No decorrer dos estudos realizados nas disciplinas cursadas e no diálogo com o orientador fomos percebendo outros caminhos para a pesquisa.

Do ponto de vista metodológico realizamos estudos dos autores indicados como referenciais importantes; analisamos documentos do Projeto – Escola - Educadores Sociais de Salvador (Proposta do Projeto, Planejamentos, relatórios, sistematizações realizadas, vídeos, etc.); enviamos uma consulta, via correio eletrônico, para membros da equipe que coordenou os trabalhos e para alguns dos/as educadores/as que participaram das turmas I e II do curso de extensão do projeto. Em contato com a equipe pedagógica do Projeto- Escola em Salvador, fomos percebendo mudanças: algumas pessoas se desvincularam do mesmo, em função de outras perspectivas profissionais e mesmo acadêmicas. Observamos, também, uma descontinuidade do projeto do ponto de vista financeiro, o que num primeiro momento pôs em risco a sequência dos trabalhos, mas tem sido superada com a busca de novas formas de financiamento.

Em 2009, Boaventura de Sousa Santos esteve em Salvador conhecendo pessoalmente o trabalho do PESS. Em seu projeto Universidade Popular dos Movimentos Sociais o grande pensador português faz referência à metodologia de trabalho utilizada por educadores do IFIL. O olhar deste autor indica a necessidade de outro paradigma de produção de conhecimento que possibilite a expressão de outros saberes e culturas.

Destacamos, ainda, que tínhamos como objetivo a realização de pesquisa de campo qualitativa com: observação participante; entrevistas e oficinas com educadores/as das comunidades envolvidas; com a equipe pedagógica (trata-se de uma equipe multidisciplinar que se divide entre formadores/as, orientadores de trabalho nas comunidades e coordenação do projeto). Isso se tornou inviável em

função da distância geográfica em que nos encontramos, residindo em Curitiba (2008-2011) e a partir de 2012 em União da Vitória- Paraná, na divisa com o estado de Santa Catarina.

Em 2010, no início dos estudos de doutorado, fizemos aulas com a Prof.^a Dr.^a Roseli Fischmann. O tema da diversidade cultural foi o foco central dos estudos e a temática se apresenta para nós como uma possibilidade de redimensionamento da pesquisa, em diálogo com as filosofias latino-americanas e da libertação. Encontramos ressonância e sentido para algumas de nossas inquietações, reflexões e interesses. Diversidade como tema inerente à produção de conhecimento, que implica no princípio ético instaurador da conduta e direção metodológica ante ao problema de pesquisa que, ao mesmo tempo contém uma dimensão política, que visa contribuir para além do universo acadêmico (FISCHMANN: 2005, p. 45).

No primeiro ano do doutorado cursamos as disciplinas “Questões Atuais de Currículo”, com a Prof.^a Elba Siqueira de Sá Barreto; “Pluralidade Cultural, Educação e Escola no Brasil”, com a Prof.^a Roseli Fischmann, “Educação e Sociedade no Brasil Contemporâneo”, com o Prof. Celso de Rui Beisiegel e “Educação Filosófica: Abordagens Teórico-Metodológicas e Perspectivas de Pesquisa”, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, com o Prof. Geraldo B. Horn.

Os estudos sobre currículo, na disciplina Questões Atuais de Currículo nos fez revisitar os desafios do Ensino Médio, da formação de professores e da história da filosofia como disciplina escolar no Brasil. A relevância da dimensão cultural na pesquisa educacional foi objeto de estudo na disciplina Pluralidade Cultural, Educação e Escola no Brasil e, com a qual visualizamos a problemática da formação de professores hegemonicamente eurocêntrica e distante na realidade educacional, bem como dos sujeitos da escola. Fizemos, ainda, a releitura de algumas obras de Paulo Freire na disciplina Educação e Sociedade no Brasil Contemporâneo, o que sempre reforça importância de Freire para pensarmos a educação e a sociedade brasileira.

Aos estudos feitos nas disciplinas somam-se os estudos acerca da Filosofia da Libertação Latino-americana, em especial dos escritos sobre Filosofia Intercultural na obra de RF. Em 2011 participamos do XII Encontro do Corredor das Ideias do Cone-Sul, onde apresentamos uma comunicação e tivemos a

oportunidade de diálogo com RF e demais pesquisadores que se dedicam à temática da filosofia intercultural na América Latina. Surge um novo campo de leituras e com isso redefinições de pesquisa. Trata-se do estudo de um programa pautado em princípios libertadores que chama a atenção para a necessidade da filosofia contemporânea se abrir para outras racionalidades, com olhares críticos sobre a cultura e de reconhecimento das culturas silenciadas pela hegemonia do capital globalizado, abertura que se envolva no reaprender a pensar e que se expresse em formas múltiplas, no compromisso com a transformação da própria filosofia e de suas contribuições no contexto atual.

Esta tese trata, portanto, de um encontro. Encontro com filosofia intercultural de RF. Como expressão de um encontro fazemos aqui um duplo esforço que se trama na escrita, qual seja, de apresentação da trajetória deste autor até a formulação da proposta de filosofia intercultural e de expor sua proposta dialogando com nossas experiências acerca da filosofia latino-americana da libertação e apontando para o território da educação como práxis dialógica que contribua para mudar modelos mentais, reaprender a pensar na diversidade e multiplicidade que nos constitui. O resultado, para nós não se finaliza com a escrita da tese, ao contrário, é o começo ou recomeço de novas relações com a filosofia e, principalmente, com a educação que a nós tanto mobiliza.

CAPÍTULO II - RAÚL FORNET-BETANCOURT E AS FILOSOFIAS LATINO-AMERICANAS E DA LIBERTAÇÃO

2.1 Esboços biográfico e intelectual

Os caminhos percorridos até então nos levaram ao encontro de parte da vasta produção teórica de RF. Almejamos abordar o estudo de seus textos como de um encontro no qual buscamos diálogo, para isso consideramos necessário apresentar um pouco da biografia e trajetórias teóricas deste autor ainda pouco conhecido entre nós brasileiros.

Como já pontuado tivemos contato com RF, primeiramente, lendo alguns de seus escritos, nos idos anos noventa do século XX. Em 2011 nos conhecemos pessoalmente no XII Encontro do Corredor das Ideias do Cone-Sul. O contato pessoal nos encantou. Sentimos uma presença edificante, aberta ao diálogo com uma postura de fato intercultural e libertadora. Na ocasião estávamos no início do doutorado e com muitas dúvidas quanto aos caminhos da pesquisa. Somavam-se a isso as poucas leituras da Filosofia Intercultural, no entanto, o curto tempo em que dialogamos nos envolveu num sentimento de que estávamos vivendo um momento privilegiado tanto pela atenção a nós dispensada, dividindo seu tempo com muitas outras pessoas que participavam do encontro e desejavam, como nós, interlocução, como pelo encantamento com a pessoa que se fazia diante de nós, sereno, atento à escuta, curioso em saber de nós mais que de nos ensinar algo. Como fora um encontro para um café, nem cogitamos a ideia de gravar a conversa, tivemos ao final, por sugestão de RF, uma fotografia, que ele carinhosamente solicitou que enviássemos por correio eletrônico.

Ouvindo e observando-o durante a conversa em dado momento perguntamos a ele se o conceito que utiliza de interculturalidade não se aproxima do que Paulo Freire propõe como ação cultural libertadora que se dá na dialogicidade. RF nos disse, humildemente, que leu e conhece pouco Paulo Freire e com um sorriso no rosto sugeriu: “que tal colocar eu e ele para dialogar na sua tese”? Sem dúvida esse seria um grande encontro: Paulo Freire e RF! No entanto, adianto que, por razões apresentadas na abertura deste trabalho não tivemos como dar conta de tão grande tarefa. Na banca de qualificação fomos aconselhados a não focar em dois autores e sim em trazer o RF, ainda pouco conhecido entre nós e com uma mensagem importante acerca da filosofia e da educação. Ainda sobre isso o que temos a dizer é

que nossa subjetividade é marcada pela rica pedagogia da libertação de Paulo Freire, ou seja, de algum modo Freire se fará presente aqui.

No diálogo com RF colocamos a dificuldade em acessar seus escritos⁴⁵ no Brasil e perguntamos quais textos considerava mais centrais para o entendimento de sua proposta de Filosofia Intercultural. Então ele se prontificou a nos enviar por correio eletrônico alguns de seus escritos em língua espanhola. Quanto a nossa pergunta acerca de qual de seus textos considerava central para nossa compreensão de sua proposta de Filosofia Intercultural ele nos indicou a obra *“Transformación intercultural de la filosofía latino-americana: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural en el contexto de la globalización”*, publicada em 2001 e que nos foi enviada por correio eletrônico junto com outros artigos.

Raúl Fonet-Betancourt nasceu em Holguín, Cuba em 1946. Após concluir os primeiros estudos foi para Espanha cursar teologia, que trocou pelos estudos da filosofia. Seu envolvimento com o movimento estudantil e sua oposição ao regime de Franco o conduziu à extradição da Espanha. Exilado na França, deu continuidade aos seus estudos em Paris, quando se encontrou com Lévinas, Foucault e principalmente com Jean-Paul Sartre. Residiu dois anos no Peru quando colaborou com o teólogo da libertação Gustavo Gutierrez e, desde 1972, vive na Alemanha. As experiências vividas, em diferentes países certamente contribuirão para o tema da interculturalidade. De acordo com Michelle Becka (2010) RF destaca que seu país de origem, Cuba, é uma nação cunhada interculturalmente:

Isso porque a cultura cubana emerge, de um lado, da herança dos colonizadores e migrantes europeus e, de outro, das culturas africanas dos aportados escravos. As originárias culturas indígenas já tinham, por sua vez, sido extirpadas desde o século dezessete. No entanto, sua memória permanece com muita força, principalmente por que Cuba também faz parte do espaço cultural latino-americano que, em diversos âmbitos, é fortemente cunhado pelas culturas

⁴⁵Em pesquisa bibliográfica sobre RF e sobre a Filosofia Intercultural em língua portuguesa encontramos poucas publicações, entre elas temos trabalhos da boliviana Michele Becka, do chileno Ricardo Salas Astrain, dos/as brasileiros/as Antônio Sidekum, Magali Mendes Menezes, Neusa Vaz e Silva e João Miguel Back. Ver: BECKA, Michele. Interculturalidade no pensamento de Raúl Fonet-Betancourt. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010; ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética Intercultural (Re) Leituras do Pensamento Latino-Americano. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. SIDEKUM, Antonio. Alteridade e multiculturalismo, Ijuí: Editora Unijuí, 2003; Ética e alteridade: a subjetividade ferida. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002; SILVA, Neusa Vaz e BACK, João Miguel. Temas de filosofia intercultural. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

indígenas, de modo que estas – na forma de perda ou recordação – também estão presentes em Cuba. Além disso, Cuba se localiza – por sua situação geográfica -, num espaço cultural limítrofe, já que a cultura norte-americana, bastante diversa das culturas latino-americanas, também influenciou e ainda influencia a vida em Cuba (BECKA, 2010, p. 12).

As influências de seu país de origem, como o conhecimento de países europeus e latino-americanos somados às suas inquietações filosóficas, provavelmente contribuíram para sua sensibilização acerca das questões interculturais. Na Europa doutorou-se em Filosofia pelas universidades de Aachen (Alemanha), de Salamandra (Espanha) e pela Universidade de Bremen (Alemanha), onde é professor de Filosofia. Em Aachen doutorou-se com seu trabalho “A fenomenologia ontológica em Jean-Paul Sartre”, em Salamanca com um trabalho sobre o marxismo e em Bremen com o trabalho “Outro marxismo? A recepção filosófica do marxismo na América Latina”.

Atualmente, além de professor de filosofia em Bremen, é membro de diversas associações tais como: da Sociedade Europeia de Cultura, da Sociedade Filosófica de Lovaina, da Sociedade Filosófica Intercultural, da Associação de Filosofia e Libertação do México. Fundou e participa ativamente, desde 1982, da Revista Internacional de Filosofia chamada Concórdia. Nesta mesma revista criou em 1984 a série de monografias Concórdia. Contribuindo para a divulgação em língua alemã da filosofia latino-americana e mais recentemente, também, com publicações sobre o pensamento intercultural organiza desde 1994 a série “Tradições intelectuais em diálogo: estudos pela libertação e interculturalidade”.

Tem organizado e participado de diversos congressos junto a universidades da América Latina, da Europa e da América do Norte. Participa de vários projetos de investigação tais como, desde 1989, o Programa de Diálogo entre a Ética do Discurso, de Otto Apel e Jürgen Habermas e a Ética da Libertação, conhecido como Diálogos Norte-Sul. Coordenou vários congressos internacionais de Filosofia Intercultural, tais como: em 1995 no México; em 1997 e em 2011 no Brasil; em 1999 em Aachen na Alemanha; em 2001 em Bangalore e em 2003 em Sevilha. Tem, também, contribuído como professor visitante em várias universidades na Europa e na América Latina. No Brasil é professor visitante na Universidade do Vale dos Sinos - UNISINOS, em São Leopoldo, RS.

Quanto a sua trajetória teórica recebe, num primeiro momento, a influência da filosofia europeia, com destaque a Herder, Sartre, Marx e Lévinas. Destacamos também que sua trajetória intelectual é marcada pelas contribuições de José Martí e posteriormente por vários autores da filosofia latino-americana, tais como: José Vasconcelos, Leopoldo Zea, José Gaos, Agustín Basave, Luis Villoro, Alberto Wagner Reina, entre outros. Sua filosofia é impactada pelo projeto da Teologia da Libertação representado por teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, assim como a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, autores com os quais mantém um vivo diálogo⁴⁶ (BECKA: 2010 p. 11).

Michelle Becka (2010, p. 28) ao apresentar a trajetória intelectual de RF destaca que os seus primeiros anos na Europa são marcados por um forte entusiasmo com a filosofia europeia, aceitando o que lhe haviam ensinado: que a filosofia é uma só, perene e sempre a mesma, ou seja, é filosofia universal. Ao refletir sobre a Revolução Cubana, seu impacto na renovação das ciências sociais e a busca de produção de um pensamento contextual à altura das exigências das sociedades latino-americanas, começa a se perguntar em que medida um filosofar universalizante o ajudaria a compreender e enfrentar problemas concretos (FORNET-BETANCOURT apud BECKA, 2010, p. 28).

Podemos dizer que desde a década de 70, RF tem orientado seu *quefazer* filosófico em duas direções principais que se complementam: primeiro, numa leitura crítica da filosofia europeia e da filosofia latino-americana, potencializando a filosofia da libertação como um movimento filosófico inovador. Segundo ao abordar a potencialidade da filosofia da libertação rumo a um programa de filosofia intercultural - que toma maior força a partir de 1989 – do qual é considerado um dos pioneiros. Nesta abordagem destaca-se um esforço em centrar suas reflexões acerca da filosofia da libertação intercultural no contexto da globalização atual, que se caracteriza pelos conflitos Norte-Sul, tendo o objetivo, que tal filosofia possa emergir como uma proposta alternativa frente à globalização neoliberal.

No diálogo que tivemos por ocasião do XII Corredor das Ideias do Cone Sul, em 2011, quando perguntado sobre sua relação com a filosofia RF expressou seu envolvimento com a perspectiva humanista e libertadora, que assume uma concepção de ser humano enquanto subjetividade concreta, eticamente crítica, ou

⁴⁶ Sobre esse exercício de diálogo temos em português o livro: FORNET-BETANCOURT, Raúl. Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2004.

seja, como um processo de formação da existência que procura se qualificar a si-mesma, *com* e *entre* outros. Que de Sartre herdou o comprometimento com uma filosofia conectada ao contexto do pensamento e a busca de fazer jus ao *outro* (alteridade), encontrando no filósofo francês uma possibilidade de superação da dicotomia entre universalidade e particularidade.

De acordo com Michelle Becka (2010, p. 15-16) RF se inspira em Sartre no exercício do pensamento filosófico conectado à situação concreta que se efetiva como práxis de solidariedade frente a estruturas de dominação. Para Sartre a relação com o *outro* não é uma relação de conhecimento, do *outro* como objeto de conhecimento, mas uma relação de *ser*, ou seja, é uma relação intersubjetiva, o *outro* em Sartre é ser concreto ainda que não assumido como encontro dialógico quanto a isso:

Fornet-Betancourt valoriza o interesse de Sartre em ver o Outro como o Outro concreto, o Outro como aquele com o qual me encontro e não como o Outro que eu constituo e deixo desaparecer na generalidade. Não obstante, apesar de toda a valorização de Sartre, ele chega á conclusão que, em última análise, ele não consegue levar o Outro realmente a sério e apreciá-lo em sua existência⁴⁷. Fornet-Betancourt conecta isso com a radical distinção de Sartre entre o outro – objeto, que é o Outro concreto, e o Outro – sujeito, que expressa uma construção abstrata. Porque por esta distinção e pela prioridade do Outro – sujeito o Outro é ameaçado de se tornar novamente um princípio apriorístico. O acesso ao Outro concreto fica desta forma obstruído e o solipsismo não é superado (BECKA, 2010, p. 17).

Do diálogo com a filosofia de Sartre ilustrada aqui destacamos que RF apresenta ao longo de seus escritos um pensamento fundado na tradição humanista ético-crítica e um modo de conceber a própria filosofia como prática dialógica e intersubjetiva.

A filosofia nos diz RF, não é simplesmente filosofia, pois não há um conceito unívoco sobre a mesma, assim como sua história não é linear e consensual, como apontou Sartre em *Crítica da Razão Dialética*, a filosofia se dá sempre de forma plural (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 216). A filosofia e sua história são marcadas pela pluralidade de argumentações, tradições com convergências e

⁴⁷FORNET-BETANCOURT, Raúl. Philosophische Untersuchungen zur Ontologie Sartres [Investigações filosóficas sobre a ontologia de Sartre], Aachen, 1977; Sartre numa entrevista de 1979 se distancia, no entanto, de algumas posições anteriores e julga seu anterior ideal ontológico como falso. (apud BECKA, 2010, p. 16-17)

divergências. Portanto, ao estudar, produzir, escrever filosofia somos indagados acerca do modo como concebemos este *quefazer*, acerca do modo como nos situamos neste caminhar. Ao fazer referência a seu caminhar na tradição do humanismo crítico-ético – Herder, Marx, Sartre, Lévinas e a filosofia latino-americana da libertação - destaca esta como “una perspectiva de reflexión y de acción en la que el principio subjetividade se va cristalizando como el eje fundamental de la misma, pero em el sentido preciso de un fontanal foco de rebelión y resistencia” (idem, p, 217).

Trata-se, portanto, de uma clara busca de referenciais teóricos que se somem a seu comprometimento com um processo de formação da existência humana enquanto subjetividade participativa, aberta, inacabada, na qual visa à qualificação de si mesma – “*existencia que se sabe como siendo ya en relación con outro o, más exactamente, que es conciencia (de sí) como conciencia de y entre los otros; y que, por tanto, su subjetividade “interesada” (inter-esse) em y por el outro, no puede lograr dicha calidad si no como formación ética.*” (ibidem, p.217-218).

O sentido da palavra “interesse” diz respeito aqui ao sentido ontológico de cada um como sujeito *em relação com* outro, dimensão ética do “cuidar” e velar de si *com* os outros, presente da filosofia de Sartre na qual cada um é “guardião da finitude do Outro” (Ibidem, p. 217). Tal sentido nos remete ao pensamento de Paulo Freire em sua compreensão ético-crítica libertadora. O trabalho teórico-prático de Freire também se insere numa síntese inovadora de diferentes correntes do pensamento filosófico crítico contemporâneo, como o existencialismo, a fenomenologia e o materialismo histórico dialético.

Na compreensão do conhecimento como práxis, subjetiva e objetiva, que busca a compreensão da realidade, Freire propõe caminhos de investigação dialógica sobre o pensar popular com objetivo de construção de um processo educativo libertador:

Não posso investigar o pensar dos outros, referido ao mundo, se não penso. Mas, não penso autenticamente se os outros também não pensam. Simplesmente, não posso pensar pelos outros nem *para* os outros, nem *sem* os outros. A investigação do pensar do povo não poder ser feita sem o povo, mas *com* ele como sujeito de seu pensar (FREIRE, 1987, p. 101).

Trata-se, portanto, de uma subjetividade interessada na construção do conhecimento que se dá na ação e na comunicação partindo da “situação” concreta

dos envolvidos, refletindo sobre seu modo de estar no mundo e, então, indo além da situacionalidade. “Os homens são porque estão em situação. E serão tanto mais quanto não só pensem criticamente sobre sua forma de estar, mas criticamente atuem, sobre a situação em que estão”. (idem)

Ao abordar o processo de formação da consciência crítica, por meio da educação como ação cultural libertadora, Freire explicita sua compreensão do ser humano como *ser mais*, ontologicamente voltado para aprender e epistemologicamente curioso. Confronta-se às falsas posições intelectuais, que considera intelectualista ou solipsista e aposta na consciência crítica, que só pode existir na práxis, isto é, no processo ação-reflexão, consciência histórica, na qual o conhecimento é resultante de um processo dos seres humanos entre si e com a realidade, na qual mesmo a existência individual em suas singularidades são expressões de formas sociais de existência.

A proposta de Freire se desenvolve enquanto crítica de cultura e de permanente construção do conhecimento. É uma proposta antiautoritária, pedagogia dirigente, sim, mas onde educadores e educandos ensinam e aprendem juntos, num círculo cultural, portanto, produz subjetividades. Dussel (2000, p. 434-443) ao abordar a pedagogia libertadora de Freire expõe que o sentido dado por ele à conscientização é diferente do proposto pelos psicólogos do desenvolvimento – cognitivistas – não só porque estes tratam apenas a inteligência, mas por se proporem a melhorar, corrigir ou desbloquear a performance intelectual.

Freire desenvolve uma teoria dialógica distante das perspectivas individualistas que não se propõem a transformar a realidade. Parece-nos que a concepção de conscientização de Freire, que nos remete a sua concepção de ser humano e de conhecimento, brevemente retomada aqui, está mergulhada numa dimensão ontológica e epistemológica que são inseparáveis e que se aproximam do exposto acima sobre o modo em que RF concebe a condição existência humana e nesta o conhecimento filosófico: como formação intersubjetiva, portanto ética, *com e entre* outros. Freire propõe um processo educativo integral em que a ação pedagógica se efetua no horizonte dialógico intersubjetivo e comunitário, mediante a transformação das estruturas que oprimem o educando, não se fazendo apenas inteligência teórica ou moral, mas realizando uma revolução copernicana em pedagogia, ainda longe de ser compreendida (idem, p. 436).

RF se posiciona longe da concepção cartesiana de subjetividade na qual o sujeito é afirmado como fundamento metafísico da modernidade europeia, como sujeito que visa submeter a realidade a seu domínio. “Penso, logo existo”, diz Descartes e nesta concepção está presente apenas o “eu” como núcleo de identidade individual e individualista. Descartes ao mecanizar a relação homem-mundo – dos fatos ao cogito e deste às ideias - na “consciência” (cogito) fundamenta uma concepção do humano autocentrado, “ego-cêntrico”, sem corpo (que é máquina), que se torna tema de si mesmo. Temos, então, um solicipcismo. O cogito cartesiano passa a ser o ponto de partida e de chegada que levou a uma relação com o conhecimento a-histórica, que encontrou mais tarde, na filosofia positivista seu corolário. Esse filosofar totalizante de Descartes parte de pontos muito concretos, pois foi a partir do “eu conquisto”, “eu venço” europeu que se legitimou a colonização de toda a América e as guerras na Índia e na China. A ontologia cartesiana justificará os impérios do centro, é o “ego cogito” – europeu – civilizado - que representa a negação do Outro para a afirmação de si mesmo (DUSSEL apud REGINA: 1997).

Ao retomar criticamente a filosofia do sujeito, RF pontua que a filosofia contemporânea, com pensadores como Deleuze, Derrida, Foucault e a antropologia de Lévi-Strauss, produziram importantes críticas ao conceito moderno de sujeito, que não só representa uma ilusão como tem efetivado consequências totalitárias. Expondo como relevante dissolvermos essa concepção de humanismo egocêntrico e caminharmos criativamente na perspectiva do humanismo ético-crítico de modo que possamos buscar a construção de subjetividades que contribuam na superação da globalização neoliberal que nada mais é que o acirramento dos princípios da modernidade implantada, desde Descartes (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 219).

À superação da concepção de sujeito autocentrado, egocêntrico, RF propõe um movimento de transformação por meio da prática de um pensar *respectivo*, que não uniformiza as vozes e não as reduz gerando o reaprender a pensar como início de um processo filosófico intercultural. Este pensar *respectivo* proposto inspira-se em Zubiri⁴⁸ como busca de compreensão em que o pensamento, a inteligência são exercidos de forma aberta ao real e a cultura:

⁴⁸Filósofo espanhol Xavier Zubiri (1898-1983). Ortega y Gasset teria lhe mostrado o caminho das principais correntes do pensamento europeu, especialmente a fenomenologia de Husserl e de Heidegger. Zubiri elabora questionamentos a conceitos clássicos da filosofia ocidental e formula uma

no ejercite la inteligencia para cerrar en un sistema el curso de la realidad, sino que la entienda como respuesta sentiente a la apertura fundacional que constituye todo lo real como algo que es respectivo a... Respectividad, como formal apertura de lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está – pongamos aquí el caso de la cultura propia – con los otros modos de realidad (idem, p. 32).

O pensamento *respectivo*, assim compreendido, resulta num movimento que visa superar o relativismo, assegurando uma apreensão não totalitária do real e situando-se como pensar relacional, rompendo com a noção de inteligência fechada em si mesma e da realidade como “representação”. RF pontua que se inspira neste conceito zubiriano, mas não o emprega no sentido metafísico como o autor espanhol e sim para fundar um movimento dialético-dialógico de comunicação e compreensão livre, de reciprocidade entre todos os sujeitos, compartilhando a palavra com outras palavras, aprendendo a compreender, a apresentar a própria palavra como sempre respectiva a outra (ibidem, p. 68-69).

Como expressão e estudioso do movimento filosófico latino-americano, com sua história vinculada à própria história da filosofia da libertação latino-americana, RF procura elaborar uma concepção de subjetividade atuante e como memória de libertação, que se funda na ética, na alteridade, princípio relacional como subjetividade solidária e comunitária, que se constrói tendo como fio condutor um processo de formação humana na luta em favor da justiça (Idem, p. 221). Sua proposição de uma filosofia intercultural é resultado de um processo de diálogo crítico com as filosofias europeia e latino-americana expressando um compromisso com o modo de conceber a filosofia como conhecimento contextual eticamente comprometido – ética como filosofia primeira como nos ensina Lévinas.

A seguir faremos uma incursão na filosofia latino-americana com duas finalidades principais: primeiro em situar o leitor que não tenha familiaridade com

nova concepção de inteligência e de realidade. A filosofia clássica, para ele, “substantivou” e “entificou” a realidade, ao mesmo tempo em que “logificava” a inteligência, frente a isso Zubiri propõe outra noção de logos, a partir da noção de inteligência sentiente. RF (2001, p. 32) faz referência a trilogia produzida por Zubiri: *Inteligencia sentiente*. Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*. Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*. Madrid, 1983. E ainda a “Respectividade de lo real”, in: *Realitas III* (1976-1979), pp. 13-43.

esta temática; segundo em abordar a filosofia latino-americana tomando, principalmente, o próprio RF como referência histórica e crítica deste filosofar.

2.2 Filosofias Latino-americanas e da Libertação⁴⁹

O passado colonial da filosofia na América Latina gesta uma conformação peculiar à experiência de filosofar. Em nosso continente a atividade filosófica ocorre fundamentalmente nas instituições universitárias, com raízes no modelo institucional europeu, ou seja, sob as bases do colonialismo europeu. Colonialismo com marcas econômicas, políticas e culturais, que por sua vez, marca nossa tradição intelectual.

A filosofia ensinada em nossas universidades está voltada para o estudo do pensamento filosófico europeu e mais recentemente estadunidense, exceção a essa regra são alguns professores pesquisadores que inserem no âmbito de suas disciplinas contribuições do pensamento filosófico latino-americano. No Brasil ainda são poucas as publicações disponíveis de títulos que revelem as contribuições de filósofos da América Latina.

Essa peculiaridade desconsidera as reflexões acerca do sentido do filosofar em *Nuestra America* que têm ocorrido, principalmente, a partir das proclamações de independência dos países latino-americanos diante das Colônias (Portugal e Espanha)⁵⁰ e de forma mais significativa a partir da metade do século passado onde passam a se inscrever as contribuições do autor aqui estudado.

Na pesquisa 'Filosofia Contemporânea no Brasil' Antônio Joaquim Severino⁵¹ afirma que historicamente a maioria dos intelectuais que praticam filosofia desenvolvem seus trabalhos teóricos guiados por algum modelo já constituído, práticas que levam ao risco de um transplante mecânico e descontextualizado de modelos teóricos externos. Outra constatação desta pesquisa está em não revelarem uma preocupação quanto ao sentido da tarefa de filosofar, ou seja, partem

⁴⁹Para elaboração desta síntese histórica das filosofias latino-americana e da libertação recuperamos algumas reflexões que publicamos em SCHNORR, Giselle M. "Educação, Filosofia e Escola." In: HORN, Geraldo Balduino (org.). Filosofia e Educação: temas de investigação filosófica. Curitiba: Juruá, 2012, p. 91-127. Trabalho que reflete parte de nosso mestrado em educação intitulado: *Filosofia no Ensino Médio: Reflexões a partir de uma Experiência Filosófica Libertadora*, Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2006 e ampliamos para novas considerações, inclusive a partir de contribuições do autor aqui estudado.

⁵⁰Por exemplo: o cubano José Martí, em 1891 publica o ensaio filosófico e político com o título *Nuestra América* no qual chama a atenção para a necessidade de união dos povos hispano-americanos como forma de afirmação de si e em contraposição América Anglo-Saxônica, inclusive, como forma de resistência ao imperialismo estadunidense.

⁵¹SEVERINO, Antônio Joaquim. *A Filosofia Contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. 5ª Ed.

para o exercício da atividade de análise, de reflexão e de crítica, que julgam como filosófica - num modelo teórico pré-estabelecido que os guiam – assumindo uma metodológica de reflexão, uma teoria do filosofar e uma temática em sintonia com o modelo que consideram mais significativa:

Esta postura não deixa de ser intrigante uma vez que praticamente todos os grandes filósofos da cultura ocidental não se furtaram nem se eximiram de se posicionar a respeito. Aliás, esse posicionamento sempre foi um momento privilegiado de seus sistemas. Quando não de maneira formal, a preocupação estava sempre presente, aparecendo clarificada nos momentos das articulações mais significativas de seu pensamento (SEVERINO, 2008, p. 25).

Esta condição histórica que marca a institucionalidade do filosofar no Brasil e demais países de nosso continente gera, também, possibilidades acerca desta tarefa que não são comuns ao continente europeu. A condição de colonizados como temática central nos debates sobre o papel da filosofia em nossas sociedades marcadas pela dominação/opressão colonial. Temática que se faz presente na trajetória intelectual de RF e leva-o a um exercício de revisão crítica tanto da filosofia europeia como da filosofia latino-americana culminando na proposta de transformação intercultural da filosofia.

Muitos autores participaram desse debate em torno da Filosofia Hispano-americana, principalmente a partir da década de sessenta do século passado. Trata-se de pensadores que expressam em seus escritos a preocupação com o papel da filosofia em nosso continente. Comprometidos com um modo de filosofar situado na história, ou seja, tomam seu pertencimento político-cultural à América Latina, como relevante ou mesmo fundante de seu *quefazer* filosófico.

RF expõe a necessidade de uma revisão crítica do pensamento latino-americano, questão fundamental “del redescubrimiento de “América” como lugar de mundos de vida y del pensamiento plurales que “fundaría” uma perspectiva intercultural” (FORNET-BETANCOURT,2001,p.16.), contribuindo na construção do movimento da filosofia da libertação.

Como já pontuado anteriormente faremos um mosaico de alguns destes autores com objetivo de situar a pluralidade do filosofar latino-americano em sua trajetória histórica compreendida como um processo vivo no qual se insere a proposta de Filosofia Intercultural. Portanto, não pretendemos realizar aqui uma

história da filosofia na América Latina, tarefa muito mais ampla que os objetivos deste trabalho e como todo recorte histórico este é limitado⁵².

2.2.1 O debate: a universalidade ou a circunstancialidade da filosofia

A pergunta acerca do sentido do filosofar em nosso continente se dá frente à filosofia europeia - que afirmou historicamente seu filosofar como universal. O modo como a filosofia se faz presente em nosso continente será objeto de debates ao longo de nossa trajetória histórica. A característica colonial como a filosofia se institucionalizou na América Latina fez com que esses debates se tornassem quase desconhecidos entre nós, contribuindo para que a filosofia hegemônica aqui produzida se tornasse uma prática guiada por modelos teóricos exteriores, como demonstrou a pesquisa aqui citada do professor Antônio Joaquim Severino.

A atividade filosófica assim exercida envolve-se, mesmo quando feita de forma crítica e criativa, no estudo rigoroso da tradição filosófica guia, de modo a melhorar a apropriação possível de seu método e categorias para a produção de leituras da realidade. Se o que guia o pensamento filosófico são modelos de fora, isso colabora, também, para a perpetuação do desconhecimento de pensadores latino-americanos e suas contribuições à filosofia. Isso justificaria que ainda hoje, ocorram em diferentes espaços acadêmicos, afirmações de que não existe um filosofar latino-americano, pois a atividade filosófica é universal.

RF pontua que o problema da existência ou não de uma filosofia hispano-americana⁵³ original (autêntica) na América espanhola é o primeiro aspecto com o qual se defronta o estudioso que se ocupa deste pensamento. Nas primeiras

⁵²Algumas fontes sobre Filosofia Latino Americana: MIRÓ QUESADA, "Possibilidades y limites de uma filosofia latino-americana." In: VÁRIOS. La Filosofía en América. Trabajos presentados em el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Sociedade Venezuelana de Filosofía, 1979. CESAR, Constança Marcondes. "Filosofia na América Latina – Polêmicas". Reflexão, Campinas, N. 30 (Ano 9), set-dez, 1984. MANCE, Euclides André. "Filosofia da Libertação e Filosofia Latino-americana – Acervo Bibliográfico da SIEFIL". Filosofia. Curitiba, N. 4, out. 1992. FORNET-BETANCOURT. Problemas Atuais da Filosofia na Hispano-América, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1993. MANCE, Euclides André. Mil Títulos - Filosofia da Libertação e Filosofia Latino-americana. Curitiba, SIEFIL, 1995. Disponível em www.ifil.org. REGINA, Jesus Eurico Miranda. Filosofia Latinoamericana. In: Revista Libertação- Liberación. Nova Fase. N. 1, IFIL, Curitiba, 2000. MANCE, Euclides André. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. In: Revista Libertação-Liberación. Nova Fase. N. 1, IFIL, Curitiba, 2000. DUSSEL, Enrique et al. El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe Y "Latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas filósofos. Editores. México: Siglo XXI: CREFAL, 2009.

⁵³Fornet-Betancourt, Raúl. Problemas atuais da filosofia na hispano-américa. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1993. Como o próprio título revela este estudo refere-se à filosofia nos países de língua espanhola; Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2004.

décadas do século XIX intelectuais americanos expõem a necessidade de emancipação mental como condição do fortalecimento da independência política.

A pergunta sobre o sentido do filosofar já se fazia presente nas contribuições do argentino Juan Bautista Alberdi (1820-1884)⁵⁴. Frente à afirmação da necessidade de uma filosofia americana Alberdi dirá que esta é uma nova possibilidade de concretização da filosofia e que virá dos interesses e necessidades nacionais dos distintos países americanos. Para Alberdi a circunstância americana qualificaria o filosofar, apontando seus temas, questões e peculiaridades. Sem desconsiderar as influências da filosofia europeia, a originalidade e a criatividade da filosofia americana, proposta por Alberdi, estariam em selecionar ideias filosóficas europeias e adequá-las a realidade americana (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 9; 2001, p. 171).

O filósofo mexicano, José Vasconcelos (1882-1959) toma uma posição diferente de Alberdi frente ao problema da necessidade, possibilidade e peculiaridade de uma filosofia americana. Conforme RF, Vasconcelos em uma conferência na Universidade de Porto Rico, em 1926, destaca que toda nação que se inicia como própria, por exigências de seu desenvolvimento, não pode se eximir de ir definindo uma filosofia, que se expressa numa maneira renovada e sincera de contemplar o universo. Quanto à existência de uma filosofia americana, Vasconcelos dirá que concorda com Alberdi de que esta deve expressar-se com voz própria, no entanto, esta filosofia não deve ser de uso nacional ou continental, parcializada a serviço do nacionalismo de um povo ou uma raça (Idem, 1993, p. 10 -11).

Filosofia americana, para Vasconcelos, seria a que se faz *a partir* da América espanhola, superando particularismos nacionalistas e realizando um projeto universalista, como é próprio, segundo ele, da filosofia. Vasconcelos entende que a América espanhola está destinada a ser o berço da “raça cósmica”, berço de uma humanidade ecumênica. Portanto, sua filosofia seria a realização da vocação universal do hispano-americano, somadas a outras manifestações do humano. Bases de um filosofar envolvente e totalizador do ser em todas as manifestações,

⁵⁴Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano, no livro *Existe una Filosofía de Nuestra América?* (1968), dirá que, talvez, Juan Bautista Alberdi seja o primeiro a propor que uma da filosofia hispano-americana deve estar atenta aos problemas circunstanciais do povo americano.

sem distinção de fronteiras ou raças, promovendo uma filosofia da harmonia universal (ibidem, 1993 p. 11-12).

RF reconhece em Alberdi e Vasconcelos posições consensuais sobre a necessidade de busca de sentido, de criatividade e de peculiaridade no modo de filosofar nos países hispano-americanos e posições divergentes quanto à natureza universal ou circunstancial dessa atividade. Recupera esses autores para pontuar posições que voltam a ser colocadas em debates em torno da existência ou inexistência de uma filosofia original na América Latina.

Este modo de fazer filosofia, ainda que com caminhos distintos, vai se consolidando. A exemplo disso na primeira metade do século XX temos: “o socialismo positivo, o marxismo indo-americano de José Carlos Mariátegui (1894-1928) ou a filosofia do mexicano de Samuel Ramos (1897-1959).” (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 173; 2004, p. 15-16).

Os anos cinquenta e sessenta do século XX marcam de forma mais significativa os debates sobre a autenticidade e a originalidade, sobre a circunstancialidade ou a universalidade da filosofia na América Latina, com destaque em países de língua espanhola onde pensadores se unem num plural diálogo. Podemos dizer que esses debates tiveram como marca comum a questão do caráter dessa filosofia e em que medida seria marcada pela circunstância histórica na qual está inserida ou pela universalidade, característica advogada como peculiar ao filosofar europeu-ocidental.

Foram vários eventos acadêmicos em que estas temáticas estiveram presentes, entre eles: o III Congresso Interamericano de Filosofia (1950); as Conversações Filosóficas Interamericanas em 1953, em Havana, em homenagem ao centenário de José Martí e o IX Congresso Interamericano de Filosofia, em Caracas, Venezuela, em 1977 (FORNET-BETANCOURT, 1993; MANCE, 2000).

Fomentando essas questões, em 1968 o pensador peruano Salazar Bondy, publica um livro *‘Existe una Filosofía de Nuestra América?’* no qual sustenta que o pensamento filosófico latino-americano é: inautêntico; imitativo; disposto a aceitar todo tipo de produto teórico procedente dos grandes centros da cultura ocidental de forma acrítica; caracterizado pela ausência de tentativas metodológicas próprias, o que o faz incapaz de assumir coerentemente a causa das maiorias oprimidas.

Para Bondy, a filosofia em nosso continente evolui de acordo com nossa

história e sempre esteve vinculada a determinadas áreas de atividades culturais. Começou com a conquista sob a qual a tradição de pensamento indígena não foi incorporada ao processo de filosofar latino-americano. A partir destas características as deficiências são maiores que as conquistas do filosofar latino-americano. Propõe como tarefa a destruição desta identidade alienada, para a construção de outra identidade vinculada ao contexto latino-americano:

la causa determinante de la inautenticidad, es la existencia de un defecto básico de su sociedad y su cultura. Se vive alienado por el subdesarrollo, unido a la dependencia y dominación a que se está sometido, tal como siempre se ha estado. [...] las naciones del Tercer Mundo tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su sobrevivencia (SALAZAR BONDY, 1968, p. 131-32).

No IX congresso realizado em Caracas em 1977, esses temas/problemas são retomados e recolocados contando com exposições dedicadas aos temas “História e evolução das ideias filosóficas na América Latina” e “Possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana”. RF (1993) destaca que este congresso representou a entrada numa etapa enriquecedora, “de superação do diálogo de surdos”, ainda com manifestações quanto à função do filosofar, qual seja, de um *quefazer* filosófico particularizável (circunstancial) a partir da realidade nacional ou com *quefazer* humano universal.

Entre os pensadores, presentes no IX Congresso Interamericano de Filosofia, na Venezuela, que se manifestaram a partir de uma concepção da filosofia como *quefazer universal*, como saber de totalidade, portanto, que não conhece fronteiras e não é especificável por assuntos nacionais estão: o mexicano Agustín Basave, o peruano Francisco Miró Quesada e venezuelano Angel Capelletti. Agustín Basave afirma o universalismo da filosofia com base na europeia:

do período anterior à chegada dos espanhóis ao nosso Continente Americano, não se pode falar de filosofia. Havia, certamente, verdades filosóficas imersas nas cosmogonias náhuatl, maia, inca e tupi-guarani. Trata-se de típicos homens míticos em contraposição aos homens teóricos de vieram do Ocidente. (BASAVE apud FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 13)

A imposição intelectual europeia acompanhou a conquista do continente e para Basave isso faz da América parte do ocidente e a filosofia aqui tem como *quefazer* os mesmos problemas (universais) que mantêm viva a filosofia na Europa. A realidade da América não é para este autor instância determinante e particularizante do filosofar. Coloca-se como contrário a todo nacionalismo filosófico, para ele filosofia é simplesmente filosofia ainda que na América os problemas filosóficos precisem ser recolocados. A filosofia enquanto tal tem princípios metodológicos próprios, tais como a lógica moderna, e deixar isso de lado e suas conquistas para inventar uma lógica e metodologia ibero-americana não tem razão de ser e é mera antropologia psicologista e culturalista (ibidem, p. 13).

A posição universalista de Basave, no entanto, não nega a existência de um filosofar na Ibero-América. Como atividade universal a filosofia não é produto de uma razão abstrata, separada da história:

A filosofia é universal sim; todavia sua universalidade é caracterizável pelo talante ou temperamento existencial de quem filosofa. É isto sim, que concebe Agustín Basave de muito bom grado: a existência de um talante ou temperamento existencial do homem ibero-americano que constitui a base não de uma filosofia, mas sim, de um estilo de filosofar próprio (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 14).

Francisco Miró Quesada difere em alguns pontos centrais de Basave, ainda que sua posição também seja de que a filosofia é um *quefazer* universal. Já nas *Conversações Filosóficas Interamericanas de Havana*, em 1953, Quesada, expunha sua concepção de que a filosofia na América Latina está unida à filosofia europeia, com laços inegáveis e insuperáveis. Tese que defendeu, também, no I Congresso Nacional de Filosofia no México, segundo a qual a filosofia latino-americana é filosofia ocidental e que filosofar autenticamente na América Latina é pensar por si próprio os problemas filosóficos que são universais.

Miró Quesada reconhece que a filosofia na América comporta características diferentes em relação à filosofia europeia. Características que contém: a) excentricidade porque quem filosofa na América sabe que o centro deste *quefazer* está na Europa e este se configura em direção a este centro; b) amplitude panorâmica, pois é impulsionado a estudar toda a filosofia europeia e não só uma corrente da mesma; c) reversão anabásica, o filósofo americano descreve em seu

quefazer um movimento que não vem de suas origens, mas que vai em direção a eles; d) um sentido muito desenvolvido de sua localização na história que denominou de hiperestesia histórica; e) prospectividade sob a qual a tarefa da filosofia americana está unida ao futuro do continente (Ibidem, 1993, p. 15).

Miró Quesada amplia o debate ao afirmar que na América Latina, desde a colonização, a história das ideias filosóficas segue sendo um eco da história das ideias filosóficas da Europa. Isso se deve ao fato de que o pensar filosófico neste continente não desenvolveu uma perspectiva inédita e de amplitude mundial sobre a totalidade do ser. Os filósofos latino-americanos tem pensado o ser a partir dos prismas elaborados pelos europeus e isso revê-la a “radical imaturidade filosófica que caracteriza esta região do mundo” (ibidem, p. 18).

Nesta linha de raciocínio Angel Cappelletti propõe explicar o fenômeno da imaturidade filosófica que afeta a América Hispânica. Para este pensador venezuelano a dependência econômica, explicação sociológica, não é o fator explicativo da imaturidade filosófica neste continente. Para ele essa categoria expressa um fato histórico-social, porém, é falso reduzir a ela o processo cultural de um povo. Assinala que na história tem havido povos econômica, política e militarmente dominantes que não tiveram e não têm filosofias próprias.

Crítico das filosofias hegeliana e positivista, Cappelletti afirma que a imaturidade filosófica na América não se explica pela sua hegeliana a-historicidade nem pela explicação positivista da inferioridade racial, nem tampouco, pela situação econômica de dependência. O fenômeno da imaturidade filosófica seria resultado do problema histórico-cultural relacionado a uma questão ontológica, de identidade do ser, ou melhor, de ausência de uma identidade que não possibilita a integração do ser latino-americano na universalidade totalizadora do sujeito pensante. Enquanto existir essa deficiência este continente estará limitado a receber a filosofia europeia, adaptando-a e repensando-a a partir do nosso meio (ibidem, 1993. p. 18-19).

Neste mesmo congresso outros pensadores, ainda que com divergências entre si, defenderam posições contrárias da universalidade da filosofia, ou seja, para estes a filosofia tem sido produzida a partir da circunstancialidade, de forma original *na* e a *partir* da América Latina.

O tema da circunstancialidade do filosofar terá como fontes importantes as reflexões de José Ortega y Gasset sobre filosofia e circunstância, de Martin

Heidegger sobre o ser-no-mundo e a hermenêutica de Paul Ricoeur, bem como a filosofia da práxis (MANCE, 2000, p. 32).

A questão da originalidade da filosofia latino-americana para alguns desses pensadores seria uma questão ontológica, ou seja, consistia em tomar a dimensão do *ser* latino-americano como objeto de reflexão. Nesta linha serão elaboradas reflexões sobre a identidade do ser latino-americano, tentando-se recuperar a metafísica e constituindo-se uma ontologia do homem americano com uma reflexão criativa sobre a circunstância, utopias e mitos que possibilitam a compreensão de um sentido da América Latina. Mance (idem) expõe que um dos autores que se destacam nessa perspectiva de trabalho é Roberto Escobar⁵⁵ com reflexões sobre a utopia.

RF problematiza a questão da América como utopia, recuperando pensadores tal como o mexicano Afonso Reyes e outros que se dedicaram a esse tema. Antes da “descoberta” a América era utopia como fábula – Atlântida desaparecida citada por Platão, Eldorado de Thomas Morus – com a conquista europeia a utopia não é mais fábula ou magia e passa a ser esperança, sonho humano como um novo horizonte antropológico. O que era sonho é alimentado como um ideal a ser realizado quando a América entra para o mapa-múndi. O sentido da imaginação utópica então passa a ser seu encobrimento em que seu rosto real é negado em nome de uma imaginação utópica construída a priori, com idealizações acerca do aperfeiçoamento da humanidade. O sentido destas utopias é de caráter moral e político, ou seja, o que temos é a invenção da América. A invenção da América como expressão não do *ser* que aqui vive e revive, mas como expressão do humano e de sua busca ética de ser melhor, isso não afirma o ser americano, mas seu *dever ser*, utopia esta alienante. A expressão alienante desta utopia estaria numa falsa consciência de que o americano estaria ontologicamente determinado a cumprir a realização de uma humanidade ideal, o que leva a passividade e ao temperamento de espera e de expectativa. (FORNET-BETANCOURT, 1993, p.65-76).

O caminho da construção utópica – como novo porvir - utopia política da pátria da liberdade estará presente, também, ao longo da história, de muitas lutas e reflexões da América, lembra RF, tais como no sonho da América meridional de

⁵⁵ ESCOBAR, Roberto. A utopia como constante filosófica en America. In: VÁRIOS. La Filosofía en America – Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Tomo I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, p. 161.

Simón Bolívar, em André Bello, José Martí, Eugenio Maria de Hostos, José Henrique Rodó, Pedro Henriquez Urea, Antonio Caso e José Vasconcelos (idem, p. 70-71), utopia marcadas pelas anteriormente citadas, mas renovadas e com sentido libertador:

[...] a consubstancial abertura do americano ao utópico, longe de representar um movimento alienante, representaria a base sólida de sua vocação e destino libertários. [...] Seu sentido utópico seria, portanto, o verdadeiro impulso, a autêntica motivação de uma ação aperfeiçoadora de mundo e da vida. E isto tem sido, seguramente, o sentido profundo que os clássicos da consciência intelectual americana inventaram à América ao imaginá-la como utopia, como futuro lugar do bem, da liberdade, do amor e da felicidade. Da perspectiva de Martí ou de Hostos, de Henríquez Urea ou de Reys, a utopia da América não conduz a sonhar, não leva ao quietismo, nem à impassibilidade. Pelo contrário, a invenção da América como utopia é força de busca e de conquista, é impulso para o futuro, desejo de realizá-lo nas suas mais perfeitas possibilidades. (Ibidem, p. 72).

Já para os que propunham uma filosofia da práxis o fundamental estava em refletir filosoficamente sobre as diversas formas de resistências às dominações realizadas na América Latina. Buscando-se assim uma elaboração teórica, como crítica filosófica dos processos de opressão/dominação, contribuindo com elaborações conceituais e iluminando a própria transformação da realidade. Estas proposições dão origem à chamada Filosofia da Libertação, que será abordada na sequência desse trabalho (ibidem, p. 32).

Miró Quesada pontua que a partir destes debates dos anos sessenta, a polêmica entre os partidários das concepções universalistas e circunstancionalistas de filosofia será superada:

Os partidários da meditação sobre nossa própria realidade, meditação que começa [anteriormente] a se chamar 'Filosofia do Americano' reconhecem que o pensamento latino-americano, mediante a prática da filosofia universal, pode alcançar a originalidade. Por sua vez, figuras significativas dos partidários da filosofia universal reconhecem que tratar de encontrar uma resposta ao problema que coloca a condição humana do latino-americano, isto é, o problema de compreender seu próprio ser, é importante para o desenvolvimento de nosso pensamento filosófico [...] (MIRÓ QUESADA apud MANCE, 2000, p. 34).

O filósofo mexicano Leopoldo Zea⁵⁶ contribuiu de modo fundamental neste debate. Acerca a dimensão utópica Zea vê a condição do ser americano como tragicidade devido à ausência de consciência histórica, devido a não compreensão do ser como um *quefazer* histórico. É na tomada de consciência de sua própria condição histórica que as nações americanas, integradas como comunidade de povos, poderão se inscrever na história humana universal. Zea pensa que, a América hispânica, consciente de sua história e de sua condição de mestiçagem cultural, poderá cumprir uma especial função na história da humanidade (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 80; 2001, p. 173).

Na superação da dicotomia universalidade x circunstancialidade da filosofia, Zea destaca não só a necessidade de um filosofar autêntico da Hispano-América como também realiza um filosofar implicado com esta consciência. No congresso acima citado, como em toda sua obra, Zea irá expor que a melhor maneira de filosofar autenticamente na Hispano-América é refletindo a fundo sobre nossa peculiar maneira de ser e suas circunstâncias concretas. O caminho mais efetivo para promoção deste filosofar é a indagação recuperadora de nossa história, de modo especial à história das ideias em nossa América.

Retomando esse debate RF aponta para a superação desta dicotomia entre o caráter circunstancial ou universal da filosofia afirmando esta como atividade humana essencial, sempre contextual no sentido de não se restringir ao circunstancial fazendo-se expressão acerca de questões humanas como um todo:

La filosofía en Hispanoamérica, si quiere ser fiel a sí misma y a su función humana fundamental, debe dejar la determinación de la especificidad hispano-americana a aquellas ciencias humanas que parecen disponer del instrumental adecuado para ello y ejercitarse desde la perspectiva esencial y universal que le es propia, es decir, como interrogación viva por lo que está en juego en todo tiempo y lugar (FORNET-BETANCOURT; 1985 p. 28).

No contexto de escritos posteriores RF, dando continuidade ao diálogo crítico e autocrítico com a filosofia latino-americana, amplia sua concepção de filosofia ao afirmar que a questão não é integrar o que é próprio no universal,

⁵⁶ ZEA, Leopoldo. La filosofía como compromiso. México: UNAM, 1952; América en la historia. Madrid: Revista de Occidente, 1957; El pensamiento latinoamericano. México, UNAM, 1965; La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 1969; Filosofía de la historia americana. México: FCE, 1978. Discurso desde la marginación y la barbárie. México: FCE, 1988.

filosofar inculturado que deve ser superado, mas sim enxertar a diversidade do mundo no próprio. Os troncos próprios de cada cultura são universais concretos, “[...] *No hay “particularidades” y “universalidad”, sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si essas universalidades se capacitan para el encuentro solidário entre si, o no*”. (FORNET-BETANCOURT, 2000 p. 43).

Fazer filosofia desde a América Latina, como de qualquer outro lugar, para RF, é contextual e precisa passar a ser diálogo intercultural.

A realidade é a matéria prima do pensar e enquanto tal se impõe com desafios que são contextuais, históricos e interpelam a filosofia. A filosofia comprometida com a realidade não deve ser reduzida ao culto a si mesma, precisa estar aberta a realidade desejando que tal realidade mobilize o pensar. Portanto, o exercício da filosofia, em RF, se manifesta como práxis histórica, como pensar respectivo, de intervenção no mundo de forma comprometida que descentra a filosofia do filósofo profissional ao reconhecer como sujeito histórico de reflexão filosófica os/as marginalizados/as, as/os silenciadas/os, nos quais o fazer filosófico se compromete com a busca da libertação anulando as situações de opressão. Trata-se de um *quefazer* filosófico que precisa se abrir às áreas diversas de conhecimento, para outros saberes e outras culturas num diálogo interdisciplinar. Questões que retomaremos no decorrer deste trabalho.

2.2.2 A filosofia como história das ideias

Ainda nos debates em torno da universalidade e da circunstancialidade da filosofia latino-americana desponta o movimento em torno da temática da história das ideias na América Latina. Entre os principais expoentes estão Leopoldo Zea (1912-2004), do México, Arturo Ardao (1912-2003), do Uruguai, e Arturo Andrés Roig (1922-2012), da Argentina. Esse movimento organizou ações, eventos, intercâmbios de ideias e associou o seu projeto de uma história das ideias latino-americana a perspectivas de autoafirmação nacional e continental, procurando implantar um programa de estudos latino-americanos no campo das ideias, o brasileiro João Cruz Costa⁵⁷ (1904-1978) participou deste projeto. Alguns desses pensadores participarão da construção da filosofia da libertação.

⁵⁷COSTA, João Cruz. Contribuições à História das Idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução história nacional). Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 1956.

Segundo Arturo Ardao (1991, p. 11) o movimento representou a consolidação de uma consciência no qual o pensamento filosófico latino-americano colocou como questão as suas relações com a filosofia e a cultura europeias projetando importantes contribuições. O conceito de história das ideias filosóficas instiga o debate acerca de outros dois conceitos: história das ideias e história da filosofia. Para Ardao a história das ideias filosóficas é parte da história geral do pensamento e este, por sua vez é parte da história das ideias:

Sem se confundir com a história das ideias, a história da filosofia tampouco é distinta dela por natureza, como se tem sustentado às vezes. E se coincide com uma de suas partes, ou seja, com a história das ideias filosóficas, a inversa é igualmente válida: a história das ideias filosóficas parte da história das ideias, coincide com a história da filosofia. (ARDAO apud FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 26)

Para Ardao, portanto, no estudo da história das ideias filosóficas na América Latina é possível historiar o pensamento filosófico e com isso se estaria fazendo história da filosofia.

Sobre o caráter “inautêntico” ou “importado” e o caráter “autêntico” ou “próprio” do pensamento, da produção intelectual e da filosofia latino-americana, em relação ao pensamento e a filosofia europeia, produzir sobre a história das ideias filosóficas representa, para estes autores, uma história das próprias ideias. Significa fazer a história das ideias que foram assimiladas da matriz filosófica europeia-ocidental pelos intelectuais latino-americanos e adaptadas à sua própria realidade, produzindo, assim, história das ideias *latino-americanas*.

O termo *ideia* contém uma ambivalência, ideia no sentido abstrato, “ideia-conceito” e ideias efetivas, “ideia-juízo”. Ardao posiciona-se, na perspectiva de Ortega Y Gasset, na qual as ideias puras ou abstratas não têm história, já as ideias efetivas, “ideia-juízo” são historiáveis a partir da circunstância histórico-cultural na qual nascem e atuam. História das ideias, portanto, é história das ideias enquanto juízos (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 27).

Fazer filosofia enquanto história das ideias significa, para Ardao, reconhecer que as ideias se inscrevem e operam na história, sob a forma de juízos. Isso legitima a história das ideias filosóficas como história das respostas (peculiares) as situações e circunstâncias vividas na América Latina (idem, p. 27). A história das ideias filosóficas, portanto, nasce tendo como um de seus objetivos tornar claras as relações existentes entre as ideias adaptadas e a realidade histórico-cultural do

continente latino-americano. Quanto à relação entre a história da filosofia e a filosofia, Ardao nos diz:

Toda história da filosofia, se é autêntica, é em si mesma exercício filosófico, não só por que, sem filosofar de alguma maneira, é impossível organizar a sistematização dos pensamentos de filósofos, escolas, sistemas, correntes, senão, além disso, porque é nutrindo-se dialeticamente de sua própria história que o progresso da filosofia se cumpre. Não é diferente o caso da filosofia da história latino-americana; tem sido e segue sendo preciso filosofar para erigi-la, ao mesmo tempo em que, como resultado, é sentindo-se parte de uma tradição própria – no seio de uma tradição universal – que nosso pensamento filosófico pode, por fim, assumir-se e reconhecer-se como pensamento também próprio (Ibidem, p. 28).

A filosofia latino-americana representa, nesta perspectiva, uma atitude de reflexão crítica esclarecedora e original de um pensar desde suas raízes histórico-culturais inserindo na universalidade filosófica.

Juntamente com Arturo Ardao, Leopoldo Zea busca contribuir propondo um *quefazer* filosófico a partir das circunstâncias como condição fundamental para a inserção deste filosofar na universalidade filosófica em geral. Zea diverge das teses expostas por Salazar Bondy⁵⁸ e no livro *La Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más* apresenta seus argumentos.

A Filosofia Latino-americana, segundo Zea, se desenvolveu a partir de uma situação de alienação e dominação, porém, em vários momentos a história do pensamento filosófico latino-americano contém elementos relevantes e autênticos que devem ser considerados. Assim, para Zea a tarefa da filosofia é ir tomando consciência de si mesma e buscar superar essa condição de inautenticidade. Para isso deve ser filosofia da ação que mostra possibilidades, encaminha e subverte.

Leopoldo Zea abre o livro “*La filosofía latino-americana como filosofía sin más*” referindo-se ao *logos* - verbo, palavra - como instrumento pelo qual os seres humanos se situam no mundo e mediante o qual fazem do mundo seu lugar. O *logos* como atividade humana é produtor de conhecimentos, tais como o filosófico e em se tratando da América Latina a busca da originalidade da filosofia está em superar certo caráter imitativo e fazer-se original. Ser original é pensar a partir de si mesmo, de problemas da realidade concreta contribuindo ao fazer filosofia simplesmente, ou

⁵⁸ BONDY, Salazar. *Existe una Filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.

seja, um conhecimento que se exprime na universalidade da filosofia.

Expõe que a criação filosófica latino-americana se realiza imitando o espírito e a atitude das filosofias europeias, que a partir deste esforço temos uma série de filosofias nacionais. A história das ideias filosóficas em nosso continente, segundo ele, apresenta um horizonte que não é inferior à história das ideias filosóficas europeias, apenas distintas. Distintas porque é expressão de uma experiência humana que corresponde a outra situação. Enfocam problemas que nos preocupam e isso não é menos filosofia. Para Zea a América Latina é consciente de sua inautenticidade inicial e partindo das filosofias estrangeiras cria algo próprio. Assim a inautenticidade original passa a ser autenticidade de assimilação: *Se trata de “assumir lo que recomendaba Juan Bautista Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a las necesidades da América Latina, a su realidad socio-cultural”* (ZEA, 1969, p. 43). Analisando as condições de dependência cultural e as necessidades de libertação, Zea elabora no campo das ontologias latino-americanas, avançando para a universalidade do filosofar tal como concebe a filosofia: “a filosofia do mexicano, assim como a do americano, tratam de conciliar historicidade e universalidade, inserir-se no nacional e verificar a contribuição do nacional e do americano ao patrimônio filosófico mundial.” (CESAR apud: MANCE, 2000, p. 36).

Zea desenvolve sua contribuição teórica ao debate entorno da circunstancialidade e universalidade da filosofia americana. Para ele a melhor maneira de filosofar autenticamente é refletir a fundo sobre nossa peculiar maneira de ser e suas circunstâncias concretas. O caminho proposto por ele é da indagação acerca da história das ideias em nosso continente, caminho no qual já se fará filosofia autêntica. A filosofia no contexto da história das ideias nos coloca o fato de que as ideias não nascem no abstrato, surgem a partir de nossa realidade. Compreender o modo como as ideias filosóficas, de origem europeia, como são assimiladas em nosso continente, como são utilizadas ou negadas, é próprio de um filosofar latino-americano:

É a partir deste ponto de vista que a história das idéias na América Latina é diversa da história das ideias europeias. A história das idéias da filosofia europeia ou ocidental volta-se sobre si mesma, investigando a evolução e a relação que a mesma tem com a realidade em que esta história se tem realizado; tratando de apressar a lógica que tem dado origem a

estas ideias, assim como seu desenvolvimento em um plano temporal. Não sucede o mesmo com a história das ideias filosóficas na América Latina, preocupada em conhecer como e para que determinadas ideias têm sido utilizadas, supostamente afastadas do seu próprio contexto histórico e de sua realidade.” (ZEA apud FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 20).

Portanto, a história das ideias filosóficas na América Latina implica na explicitação das relações existentes entre as ideias importadas e a realidade histórico-cultural. Expressando não só sua vinculação histórica, ideológica e geográfica à Europa, mas sua lógica interna de assimilação, tomando consciência desta lógica gestando uma maneira de expressão espiritual própria. Ao se referir a Zea, RF apresenta uma rica contribuição a um *quefazer* filosófico comprometido com a tarefa histórica de fazer com que haja um ser americano pleno, humanizado. Isso projeta na filosofia, como história das ideias, a atividade de expressão do ser americano, como consciência crítica que se impõe a necessidade de desocultar o que oprime e impede a realização do americano (ibidem, p. 22).

Como filosofar autêntico trata-se de uma filosofia da história que busca compreender o sentido da mesma, desvelando o que ocorreu, sem negar o passado, desmascarando a situação de dependência e de marginalidade num processo de prospecção do que deve ser superado e afirmando a possibilidade de uma história de liberdade e solidariedade. De acordo com Euclides Mance, Leopoldo Zea está entre os precursores da filosofia da libertação ao expressar que a conquista do reconhecimento, da dignidade e da liberdade de todos os latino-americanos, exigindo a superação das formas de alienação, de dependência e a afirmação da autenticidade é parte de um processo que conta com a contribuição de filósofos latino-americanos intensificando a formação de um novo tipo de consciência filosófica (MANCE, 2000, p. 36).

Em entrevista a Mario Magallon⁵⁹, Leopoldo Zea realiza uma síntese de seu percurso intelectual e de seu esforço em situar o filosofar latino-americano no contexto do filosofar mundial. Ao expressar uma percepção profunda dos acontecimentos mundiais e uma compreensão madura das experiências nacionais e latino-americanas, Zea situa-se como um pensador que realiza um filosofar “*sin*

⁵⁹ Leopoldo Zea: La Filosofía latinoamericana: una forma de expresión propia, In: Revista Iberoamericana, Vol. LV, Núm. 148-149, Julio - Diciembre, 1989. Disponível em: <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/viewFile/4616/4781> 01/10/2014.

mas". Acerca da filosofia da libertação é interessante vermos o que o próprio Zea expõe:

[...] nuestra America, la America Latina, es precisamente por esa situación ambivalente, mestiza, que forma parte de dos mundos, lo cual se ha planteado como un problema muy grave, el de la identidad, y en esto, obviamente, también se plantea como un problema de libertad. Al sentirse sometida a una ideología, a un punto de vista que no es suyo, sino de ése que viene de fuera, tiene entonces que producir una filosofía de liberación; es decir, de destapamiento, de eliminación de la interpretación que le es extraña, que le es ajena (ZEA apud MAGALLON, 1989, p. 7).

Filosofia da libertação que se trata, para Zea, de um filosofar que procura refletir sobre a realidade e assim contribuir para mudar esta realidade de dependência econômica, política e cultural, pois o trabalho filosófico é sempre um trabalho situado no contexto histórico e no caso da América Latina a condição de dominação exige pensar esta realidade e não só pensar, mas superá-la e isso exige um modo de filosofia que é libertadora.

Zea realiza não só uma história das ideias da América Latina como uma reflexão cuidadosa sobre a história da humanidade tal como no livro "*Discurso desde la marginación y la barbárie*" no qual analisa a história da filosofia europeia à luz do conceito de *logos* e como este gestou em distintos períodos e locais o desenvolvimento de um filosofar manipulador do outro, com ideias como de civilização e de barbárie que resultou num diálogo difícil acerca dos ideais tais como de igualdade, justiça e liberdade. Zea sustenta que a filosofia se alimenta de problemas e em se tratando da América Latina a filosofia tem enfrentado o problema de como contribuir na superação da dependência econômica, da submissão do pensamento, da cultura, da política, ou seja, superar o *logos* dominador, o que representa contribuir com o filosofar que é atividade humana universal, ocupando-se das problemáticas de cada tempo histórico.

No movimento 'história das ideias' temos, também, outra importante contribuição, a do argentino Arturo Andrés Roig. Este autor amplia a noção de filosofia como história das ideias ao propor que é a partir da dinâmica dos movimentos sociais na América Latina, como o específico da luta política no continente, fazendo filosofia como prática de libertação. Para isso desenvolve uma proposta metodológica para o filosofar latino-americano levando em conta o teórico-filosófico. Parte da geopolítica e afirma que uma filosofia de libertação pode ser

resgatada a partir do estudo das ideologias presentes nas lutas populares de libertação.

A concepção de filosofia desenvolvida por Arturo Andrés Roig propõe que a filosofia não é apenas o que os filósofos produziram, mas também as concepções, ideias, ideologias populares. Como metodologia, para desenvolver uma filosofia da libertação, parte da afirmação de uma filosofia latino-americana sincrônica.

Ao ampliar a história da filosofia como história das ideias, Roig propõe que este trabalho historiográfico comece pela pré-história do pensamento americano - incluindo os mitos indígenas - e continue tratando da história do pensamento americano – inserindo neste âmbito, também, as ideologias, enquanto forma de saber acrítico.

A assincronia é o modo de pensar a realidade histórica sempre a partir de outra realidade, a metrópole, por exemplo, assumindo aquela realidade a partir da qual o americano afirma a sua individualidade. Daí se conclui que somente a partir do conhecer-se por si mesmo haveria de começar a filosofia americana em busca da sincronia.

O movimento permanente de recomeçar a filosofia enquanto história das ideias representa a condição para acompanhar o processo de “*queremos a nosotros mismos como valiosos*” onde “*tener como valioso el conocermos a nosotros mismos*” (Roig, 1981, p. 11) que incluiu modos de alienação que, enquanto tais, devem ser compreendidos como etapa do processo histórico em busca da desalienação. Em tal compreensão deve-se explicitar a conexão histórica, econômico-político-social entre o filosófico e o extra filosófico que há nos modos de alienação. Deve-se pensar resgatando o cotidiano num movimento de auto valoração onde o pré-filosófico dos filosofemas e o para-filosófico das ideologias tornam-se campos de trabalho para a história das ideias.

O núcleo deste filosofar é ético, estético, político e pedagógico. Nele é possível reconhecer uma antropologia entendendo a filosofia como história das ideias e não como na tradicional e acadêmica história da filosofia. A razão desta proposição é: querer fazer filosofia e história a partir de nossas coisas e fazer discurso sobre o que é nosso. Para isso, Roig propõe que a primeira tarefa é conhecer “nossas ideias”, nossos pensadores, como já propunha Zea, compreender aqueles que tentaram apreender nossa realidade.

Roig assegura que, frente ao modelo do filosofar europeu, cabe "filosofar sem mais", é o conteúdo latino-americano que determinará o caráter do filosofar e não seu método, como defendem outros pensadores:

(...) devemos filosofar, não para fazer 'filosofia latino-americana', mas simplesmente para 'filosofar', mas um filosofar autêntico, isto é, que reúna dialeticamente o universal com o particular, o concreto, que não é outra coisa que o nosso [nossa realidade] enquanto objeto preeminente, por onde tal filosofar virá a ser americano (ROIG, 1975, p. 115-16).

Roig concebe a filosofia autêntica como filosofia de integração, afirmando o movimento de ruptura das totalidades dialéticas para que elas abarquem os setores marginalizados ideológica ou politicamente. A filosofia, neste processo, é movida pela consciência da alteridade, "consciência moral que leva a abrir-se à realidade e às situações de opressão" (MANCINI, 2000, p. 39 a 43). A filosofia latino-americana deve constituir-se se contrapondo ao modelo de filosofia do sujeito, proposta por Hegel. Esse antimodelo em relação ao hegelianismo teria como antecedentes, segundo Cerutti, as "filosofias de denúncia" do século passado, os discursos pós-hegelianos de Marx, Nietzsche e Freud.

Diante daqueles que afirmam a inexistência de um pensamento filosófico próprio na América Latina, Roig explicita que depende da noção do sujeito histórico e em particular do sujeito do filosofar. Se o sujeito é aquele que "escreve" livros de filosofia – desde o século XIX – o panorama será um. Se entendermos que a filosofia não se reduz a um discurso tal como se tem praticado nas tradições acadêmicas – mas que há formas vividas que podem chegar ao discurso à margem daquelas tradições – o panorama será outro e outra será a metodologia; outra será a filosofia (Roig, 1975, p. 97-98).

A metodologia proposta por Roig trata as ideologias juntamente com as filosofias acadêmicas em uma história crítica das ideias. Ao tratar no mesmo campo epistêmico os conceitos e os filosofemas, torna-se possível tratar na história das ideias tanto a filosofia quanto as ideologias. Assim, partindo das ideologias políticas podem-se considerar as relações entre filosofemas e formas conceituais, num acesso correlativo ao discurso político e filosófico.

Nesta história das ideias, da mesma forma em que se poderia explicitar a relação entre filosofias acadêmicas e ideologias que sustentaram e sustentam

sistemas de dominação, propõem-se pesquisar a relação entre as ideologias dos oprimidos e as filosofias no processo de desalienação. Neste sentido Roig explicita a necessidade de interfaces entre a filosofia e outras áreas de conhecimento, como a antropologia, literatura, teologia, etc. Esta filosofia será crítica à medida que for autocrítica, deve ser filosofia "de uma 'autocrítica da consciência' que descubra os modos de 'ocultar-manifestar'". Não sendo tarefa do filósofo assumir a voz do oprimido e falar por ele (populismo).

São tarefas da filosofia, entre outras, denunciar a normatização filosófica e as formas acadêmicas de saber fundadas no modelo europeu que renegam a realidade latino-americana ou a mistificam. Para Roig a filosofia da libertação surge das ideologias dos movimentos sociais populares somadas à herança de certo saber elaborado nas universidades por intelectuais comprometidos com a realidade concreta. Isto é, a filosofia como libertação, na Argentina, recolhe tanto a ideologia dos oprimidos quanto a reflexão de pensadores acadêmicos daquele país.

Desde o início dos anos 90, a receptividade de Roig ao Programa de Diálogos Filosóficos Norte-Sul e sua posterior participação no mesmo reavivou o interesse recíproco entre sua elaboração sobre a Ética Emergente e a Filosofia da Libertação. A orientação teórica de seu trabalho permite compreendê-lo, atualmente, como um dos filósofos latino-americanos que estabeleceu como peculiaridade de sua filosofia contribuir com as práxis de libertação.

2.2.1 A filosofia da libertação

As Filosofias da Libertação situam-se em estudos e reflexões, de pensadores, latino-americanos ou não, acerca da libertação das muitas situações de opressão em que vivem, historicamente, estas nações, suas lutas, suas práticas políticas e culturais libertadoras⁶⁰.

Segundo Miró Quesada desde a década de 1950, Leopoldo Zea “começa a

⁶⁰ Entre os principais autores, além dos citados neste trabalho, destacamos: Roberto Escobar – sobre a Utopia como tema Filosófico; Horácio Cerutti Guldberg- sistematiza trabalhos de vários autores, subdividindo-os, 1983. Sistematização polêmica, não foi bem recebida. Pablo Guadarrama González-classifica a Filosofia da Libertação em quatro vertentes: culturológicas (ethos); Racionalidade; Política; Marxistas. É importante destacar que há uma discrepância entre as classificações, o importante é ir às fontes mesmas, pois toda classificação está sujeita a interpretações de quem as faz. Houve simplificações, reducionismos, que encobertaram reflexões complexas sobre as Filosofias da Libertação. Fonte: Mance, 2000, p. 28.

elaborar os conceitos básicos de uma filosofia da libertação, complemento inevitável da teoria da cultura da dependência, que está em germen nos trabalhos de 1956 e, que culmina em 1969, com a publicação de seu livro *La Filosofía Americana Como Filosofía sin Más*, com contribuições à filosofia da libertação, numerosas e sistemáticas” (MIRÓ QUESADA, 1981, In: MANCE, 2000, p. 34-35).

O sentido a palavra libertação toma uma dimensão própria, nos anos 60 e 70: “a situação de negação dos direitos humanos e da democracia, a violência e a marginalização a que estavam submetidas às populações latino-americanas ensejou a reflexão sobre as temáticas de libertação” (MANCE, 2000, p. 27). Fazer filosofia com o povo oprimido, “ser negado”, a partir de suas lutas e devires, onde intelectuais e povo dão sentidos aos seus caminhos e se encontram em processos de libertação. Estas foram algumas das questões que filósofos, principalmente, a partir do final da década de sessenta e início da década de setenta, passaram a debater buscando sentidos e função à filosofia e ao filósofo na América Latina.

No trabalho “*Filosofia Latino-americana a partir de Enrique Dusse*l”, Daniel Pansarelli (2013, p. 160-169) ao abordar a concepção de libertação lembra que a filosofia da libertação surge de forma mais elaborada em descompasso histórico em relação a outras elaborações que tomam à temática “libertação” como central, tais como da Pedagogia Libertadora e da Teologia da Libertação, contribuindo, segundo o autor, para uma problemática, qual seja:

O descompasso histórico, o fato de a filosofia da libertação surgir de maneira não-definitiva e apenas anos depois da consolidação de formas mais avançadas ou próximas das *definitivas* da pedagogia e da teologia da libertação ocasionou a adoção da noção de *libertação* como pressuposto e não como tema. A pergunta a ser respondida era: *como pode a filosofia contribuir com o processo de libertação?* visto que outras áreas do saber já estavam oferecendo suas reflexões e contribuições ao processo. Esta pergunta, urgente, talvez tenha ajudado a encobrir aquela que entendo como não suficientemente respondida, a saber: *o que é libertação?* Ajudava este encobrimento o fato de não haver significativa crise originada por distinções no entendimento acerca do sentido de libertação: mesmo quando não dialogavam diretamente, pedagogia, teologia e, depois, filosofia, assumiam rumos gerais semelhantes como caminhos de libertação. Não havendo crise, não houve por parte da filosofia a extensa problematização do conceito (idem, p. 170-171).

Consideramos que o tema *libertação* ainda que não suficientemente problematizado,

tem sido objeto de reflexão e a ele é sempre relevante retomar.

Em agosto de 2008, em entrevista, por ocasião de homenagem que recebeu na cidade de Mendoza, durante o Colóquio Internacional “Repensando el Siglo XIX Argentina, Arturo Roig⁶¹ produz uma síntese do sentido do termo “libertação”:

Respecto de la problemática de la liberación yo quisiera recordar una diferencia de conceptos (...): que nosotros los filósofos de la liberación (...) nos diferenciábamos de los filósofos anteriores, nuestros maestros, porque ellos habían hablado de la filosofía como una filosofía de la libertad (...). Nosotros dijimos no, la cuestión no es que la filosofía sea una filosofía de la libertad sino que tiene que ser de la liberación. "¿En qué radica el matiz de cambio de los términos? Desde el punto de vista filosófico radica en lo siguiente: que los teóricos de una filosofía de la libertad pensaron siempre en la libertad como una especie de libertad intelectual (...) Su capacidad de sobreponerse a lo empírico y manejarse con el a priori y todas sus categorías. Mientras nosotros pensamos que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior (...) Y así entendíamos la liberación: antes que ponernos a pensar filosóficamente qué es la libertad, lo que nos interesaba era pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre; cómo vamos a hacer para que ese hombre se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria. Y en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación. Y así lo sigo entendiendo.

De acordo com o filósofo brasileiro Hugo Assmann, o termo “Filosofia da Libertação”, com este título explícito, foi utilizado pela primeira vez na Argentina. Em seu período inicial está vinculado a um grupo de filósofos de universidades argentinas, a um intenso debate nas universidades, com as bases populares e os desafios da conjuntura política, o peronismo, o populismo, onde o há espaço de mobilização social, mas onde o problema do nacionalismo impede a opção explícita de classe.

Um marco neste processo, segundo Assmann (1982, p. 9) foi o II Congresso Nacional de Filosofia em Córdoba (1972), pois até então o debate filosófico havia se dado em torno de problemas abstratos que não possibilitavam uma real vinculação com as práticas políticas: discussões em torno do neopositivismo, a mera importação de novidades filosóficas da Europa, a confrontação polêmica com o

⁶¹ Em: <http://www.mdzol.com/mdz/nota/63314-Homenaje-a-Arturo-Roig-en-un-Coloquio-Internacional/> Acesso: 27/04/2015.

marxismo, diferentes formas de ecletismo, com predomínio do existencialismo fenomenológico. Neste Congresso construiu-se um consenso sobre a urgente necessidade de elaboração de categorias para uma filosofia concreta, latino-americana, que se contrapusesse às filosofias universalistas e abstratas.

Foi criada a Revista de Filosofia Latino-americana (Buenos Aires, Castañeda Ed.), a que se soma a inserção ativa nas universidades, construindo canais de diálogo com editores, o que gerou uma importante repercussão nacional e internacional. Outras revistas passaram a publicar essas temáticas. Surgem outros seminários, congressos, inclusive, cresce o diálogo com filósofos de outros países como Chile, Colômbia, Peru, Brasil etc., há uma ebulição muito rica e no contato com realidades muito distintas da Argentina. Passa-se a debater, com busca de mais coerência, os binômios nação-povo ou povo-classes oprimidas (ibidem, 1982, p. 9). A sua gestação e gradual sistematização teve forte referência extra universitária sem desconsiderar os parâmetros acadêmicos de formulação. A intencionalidade, metodologia, categorias e temas prioritários visam uma incidência no processo de transformação da sociedade.

A “questão nacional”, o populismo, a ausência de alternativas políticas claras para a classe trabalhadora, ausência de um projeto político em que o povo seja o sujeito hegemônico são problemas que marcam a Filosofia da Libertação desde sua origem. Isso levou a um frutífero debate com o marxismo, por exemplo, buscando compreender aspectos específicos da opressão e ligados à introjeção da ideologia do dominador na consciência dos dominados. E ainda a reflexão sobre aspectos culturais e religiosos pouco analisados pelas esquerdas demasiadamente seguras de seus esquemas teóricos⁶².

A produção teórica desde então se vincula ao binômio opressão-libertação, “ser negado”, onde ocorre, também, polêmicas e debates em torno destas expressões: “povo-nação”; “classe trabalhadora”, “pobres”; “oprimidos”, “afetados”, “ser negado”, conceitos que se vinculam a questão “quem somos”, no entanto:

A partir da extrojeção-negação-anulação-morte das maiorias oprimidas, a resposta à pergunta “quem somos?” passa

⁶²Sobre a Filosofia da Libertação e o marxismo sugerimos a leitura de: Filosofia da Libertação e Marxismo, de Antonio Rufino de Vieira. IN: Ética e Cidadania/ org. Cecília Pires. Porto Alegre: Dacasa: Palmarica, 1999 e também a ampla produção sobre o marxismo de Enrique Dussel em: La producción teórica de Marx; un comentario de los Gruindrisse, México, Siglo XXI, 1985; Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63, México, Siglo XXI, 1998; El último Marx y la liberación latino-americana, México, Siglo, XXI, 1990.

necessariamente pela outra pergunta “do lado de quem nos posicionamos?” E esta deveria ter uma resposta clara e insofismável. Sabemos que as linguagens empregadas na resposta passam muitas vezes por um duro teste. “Pobres” ou “oprimidos” significa o mesmo que “classes populares”? É o posicionamento prático que importa. O resto deve estar submetido às exigências da pedagogia política (ASSMANN, 1982, p. 14).

A Filosofia da Libertação se desenvolveu de forma mais sistemática nos anos 70 e 80 e desde seu nascedouro está comprometida com as lutas populares, não apenas criticando a realidade de opressão, mas propondo caminhos de libertação e segue com elaborações e reelaborações.

Sobre a origem do movimento da filosofia da libertação, RF (1993, p. 134-135) recupera a teoria da dependência⁶³, das ciências sociais dos anos sessenta e setenta, como categoria interpretativa que irá contribuir na compreensão da realidade americana abrindo um horizonte para os debates e buscas de alternativas de libertação. A teoria da dependência produziu importantes elaborações acerca do subdesenvolvimento latino-americano, não como um estado natural, nem como simples produto de uma história isolada, mas como produto do desenvolvimento histórico e da hegemonia do poder econômico-político do mundo moderno.

Deste ponto de vista, de uma realidade de dependência e dominação, a filosofia encontra um ponto de partida, ou seja, é levada a assumir o contexto americano como horizonte elaboração e proposição. Então, alguns filósofos da América Latina passam a orientar o *quefazer* filosófico na produção acerca da libertação, com elaborações diversas, algumas pontuadas aqui. O que de início estava caracterizada como filosofia latino-americana passa a ser filosofia de libertação devido às determinações históricas que exigem a reflexão, a compreensão e a temática da libertação como problema filosófico:

E, levando-se em conta que a América Latina é, dentro do marco interpretativo da teoria da dependência, o horizonte de

⁶³ A Teoria da Dependência surgiu no início dos anos 1960, vinculada a CEPAL (Comissão Econômica Para a América Latina e Caribe) como uma tentativa de explicar o desenvolvimento socioeconômico da América Latina, em especial a partir de sua fase de industrialização. Propunha-se a entender a reprodução do sistema capitalista de produção na periferia, enquanto um sistema que criava e ampliava diferenciações em termos políticos, econômicos e sociais entre países e regiões, de forma que a economia de alguns países era condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outras.

compreensão que possibilita seu próprio descobrimento como realidade oprimida e alienada em sua verdadeira identidade, esta determinação significa que a pergunta pela constituição de uma filosofia latino-americana implica a consciência do americano em seu sentido peculiar e próprio, em sua diferença ontológica e antropológica. Vemos, portanto, que, ao operar com a realidade americana como horizonte de compreensão determinante de sentido da atividade filosófica, leva a concretizar a pergunta inicial pela possibilidade de constituir uma filosofia da libertação e a propor conseqüentemente esta questão como o problema da elaboração de uma filosofia que, inserindo-se no movimento geral da libertação, funde-se como reflexão afirmadora do americano em sua peculiaridade e contribua, assim, para sua plena libertação (Idem, p. 139).

O filósofo brasileiro Euclides André Mance desenvolve o conceito de libertação como práxis para a qual se volta na elaboração da proposta de redes de colaboração solidária como resposta anticapitalista à globalização atual. Neste sentido a libertação se dá pela construção de redes complexas e concretas, com fluxos econômicos, políticos, culturais que afirmem as liberdades públicas e privadas eticamente exercidas, que significa a afirmação do *bem viver* de cada um e de todos como horizonte de libertação:

O objetivo da colaboração solidária é garantir a todas as pessoas as melhores condições materiais, políticas, educativas e informacionais para o exercício de sua liberdade, promovendo assim o bem-viver de todos e de cada um. Não se trata apenas de uma proposta econômica para gerar empregos e distribuir renda. Mais do que isso, trata-se de uma compreensão filosófica da existência humana segundo a qual o exercício da liberdade privada só é legítimo quando deseja a liberdade pública, quando deseja que cada outro possa viver eticamente a sua singularidade dispondo das mediações que lhe sejam necessárias para realizar, nas melhores condições possíveis, a sua humanidade, exercendo a sua própria liberdade. Igualmente, sob esta mesma compreensão, a liberdade pública somente é exercida de modo ético quando promove a ética realização da liberdade privada (MANCE, 1999, p.179).

Para Mance, portanto, a libertação se dá por meio de uma ética caminhando no sentido de ampliar as liberdades públicas e privadas promovendo o *bem viver*. Isso significa a construção de outro modelo de sociedade, em que a economia seja determinada a partir da política, subordinando assim as transações no mercado ao bem viver, eticamente orientado, de toda a humanidade. Construção de uma sociedade justa e solidária a partir do momento presente com a inserção de cada e

de coletivos, como movimentos sociais, na construção de redes de colaboração solidárias.

2.2.2 A filosofia como geocultura de Rodolfo Kusch

O filósofo argentino Rodolfo Kusch⁶⁴, realiza uma antropologia filosófica onde dá especial atenção ao tema da cultura, explicitando a geocultura do dominador tomando como ponto de partida o pensamento indígena e popular, compreendidos como sabedoria popular. Analisa o processo de dominação cultural na América Latina e esclarece que cada cultura tem seu sujeito próprio, contudo, na América os povos não são objetos da cultura dominante. Para ele assumimos uma cultura que não é autêntica, que não é própria, em razão de tal cultura ter-nos sido imposta pela força da dominação colonial. Frente a esta circunstância, “o problema da América em matéria de filosofia é saber quem é o sujeito do filosofar [...] O discurso filosófico tem um só sujeito e este será um sujeito cultural. [...] A filosofia é o discurso de uma cultura que encontra seu sujeito” (KUSCH, 1976, p. 123).

A América Profunda, segundo o autor, possui duas raízes opostas, que constituem a sua própria possibilidade: *Ser* e *Estar*. Ambos são modos de compreender o mundo e nele existir. Neste misto do *Estar* e do *Ser*, do americano e do europeu, emerge a ambiguidade dos símbolos, das linguagens que se impõem, na dinâmica de enfrentamento de dominação econômica, política e cultural. Somente desentranhando da América o sentido do *estar* a filosofia cumpriria seu papel no processo de superação da identidade do *ser* ocidental, neste caso, dominador e opressor que se impôs à América (MANCINI, 1996, p. 95-142).

Refletindo sobre as raízes étnicas em nossa América, Rodolfo Kusch investe na necessidade de descobrirmos a América Profunda, o que foi negado em sua identidade. Propõe que conhecer o sentido profundo do *ser* americano implica em se voltar às culturas pré-colombianas, ao mundo americano originário. Com isso destaca-se que a raiz indígena da América passa por um processo de mestiçagem com a raiz europeia que gesta a amálgama do *ser* e do *estar*.

O descobrimento e a colonização provocam o choque de duas culturas: a do homem que está integrado aos ritmos do cosmos, que contempla a natureza e que

⁶⁴ KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999; *Geocultura do Homem Americano*, 1976; *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Argentina, 1978.

com ela se identifica e a do homem que busca ser alguém a dominando, subjugando-a ao seu projeto, oprimindo índios e negros. O processo de libertação da América supõe, segundo Kusch, que a cultura dominadora do ser seja radicalmente transformada pela cultura do *estar*.

Para Kusch é no desenvolvimento da cultura popular que pode se dar o caminho da libertação e, neste caminho, o desenvolvimento de uma filosofia própria. Em nossa circunstância, não teriam serventia as categorias desenvolvidas pela filosofia europeizante, pois não conseguem compreender nossa peculiaridade, sendo necessário buscar categorias apropriadas à nossa cultura. Romper com as estratégias e jogos categoriais filosóficos europeus não significa que estejamos condenados, por isso, a uma ausência de atitude filosófica. Ao contrário, frente à condição de nosso povo e de sua cultura, de sua história milenar e de seus símbolos, o instrumental ocidental permanece inadequado a pensar filosoficamente a condição do 'estar' que caracteriza o viver de nossos povos. Trata-se, pois, de formulá-lo tomando por base a sabedoria popular.

Para Rodolfo Kusch a tarefa da filosofia latino-americana é a compreensão da cotidianidade. Para atingi-la, necessita construir conceitos que deem conta da multiformidade negra, indígena e europeia do fenômeno cultural americano, uma vez que ainda não teríamos formas satisfatórias de pensamento para compreendê-lo em sua complexidade, sendo necessário, desse modo, realizar uma tradução do cotidiano em linguagem filosófica. Para tanto, seria preciso contradizer os esquemas conceituais, aos quais nos apegamos em nossa formação, que não conseguem dar conta da rica realidade e peculiaridade profunda da América.

Kusch estabelece como método a negação, para que possa desvendar em seus múltiplos matizes o sentido do *estar*, da resistência, da condição que é anterior à dominação cultural, mas que também seria hoje presente nas manifestações culturais populares de resistência a tal dominação.

Segundo MANCE (1996: p. 95-142), Rodolfo Kusch foi um dos autores que mais destacou a limitação das categorias filosóficas ocidentais para considerar o fenômeno da América Profunda. Contudo, quando busca formular novas categorias para expressá-lo vale-se da própria linguagem latina e da cultura de povos ocidentais que permitiram distinguir, por exemplo, o ser e o estar. Ao categorizar filosoficamente ambas as expressões, buscando desvelar de maneira mais

adequada a América Profunda, Kusch tem consciência que não pode fugir de uma intencionalidade investigativa que se formulou filosoficamente a partir da tradição reflexiva e linguística, mas que pode significar de outro modo palavras dessa cultura. É inegável a busca por construir novas categorias e métodos, mas também é inegável que tal construção se faz marcada por elementos da tradição filosófica dos quais não se pretende esquivar, mas reelaborar.

Trabalhando desde a tese da existência de uma racionalidade indígena e negra negada no processo de colonização, Kusch buscará recuperar esses elementos para a construção de um projeto popular de libertação. Desvendando a condição do estar sob a racionalidade indígena e negra, estabelece um horizonte crítico à cultura do ser imposta pela colonização. O caminho teórico de Kusch está menos em desmascarar os mecanismos de dominação estrangeiros, tal como na linha da teoria da dependência, e mais na busca a compreensão do original da América. Para isso volta-se para revelar a “América Profunda” em suas manifestações populares, o que significa um filosofar aberto à consciência mítica que caracteriza a cultura popular, onde o povo tem um valor como símbolo do filosofar, rompendo com a razão ocidental, voltando-se à originalidade do solo e das raízes, “entendendo com isso um libertar o homem e o mundo de suas máscaras e determinações objetivantes para que aflore uma cultura na qual o sagrado volte a ser a dimensão envolvente” (FORNET-BETANCOURT, 1993, 146-147).

A proposta de Kusch é de realização de uma geocultura do pensamento. Isso não é analisar a determinação geográfica do pensar, mas compreender a força do solo no pensar, abrir o pensar para o que lhe é próprio, onde se funda e onde produz seu sustento, pois para ele a realidade vivida condiciona o pensar e trata-se de compreender isso.

RF recupera a filosofia de Kusch e aponta para a necessidade de superação de um modelo *a priori* de racionalidade (europeia, negra, indígena, etc.), que quase sempre tem representado uma racionalidade normativa e por sua vez excludente, na qual os processos de inculturação da filosofia contribuem para afirmar uma estrutura de racionalidade, em nosso caso, hegemônica pela tradição ocidental:

En resumen, contra la objeción aducida, hacemos valer que el recurso a la razón no puede entenderse como recurso a una "razón pura" - concepto contradictorio, como diría Nietzsche-; pues es siempre necesariamente recurso a una

forma determinada de la razón y, en cuanto tal, no debe arrogarse el derecho de operar como criterio para decidir sobre el contenido de razón de otras formas de razón. Y esto vale especialmente para el recurso a la llamada razón filosófica (FORNET-BETANCOURT, 2000)

Propõe que é necessário liberar o *logos* filosófico da estrutura de racionalidade a priori para que possa manifestar-se em sua potencialidade polifônica. Nega assim a existência de uma forma de *logos* como canônica e indica a necessidade de renunciarmos à ideia monocultural de racionalidade seja ela qual for. A razão é o tronco próprio da universalidade humana, mas sua expressão – racionalidades - é polifônica e não monocultural.

2.2.5 A filosofia de Enrique Dussel

Enrique Dussel⁶⁵ é, possivelmente, o mais conhecido e prolífico dos filósofos da libertação. Argentino de nascimento reside no México e tem produzido uma filosofia que não se detém à crítica da tradição filosófica latino-americana e sim busca inspiração na tradição grega, judaico-cristã, europeia, moderna e contemporânea. Propõe uma filosofia da libertação com bases num primeiro momento no “povo”, nos “pobres”, depois passa a utilizar o conceito de “as vítimas”, sempre para se referir ao “outro” negado, a periferia, fazendo da filosofia uma ética mundial de alteridade. Propõe como superação da inautenticidade do existir latino-americano sua proposta de libertação, construída com categorias que não são novas, mas dotadas de conteúdos novos ao debate clássico posto por Salazar Bondy e Zea.

A gênese do pensamento de Dussel está em sua análise criteriosa da formação da sociedade ocidental. Filósofo, teólogo e historiador, parte da cultura semita e da cultura grega, constrói uma geopolítica afirmando uma ética da libertação. É importante destacar que sua trajetória teórica é permeada de revisões, autocríticas, superações e que esta síntese visa apenas situá-lo em diferentes

⁶⁵Alguns de seus escritos: DUSSEL, Enrique. Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986; Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995; 1492: o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2002; Para uma ética da Libertação latino-americana. São Paulo: Loyola/Unimep; 20 teses de política. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; São Paulo: Expressão popular, 2007.

momentos no diálogo com Fernet-Betancourt acerca da filosofia intercultural⁶⁶.

Dussel mostra que os povos latino-americanos estão na periferia do esquema totalizante e por isso são instrumentos da filosofia do centro dominador. Hoje o centro dominador é a América do Norte, mas no passado era a Europa. Para Dussel a filosofia da libertação busca somar-se teórica e praticamente àqueles que buscam transformar essa situação de dominação e dependência.

Partindo da periferia, das vítimas, a filosofia da Dussel dirige-se ao centro, ao dominador com sua mensagem crítica. Sua primeira tarefa é “destrutiva”, quando faz a crítica à tradição ontológica tradicional desde Aristóteles, desvelando o projeto de modernidade como a outra face da colonização/dominação da América, dialogando com autores europeus críticos em vista da construção do projeto de uma filosofia da libertação. De acordo com Jesus Enrico Miranda Regina ao tratar do tema da ocidentalização do pensamento latino-americano Dussel, concorda com Zea: que a filosofia da libertação não pretende e não pode negar toda a tradição filosófica europeia, mas que partindo desta, de forma crítica a supera, fazendo uma radical crítica à ontologia dialética que encobre a realidade social (REGINA, 2000, p. 18).

A categoria totalidade foi objeto sobre e contra o qual a filosofia da libertação de Dussel, procurou desvelar as ideologias da dominação. Categoria esta que representa mexer na concepção dialética da história. Muitos marxistas sustentam que a “contradição” é a categoria central da dialética, mas esta se dá no interior da “totalidade”. (...) Toda práxis se apoia numa “totalidade concreta”, onde a partir da “contradição” se operaria a desconstrução/destruição e reconstrução da “totalidade”.

Mas se as “totalidades” são concebidas historicamente como “organização de cultura”, como em Gramsci, que legitimam o poder de um sistema social concreto, o que materializa e legitima esse poder? O que está atrás da “legalidade” do sistema? Por que as ideologias e filosofias são úteis e até necessárias? Como podemos ver, a concepção de poder é central nas diferentes maneiras de entender a “totalidade”,

⁶⁶Há muitas produções acerca do pensamento filosófico de Enrique Dussel, entre as quais estão: MANÇE, Euclides André. “Dialética e Exterioridade” (1994) artigo no qual realiza um estudo aprofundado das categorias, que são centrais na obra de Dussel, explicitando as revisões e superações críticas. Ver em: www.milenio.com.br/mance. Outra importante contribuição na compreensão do projeto da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel está no livro: PANSARELLI, Daniel. Filosofia Latino-Americana a partir de Enrique Dussel. Santo André, SP: Universidade Federal do ABC, 2013. MATOS, HUGO A. Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008. Disponível em: <https://hamatos.files.wordpress.com/2011/03/hugo-allan-matos.pdf> . Acesso: 29/01/2015.

portanto, nas diferentes concepções de dialética (ASSMANN, 1982, p. 22).

Em *Método de la Filosofía de Liberación*, Dussel apresenta a proposta da analética⁶⁷ como momento diferente do método dialético, onde um projeto de libertação não é a prolongação do sistema (unívoco) mas a recriação a partir provocação e revelação do outro excluído da totalidade. Dussel realiza a crítica ao sistema de dominação em diversos níveis, de ruptura e de destruição libertadora, onde a superação teórico-prática da situação inautêntica do filosofar latino-americano deve ocorrer em momentos metafísicos: política, pedagógica, erótica e o antifetichismo.

Na reformulação da dialética, a partir da perspectiva metafísica, Dussel irá se referir ao método analético, como um momento do movimento metodológico como tal. O método analético parte da palavra do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade. O 'eu' interpreta a palavra do outro a partir da totalidade da sua própria experiência. Vai além do dialético, que é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. O método analético,

parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade;... parte, então, de sua palavra, desde a revelação do outro e que con-fiando em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria... O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para 'servi-lo' (ao outro) criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha porém razão Feuerbach ao dizer que 'a verdadeira dialética' (há pois uma falsa) parte do diá-logo do outro e não do 'pensador solitário consigo mesmo'. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio analético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético* (MANCE, 2000).

A partir da categoria exterioridade, Enrique Dussel formula a crítica do processo de totalização das ontologias que fundaram as mais diferentes formas de negação da alteridade - negação essa que se efetiva movida por uma vontade de poder - e suportaram as mais diversas ideologias justificadoras do exercício autoritário deste mesmo poder. Para desenvolver tal crítica não basta, contudo, a dialética da

⁶⁷O termo analética foi usado por B. Lakebrink em sua obra intitulada *Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, publicada em Köln no ano de 1955. Conforme Scannone está subjacente à formulação desse método uma releitura da analogia tomista desde a perspectiva de um processo dialético, como desenvolvera L. Bruno Puntel em *Analogia und Geschitlichkeit I*, Friburgo, 1969, ou da abordagem de H. Chavannes em *L'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969.

totalidade fechada em si mesma, que remete o sentido dos entes ao fundamento ontológico, mas é necessária uma dialética que possibilite uma abertura da totalidade à provocação da exterioridade metafísica que relança a totalidade a um novo fundamento, agora transontológico, pois aberto à alteridade (MANCINI: 1994).

Instaurada a consciência ética, frente às injustiças sofridas pelas alteridades, o filósofo se compromete com o processo de libertação destes seres negados atuando em sua peculiaridade como filósofo transformando a filosofia em uma analítica pedagógica da libertação. Movido pelo respeito ao outro, se volta criticamente à totalidade a fim de esclarecer suas mediações, especialmente no que se refere a seu exercício hegemônico de poder e às formas de alienação que ela engendra.

A tarefa inicial do filósofo, segundo Dussel, é desconstruir as filosofias preexistentes, podendo então, ficar em silêncio, para escutar a voz do outro que irrompe de mais-além. Concebe-se o outro como alguém situado para além dos horizontes ontológicos de nossa totalidade conceitual e que não é cabalmente redutível às nossas ideias, como exterioridade antropológica - como uma pessoa, uma família, um povo, uma cultura. Historicamente trata-se de uma abertura à palavra a todo ser negado, como por exemplo, abertura à palavra dos setores populares que, promovem uma práxis de transformação social e política. Neste quadro, Dussel afirma que "a filosofia é um magistério; é um pôr em crise que ensina ao discípulo mesmo (o outro) não o que ele já é (porque ele é história nova), mas sim lhe ensina criticamente o valor de seu gesto e permite teoricamente a abertura do caminho". A filosofia não é política, mas possui uma função política:

o político é o que na libertação vai assumir o poder; o que vai organizar a nova ordem política. Enquanto que o filósofo 'fica na rua', à intempérie, na exterioridade, porque ainda ante à nova ordem possível, terá que voltar-se para lançar a crítica libertadora ao sistema. Não obstante, uma é a questão política, o exercício do poder, e outra a função crítico-libertadora do pensar filosófico; uma é a política e outro o magistério. As duas funções são necessárias, porém cumprem papéis distintos e apontam a diversos fins estratégicos (DUSSEL, 1977, p. 131).

A função do filósofo pode ser libertadora, quando, voltando-se sobre a pólis crítica as ideologias sob as quais se oculta à dominação, e critica também, se necessário, o político que, no processo de libertação, foi seu companheiro de jornada.

Dussel, assim como outros filósofos da libertação, como Zea, Bondy, Roig, Kusch, busca um filosofar autêntico construindo categorias desde a realidade latino-americana. Segundo Regina (2000, p. 21) o pensamento de Dussel é de algum modo, continuação da tradição europeia, com uma fase claramente marxista, da qual fará uma revisão crítica posteriormente, expressando sua filosofia como uma superação a partir do momento analético do método dialético. A filosofia da libertação de Dussel não pretende uma teorização sobre o futuro da libertação periférica, mas indo além, sua filosofia visa se converter em uma ética da alteridade. Quanto ao marxismo, há claras resistências às linhas mais ortodoxas do Partido Comunista Argentino, mas Marx é uma influência evidente em etapas da filosofia da libertação, numa perspectiva crítica presente em muitos autores até hoje.

A influência de Lévinas, em sua crítica à filosofia ocidental - crítica ao subjetivismo da modernidade – na qual a pergunta fundamental é a respeito da determinação da pessoa humana encontra-se com a filosofia da libertação, onde há uma importante reflexão sobre a alteridade. A alteridade tal como compreendida por Lévinas será ponto de partida da filosofia da libertação latino-americana, por tratar-se da afirmação do humano deste continente (SIDEKUM, 1999, p. 23-24).

Nesse sentido, a ética é a reflexão sobre a profundidade da experiência humana, interpelada pelo outro, como ética da libertação vai ao encontro do marginalizado pelas filosofias ocidentais. O outro, na alteridade, exige uma ética de responsabilidade infinita:

Assim, a filosofia em seu que fazer é sempre uma atividade da reflexão sobre a totalidade das dimensões do ser humano. Por outro lado, segundo Lévinas, a filosofia como sabedoria do amor, deverá ser uma ética e para a filosofia da libertação a política deverá ser a primeira filosofia. Isto no sentido de que a primeira filosofia deverá ser o germe do ponto de partida da filosofia, como política, para se recuperar a dimensão ética do ser comunitário da pessoa humana e para possibilitar a transformação da realidade opressora (SIDEKUN, 1999, p. 24).

Os conceitos de totalidade, alteridade e ética são, provavelmente, as principais influências do pensamento de Lévinas na filosofia latino-americana da libertação. A filosofia da libertação faz a crítica à ideia de totalidade fechada em si mesma, que nega a alteridade, o outro enquanto outro oprimido.

Em revisão crítica da filosofia latino-americana da libertação RF não deixa de reconhecer esta como um movimento original de grande relevância mundial. No

contexto dos anos noventa, questiona a perspectiva de autores que propõe a absoluta negação das filosofias europeias sob o argumento de que são ideológicas, a serviço de uma razão dominadora, tais como de Kusch e, em determinada fase a geopolítica de Enrique Dussel. Para Kusch, segundo RF a pretensão de universalidade da filosofia europeia é imperialista e este modo de filosofia deve ser deformado, ou seja, deve romper radicalmente com a tradição filosófica ocidental em nome do *estar* (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 148-149; 2001; 2004).

Quanto à filosofia de Enrique Dussel, pontua que sua filosofia da libertação, filosofia da exterioridade, da diferença negada, pretende opor-se à ontologia do centro, propondo uma ruptura com a tradição filosófica ocidental, que é, para Dussel, conquistadora. Assim como Kusch, Dussel concebe um filosofar no qual o “povo” é sujeito, no entanto, ao contrário de Kusch, que propõe um método centrado no estudo da cultura popular, Dussel fala do “povo”, posteriormente, das “vítimas” como alteridade negada, ser negado do qual o filosofar deve partir. RF (idem, p. 158-160) problematiza a filosofia da libertação de Enrique Dussel na qual a realidade do povo negado, oprimido, vitimado e suas lutas contra o domínio colonialista são mencionadas, porém, tal filosofar conteria em seu germe sua própria negação, tratando-se de uma atividade teórica separada da luta do povo por libertação.

A filosofia da libertação de Dussel é, então, entendida aqui como elaboração teórica – de vanguarda – que há de superar-se como práxis revolucionária das massas que nela irão se reconhecer, fazendo-se filosofia da libertação como filosofia política. Política no sentido de crítica ao estabelecido e como filosofia primeira que fará brotar a afirmação da exterioridade da periferia, convertendo-se em movimento político de libertação dos povos. Dussel, afirma que comprometer-se com as lutas populares é dever dos filósofos da periferia, no entanto, o povo não é agente de sua própria libertação, pois coloca ao filósofo a função de ser vanguarda intelectual do povo:

O povo sozinho não pode libertar-se. O sistema lhe tem introjetado a cultura das massas, o pior do sistema. E por isto que a consciência crítica do intelectual orgânico, dos grupos críticos, das comunidades ou partidos críticos é indispensável para que um povo recupere esta consciência crítica e discirna melhor o que tem em si... A filosofia tem neste campo muito que fazer (DUSSEL apud FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 160).

A filosofia da libertação de Dussel, neste contexto, conforme análise de RF, é de educação do povo para que desperte sua consciência revolucionária, fazendo-se enquanto pedagogia dirigente. Nesta pedagogia aqueles que já possuem consciência crítica – os intelectuais orgânicos, numa clara referência ao marxismo de Gramsci - devem levar a consciência crítica ao povo e ensinar-lhe o caminho de libertação. A isso RF chama de inconsequência, vejamos:

Observando-se com atenção – e com isto principalmente nossas observações críticas – esta inconsequência de Dussel implica um radical questionamento do pressuposto fundamental de sua construção filosófica, que é a de supor que a realidade geopolítica da periferia é, em si mesma, fonte de veracidade e autenticidade para o quefazer filosófico. Pois, do mesmo modo como não basta simplesmente pertencer ao povo para ter uma consciência crítica libertadora, senão que faz falta a mediação pedagógica da ação dos grupos críticos, assim, também, a situação geopolítica da periferia pode aparecer como um simples dado ou, pior ainda, como uma realidade deteriorada pelo esforço cotidiano de sobreviver a qualquer preço e ser, por conseguinte, motivo para viver e pensar de maneira inautêntica, e não precisamente como fonte de solidariedade e ação libertadora (Ibidem, p. 161).

Outro aspecto que RF analisa no pensamento filosófico de Dussel, que também, se faz presente em outros filósofos da libertação, como de Rodolfo Kusch e de Hugo Assmann é o necessário cuidado de não se conceber o povo de modo romântico. Ou seja, diz-se ‘povo’ como sinônimo de justiça, liberdade, solidariedade e consciência crítica. Esse modo de olhar o povo como sujeito da filosofia o converte em uma categoria absoluta, fonte de verdade, do bem e do justo, acaba expressando mais um desejo (romântico) do que análise histórica. Uma análise mais precisa do que o povo aspira seria suficiente para demonstrar que essa tese não se sustenta. Para RF há uma clara contradição em Dussel afirmar os povos/as vítimas da periferia como fonte do filosofar e de defender que estes sozinhos não podem se libertar (ibidem, p. 162).

Essas considerações de RF acerca destes pensadores remetem a uma problemática de difícil solução, qual seja, ao modo como concebemos a filosofia e seu alcance em relação a aqueles que não se dedicam de forma estrita a ela. A noção do filósofo como “vanguarda” esclarecida situa-se nos marcos da racionalidade europeia, desde a noção do rei filósofo de Platão, dos intelectuais do renascimento, do iluminismo à Lênin, assim como no campo das teorias críticas, da

Escola de Frankfurt. Abrimos aqui um parêntese sobre esse assunto, pois indiretamente está implicado no conceito de filosofia intercultural que trataremos a diante.

Gramsci ao retomar o marxismo a partir da história italiana desenvolve categorias de forma original, tais como: hegemonia, bloco histórico, reforma intelectual e moral, revolução passiva, nacional-popular, tendo em vista a construção do movimento socialista na Itália. Problematiza a formação política e cultural da classe trabalhadora italiana, que deve superar a dicotomia entre trabalho intelectual e manual, neste sentido afirma que todos os homens são filósofos à medida que são capazes de elaborar suas próprias concepções acerca do mundo. Na crítica à escola com instrumento de dominação ideológica da burguesia defende a importância de um projeto educativo e cultural para classe trabalhadora na luta política durante a construção da revolução socialista.

Combatendo as interpretações economicistas e mecanicistas do marxismo, Gramsci concebe o marxismo enquanto uma filosofia integral, que possui em si as condições necessárias para a formação de uma nova sociedade, onde as relações hegemônicas seriam exercidas como direção política e cultural, com base numa nova concepção de mundo enquanto práxis histórica. Neste sentido, para Gramsci, os filósofos em sentido estrito, aqueles que se dedicam profissionalmente a esta atividade, elaboram criticamente sua época e o grau de “eficácia” de suas filosofias poderá ser “medido” pelo alcance histórico que estas possuem na elaboração de concepções de mundo de cada época. Ao abordar esta questão Gramsci cita o iluminismo como exemplo e aponta para o pensamento marxista como filosofia da práxis.

Gramsci realiza uma leitura dialética entre os conceitos de estrutura e superestrutura de Marx na qual a noção de cultura, de educação e de política tem um peso importante, inclusive na elaboração que fará acerca do Estado como sociedade política e sociedade civil. No contexto do marxismo ocidental a contribuição de Gramsci é alvo de inúmeras interpretações, algumas inclusive de caráter reformistas que ele combatia, no entanto, não podemos deixar de considerar que este pensador se situa nos marcos do modelo de moderno do qual o marxismo é, de forma crítica, também representante. Portanto, mesmo apostando na formação intelectual do povo como condição para o sucesso de um projeto socialista Gramsci

atribui aos intelectuais orgânicos uma função fundamental à medida que são representantes dos interesses de determinada classe.

Conforme destacado, Dussel, no contexto acima citado, explicita uma concepção de filosofia bastante próxima do marxismo de Gramsci, no entanto, em reelaborações de sua obra, como dissemos, visa superar o conceito de totalidade de Marx por meio da abertura à exterioridade, via método analético e procura desenvolver uma radical crítica e superação ao paradigma de modernidade. Esta questão contém ao menos duas outras, a formação e a função dos “intelectuais” na sociedade e, como dizíamos, a problemática deste debate situa-se numa dada concepção de filosofia que, parece-nos, estamos longe de superar, qual seja, a da filosofia apenas como elaboração conceitual que se expressa exclusivamente por meio do discurso (escrito), portanto, com capacidade de formular novas concepções acerca da condição humana, como de retomar e reafirmar antigas concepções, sempre trilhando o interminável caminho como resultado da “admiração”, do “espanto”, da “curiosidade” e mesmo da “indignação” diante das “coisas” do mundo.

A filosofia, assim concebida, se dá sempre situada em contextos históricos e fazendo-se discursos, conceitos, proposições, que contém em si, como ilustra Daniel Pansarelli (2013, p. 178), capacidade libertadora ou opressora, mobilizando ou desmobilizando multidões, estando ligada ao mundo material, da vida, que se expressa nos corpos. Nesta linha de raciocínio, afirma Pansarelli: “*A decisão pelos caminhos da libertação dependerá do cumprimento de uma das condições fundamentais do processo de libertação, a submissão do próprio discurso à concretude dos corpos todos, ao seu bem estar.*” (idem, p. 178). Vemos que a problemática desta concepção, aqui reafirmada, também, na perspectiva da filosofia da libertação, está numa certa ambiguidade entre quem é o sujeito produtor destes discursos, conceitos, proposições filosóficas e a quem eles se destinam. Como a filosofia pode ser libertadora? Quem são os sujeitos produtores desta filosofia que se pretende libertadora?

Quanto ao *como*, ou *seja*, a questão do método, ao que nos parece, torna-se fundamental na definição do processo de formulação filosófica. Esta questão será retomada nos capítulos terceiro. Nele destacaremos o que RF denomina “deficiências” interculturais da filosofia latino-americana. Quanto aos sujeitos desta

filosofia pretendemos levantar algumas reflexões no capítulo quarto quanto abordaremos a filosofia, colonialidade, cultura, interculturalidade e educação.

As considerações até aqui realizadas visam, principalmente, contribuir para situar a riqueza de pluralidade de elaboração que tem envolvido a filosofia latino-americana da libertação. A título de exemplo são vários os espaços de debates que proporcionam, inclusive, reelaborações teóricas por parte destes pensadores. Nesse sentido, destaca-se desde 1989, a participação de filósofos da libertação no *Programa de Seminários do Diálogo Filosófico Norte-Sul*.

Este programa contou com a participação de pensadores latino-americanos e de outros continentes, principalmente, da Europa e da América do Norte. A temática central destes debates tem sido as questões éticas, que no início giraram em torno da Ética do Discurso e a Ética da Libertação e posteriormente envolvendo outras vertentes de pensamento filosófico como o marxismo e a teoria crítica. A estes diálogos soma-se o programa de filosofia intercultural, que, também, tem promovido congressos internacionais⁶⁸.

De acordo com MANCE (2000, p. 62), até 1997 ocorreram seis seminários: **1º**) Freiburg-in-Brisgau em 1989, como tema “Filosofia da Libertação: Fundamentação da Ética na Alemanha e América Latina”; **2º**) ocorreu na Cidade do México, em 1991, com maior participação de filósofos norte-americanos, apresentaram trabalhos: Raúl Fornet-Betancourt, Karl-Otto Apel, Edmund Arens, Michael Barber, Michael Candelaria, Enrique Dussel, Vittorio Hösle, Heinz Krumpel, James Marsch, Hans Schelkshorn; **3º**) foi em Mainz, em 1992, com o tema “Diálogo intercultural no conflito, com apresentação de trabalhos de: Hugo Assmann, Sirio Lopez Velasco, James Marsch, Michael Barber, Michael Candelaria, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Helmut Thielen e Franz J. Hinkelammert; **4º**) ocorreu em São Leopoldo-RS, em 1993, com o tema “Razão e Contextualidade”; **5º**) foi em Eischstätt, Alemanha, em 1995, com o tema “Pobreza, Ética e Libertação: Interpretações e Modelos de Ação na Perspectiva Norte-Sul”; **6º**) ocorreu em 1996, também em Eischstätt, Alemanha, com o tema “Pobreza, Globalização e Direito à Própria Cultura”. Em Jovino Pizzi⁶⁹, encontramos a informação de que o último seminário foi realizado na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, entre os dias 18 a 20 de maio de

⁶⁸A rede Corredor de las Ideas del Cone Sur deseja fomentar esse debate. Ver o site: www.corredordelasideas.org

⁶⁹PIZZI, Jovino. In: SALAS, Astrain, Ricardo. *Ética Intercultural: (re) leituras do pensamento latino-americano*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010, p. 11.

2010, sob o tema “Vida Cotidiana: lugar de intercâmbio ou nova colonização entre norte e sul”?

Mais recentemente temos outro importante espaço de debate com a realização, no Brasil, de Congressos de Filosofia da Libertação com previsão do terceiro a se realizar na cidade de Salvador – Bahia em 2015.

A filosofia da libertação, portanto, desde sua emergência nos anos sessenta e setenta até os dias atuais representa uma perspectiva de filosofar aberta, como corrente complexa da qual nascem diferentes posições e contribuições. Manifesta-se, portanto, como filosofia criativa e inovadora desde todo o continente latino-americano com importantes contribuições:

Cabe mencionar de maneira explícita como representantes de las mismas, entre otros, logicamente, a Juan Carlos Scannone y su equipo de reflexión filosófica con la apuesta de una filosofía de la liberación centrada en la experiencia profunda del ethos cultural lationamericano y abierta a lo religioso⁷⁰; o a Ignacio Ellacuría que, desde un fondo metafísico zubiriano, reformula la filosofía en América Latina como una reflexión que, si quiere cumplir su función liberadora, debe constituirse como “ filosofía de la realidad histórica”;⁷¹ o a Enrique Dussel com su enfoque de la filosofía de la liberación como ética fundamental o filosofía primera que funda la óptica desde la que deben ver o replantear las cuestiones filosóficas⁷² (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 173-174).

Estas correntes acima mencionadas representam parte da rica contribuição da filosofia latino-americana não só neste continente como no mundo, tal como no já citado aqui o programa internacional de diálogos filosófico Norte-Sul, assim como em congressos internacionais de filosofia intercultural⁷³ (Idem, p. 174), e ainda nos congressos brasileiros de filosofia da libertação.

⁷⁰Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990; y Equipo Jesuita Lationamericana de Reflexión Filosófica (ed.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá 1992.

⁷¹ Cf. Ignacio Ellacuría, “*Función liberadora de la filosofía*”, en ECA 435-436 (1985) 45-64; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; *Escritos Filosóficos I*, San Salvador 1996; y *Escritos Filosóficos II*, San Salvador, 1999.

⁷² Cf. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México/Madrid 1998; *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989; *Von der Erfindung Amerikas zur Entstehung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düddeldorf 1993; y *Das Prinzip Befreiung*, Aachen 2000.

⁷³Cf. Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1980; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; *Armut, Ethik und Befreiung*, Aachen 1996; *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt 1998; *Menschenrechte im Streit zwischen*

A filosofia da libertação caracteriza-se como uma nova abertura ao pensar, não reduzido ao ser absolutizado num “eu” abstrato. Propõe uma inversão na reflexão sobre o ser, significando uma responsabilidade com o outro e não a redução deste em um conceito frio, estabelecido como idêntico. Assim esta concepção engendra uma nova modalidade de ser, no drama da subjetividade, do infinito, como absoluto questionamento do eu. Neste movimento filosófico há que se destacar ainda a existência de contribuições, de “uma nova” geração de pesquisadores no campo da filosofia da libertação na qual, no caso brasileiro, temos produções de: Antonio Sidekum⁷⁴; Celso Luiz Ludwig⁷⁵; Daniel Pansarelli⁷⁶; Eduardo David de Oliveira⁷⁷; Euclides André Mance⁷⁸; Jesus Eurico Miranda Regina⁷⁹; Magali

Kulturpluralismus und Universalität, Frankfurt 2000; *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; y *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998.

⁷⁴SIDEKUM, Antonio. *Ética e alteridade: a subjetividade ferida*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2002; *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

⁷⁵LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. 2a. ed. Florianópolis: Conceito Editorial, 2011. v. 01. ; *Hermeneutics - The Path of the Hermeneutics-Ontological Shift and the Decolonial Shift*. Nevada Law Journal, v. 10, p. 630-645, 2010. *A transformação jurídica na ótica da Filosofia Transmoderna*. Ius Gentium (Facinter), 2008; *Filosofia e filosofia do direito*. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica, 2007; *Diversidade Cultural e fundamentação do Direito na América Latina*. Ius Gentium (Facinter), 2007.

⁷⁶PANSARELLI, Daniel. *Filosofia latino-americana: a partir de Enrique Dussel*. Santo André: UFABC, 2013; (Org.) *Filosofia latino-americana: suas potencialidades, seus desafios*. São Paulo: Terceira Margem, 2013.

⁷⁷OLIVEIRA, Eduardo David. *A Produção de Subjetividade em Félix Guattari*. Curitiba: 2010; (Org.). *Ética e Práxis Pedagógica: trajetória de um conceito*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2008; *FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007; *Ancestralidade na Encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007; *COSMOVISÃO AFRICANA NO BRASIL: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006; (Org.). *ÉTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES: práxis, subjetividade e libertação*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

⁷⁸MANCE, Euclides André. *Hambre Cero y Economía Solidaria*. Ciudad de Mexico: Universidad Autónoma de la Ciudad de Mexico, 2013; *Organizare Reti Solidale. Strategie e Instrumenti per un altro Sviluppo*. Roma: Edizioni Edup, 2010; *Constelação Solidarius - As Fendas do Capitalismo e sua Superação Sistêmica*. Passo Fundo: IFIBE, 2008; *La Revolución de las Redes*. Ciudad de Mexico: Co-editores: Ecosol, UACM et all, 2008; *Fame Zero - Il contributo dell'economia solidale*. Bologna: EMI, 2006; *Redes de Colaboración Solidaria*. Ciudad de Mexico: Universidad Autonoma de la Ciudad de Mexico, 2006; *Fome Zero e Economia Solidária O Desenvolvimento Sustentável e a Transformação Estrutural do Brasil*. Curitiba: IFIL/Ed. Gráfica Popular, 2004; (Org.). *Como Organizar Redes Solidárias*. Rio de Janeiro: DP&A, Fase, IFIL, 2003; *La Rivoluzione delle Reti L'Economia Solidale per un'altra Globalizzazione*. Bologna: EMI, 2003; *La Révolution des Réseaux*. Paris: Éditions Descartes et Cie, 2003; *Redes de Colaboração Solidária - Aspectos Econômico-Filosóficos: Complexidade e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2002; *A Revolução das Redes - A Colaboração Solidária como uma Alternativa Pós-Capitalista à Globalização Atual*. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁷⁹REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Moral Moderna: a Alteridade Antropológica na Filosofia Cartesiana*. Porto Alegre: Ed. Dacasa, 2000.

Mendes Menezes⁸⁰; Neusa Vaz e Silva⁸¹; Paulo César Carbonari⁸² entre outros não citados aqui.

A filosofia intercultural de RF se insere criticamente neste filosofar como exercício de um pensar libertador, colocando-se de modo propositivo, o que para ele representa: “[...] assumir hoje como uma de suas tarefas mais prioritárias neste começo de século, se é que quer estar, realmente, à altura dos desafios históricos com que confrontam os “novos tempos”, que são, em grande parte, de natureza intercultural” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 11).

⁸⁰MENEZES, Magali Mendes. (Org.); SILVA (Org.). *Anais do II Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação: historicidade e sentidos da Libertação hoje*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2014; *O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino*. Revista Estudos Feministas, v. 16, p. 13-33, 2008; (Org.). *As Mulheres e a Filosofia*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002; *Um texto no Feminino atravessado pela diferença: uma leitura de Nietzsche através de Derrida*. In: Neusa Vaz e Silva; João Miguel Back. (Org.). *Temas de Filosofia Intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 113-122; *Da Academia da Razão à Academia do Corpo*. In: Marcia Tiburi; Magali Mendes de Menezes; Edla Eggert. (Org.). *As Mulheres e a Filosofia*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002, p. 13-22.

⁸¹SILVA, Neusa Vaz. *La Integracion de américa Latina y El Caribe: filosofía, geopolítica y cultura*. Bogotá: Universidade Santo Tomás de Bogotá/Colombia, 2011; *Teoria da Cultura de Darcy Ribeiro e a Filosofia Intercultural*. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2009; (Org.). *Temas de Filosofia Intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

⁸²CARBONARI, Paulo César (Org.). *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos*. Passo Fundo, RS: IFIBE, 2013; *Direitos Humanos e Relações Étnico-Raciais: Caminhos para a Educação*. Passo Fundo, RS: Berthier; CDHPF, 2012; (Org.). *Direitos Humanos no Brasil: Diagnóstico e Perspectivas*. Passo Fundo, RS: IFIBE, 2012; (Org.); DALMAS, G. (Org.); COSTA, J. A. (Org.). *Ética, Educação e Direitos Humanos: Estudos em Emmanuel Lévinas*. Passo Fundo, RS: IFIBE, 2008; *Ética da Responsabilidade Solidária: Estudo a partir de Karl-Otto Apel*. Passo Fundo: IFIBE, 2002.

CAPÍTULO III – DAS “DEFICIÊNCIAS INTERCULTURAIS” À TRANSFORMAÇÃO INTERCULTURAL DA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA

3.1 A razão inculturada

Expomos até aqui trajetórias, nas quais se enlaçam as relações com a filosofia latino-americana da libertação e a educação. Em seguida apresentamos um esboço da biografia e da produção intelectual de Raúl Fonet-Betancourt seguido de uma apresentação de aspectos históricos e conceituais da filosofia latino-americana e da filosofia da libertação, apresentação que conta com leituras que realizamos nas quais se inserem produções do próprio autor. A retomada crítica das filosofias latino-americana e da libertação é uma etapa necessária, segundo RF, para o início de uma transformação intercultural da filosofia.

Na realização de uma leitura crítica das filosofia latino-americanas e da libertação RF inicia a formulação da proposta do que denomina um programa de transformação intercultural da filosofia, isso já pode ser percebido quando realiza uma história das ideias da filosofia latino-americana e da libertação, onde dialoga com os principais expoentes deste filosofar. Sua história das ideias, principalmente a partir do final da década de oitenta e início dos anos noventa, apresenta-se como uma revisão crítica e autocrítica destes filosofares a luz do que denomina de deficiências interculturais (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 23).

É importante destacar que a formulação da Filosofia Intercultural se insere num diálogo comprometido com a filosofia da libertação. Reconhecendo a rica contribuição das filosofias latino-americana e da libertação RF insere a necessidade de uma reformulação paradigmática rumo a interculturalidade, nas palavras dele:

Como credita justamente a obra de muitos filósofos citados antes como forjadores da *filosofia latino-americana* (Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Sannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, etc), esta se foi desenvolvendo realmente no marco de um amplo e vigoroso processo de contextualização e de inculturação que representa um verdadeiro fio condutor no caminho do reencontro da filosofia com a história e a cultura latino-americana. E há que reconhecer, além disso, que esse processo de contextualização e de inculturação tem de ser valorizado, também, como um passo importante na tomada de consciência do desafio da interculturalidade [...] (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 21).

Estas filosofias tem se desenvolvido de forma crítica e criativa, conquistando reconhecimento no cenário mundial do filosofar, em especial com a tradição

européia. Recuperando a contribuição de alguns expoentes do pensamento filosófico latino-americano da libertação RF propõe um “redescobrimento” da América Latina como lugar de mundos de vida e de pensamento plurais que podem fundar uma filosofia intercultural, tarefa para a qual estas filosofias são chamadas a contribuir e para qual ainda não se voltaram totalmente (1994; 2004, p. 19-28; 2001, p.16, 175-176).

Pontua então RF, que visa realizar uma correção no qual propõe um novo ponto de partida, que considera mais fecundo, pois ele próprio antes seguia a ideia predominante pautada na inculturação e contextualização da filosofia. Convencido que esta ideia, ainda que exercida de forma crítica, é insuficiente propõe reflexões rumo a outro modo de filosofar que superando a prática de inculturação se realize como prática intercultural. Considera que a prática inculturada da filosofia não toca na estrutura da racionalidade sancionada pela tradição ocidental (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 37-40; 171-176).

A interlocução de RF se dirige, principalmente, para a filosofia da libertação latino-americana, pois como já pontuado ele próprio é um filósofo comprometido com a produção teórico-prática no campo da libertação, em suas diversas formas de expressão. A filosofia da libertação de acordo com RF produziu um giro inovador por meio do qual a reflexão filosófica na América Latina encontrou-se com a realidade social e a cultura, produzindo um discurso próprio distinguindo-se de outras formas de filosofia, tais como a europeia (RF, 1994, p. 14-16).

Por meio de uma prática inculturada as filosofias latino-americanas e depois a filosofia da libertação conquistaram relevância mundial, discutindo em pé de igualdade com as teorias críticas da filosofia europeia, isso inclusive, porque estas filosofias se constituíram aderindo a pretensão de universalidade, que é universalidade do *logos* europeu. Deste modo o giro inovador da filosofia da libertação se deu por meio de um processo de inculturação, de contextualização crítica estabelecendo uma nova forma de relação entre a filosofia europeia e a latino-americana. No entanto, RF considera que a questão da interculturalidade não foi suficientemente assumida pelos pensadores latino-americanos e da libertação. Esta é uma urgência no contexto histórico atual, que exige uma transformação intercultural da filosofia, nas palavras do autor, na última década do século XX:

Pois, tanto a constelação de saberes e experiências culturais que se vai perfilando neste final de século como resultado da crescente autoconsciência e autovalorização de vozes até agora excluídas do processo histórico, como os desafios históricos que nos atingem a nível planetário, desde o fazer justiça aos empobrecidos da terra até o assumir a ecologia como novo paradigma de vida e de ação, evidenciam-nos a necessidade de uma profunda transformação da filosofia; uma transformação que terá que ser mais radical, por exemplo, que as propostas pelo marxismo, pela teoria da ação comunicativa ou, inclusive, pela filosofia da libertação latino-americana (Ib. 1994. p. 10).

A superação da inculturação é apontada como necessária para que se efetive um filosofar de fato libertador ao contemplar a pluralidade cultural e os desafios sociais da América Latina, questão fundamental para compreendermos a proposta de transformação intercultural da filosofia. Mas do que se trata a inculturação?

Como vimos no capítulo segundo, desde o século XIX há um rico trabalho de elaboração no sentido de construção da filosofia latino-americana como filosofar contextual, processo, iniciado por Alberdi. Filosofia que se pretende autêntica, que nasce do contexto histórico de lutas por independência dos povos latino-americanos, debatendo a identidade e as necessidades reais do continente. Neste processo a filosofia latino-americana gesta a filosofia da libertação como a principal síntese do filosofar a partir da periferia, do rosto excluído, negado.

A filosofia da libertação é considerada por RF uma expressão da transformação que a filosofia latino-americana passou ao longo de sua construção, recuperando o sentido público da filosofia de se ocupar com as questões de sua época, a concretude humana na história, com um horizonte material de constituir como elemento prioritário da reflexão filosófica temas como da libertação e da justiça social. Porém, a filosofia da libertação não superou a prática filosófica de inculturação e isso se expressa como monoculturalidade.

O conceito de inculturação é tomado como um método hermenêutico por expoentes da filosofia latino-americana que adaptam esse conceito da teologia cristã ao *quefazer* filosófico. Com a preocupação de produzir uma filosofia interpretativa do *ser* americano, da cultura e da história latino-americana a inculturação é um caminho encontrado para o filosofar inserido, desde a realidade da América Latina, sem perder a característica de um pensamento com universalidade própria do conhecimento filosófico.

Ao longo da história da filosofia da libertação alguns autores se dedicaram a explicitar a importância desta filosofia ser inculturada. Uma das mais significativas contribuições pode ser encontrada na produção do pensador argentino Juan Carlos Scannone⁸³ que se refere ao uso do termo na filosofia:

Este neologismo nasceu - dentro da teologia - da aproximação e da contraposição com a maneira de falar da antropologia cultural sobre a aculturação e a inculturação. No seu fundo está a analogia com a Encarnação, e se pretende designar com ele a encarnação e expressão da mensagem cristã — universal e transcultural — no mundo de valores, linguagem e formas de determinada cultura, assumindo-as no pensamento, na vida e na celebração cristãos (SCANNONE, 1993, p. 808).

Juan Carlos Scannone além de uma significativa produção na filosofia da libertação tem contribuído no campo da teologia da libertação e evidentemente que o ir e vir entre estes campos de conhecimentos são inevitáveis, pois todo conhecimento se produz socialmente e, utilizando um conceito do próprio autor aqui citado, se dá *encarnado* num sujeito em sua totalidade onde o ético, o político, o epistemológico se enlaçam e se expressam, ou seja, a mensagem cristã do teólogo não está ausente no filósofo e isto em nenhum momento é negado, ao contrário, neste caso explicitamente assumido como expressão de saber universal e transcultural.

Na América Latina a formação filosófica presente desde o período colonial foi hegemonicamente conduzida pelas instituições religiosas em sua maioria católicas. Mesmo no início dos anos noventa do século passado quando iniciamos a graduação em filosofia, numa universidade pública, eram minoria os homens que entravam para o curso por outra via que não a da formação teológica de diferentes congregações cristãs com diferentes matizes políticos e teológicos. Com relevantes contribuições na formação de intelectuais progressistas de grande expressão seja no próprio campo teológico, filosófico ou em outras áreas de conhecimento e inserção social.

Se por um lado estas instituições contribuíram muitas vezes suprimindo a ausência do Estado viabilizando o acesso aos estudos para estes jovens, em sua

⁸³SCANNONE, Juan Carlos. *Para uma filosofia inculturada na América Latina*. Revista Síntese: Nova Fase, V. 20 N. 63, Belo Horizonte, 1993, 807-820.

maioria filhos das classes populares, é inegável que a forma como a filosofia será assumida está atrelada ao modelo não só ocidental, mas também, cristão. Nunca é demais lembrarmos que o cristianismo não nasceu na Europa, mas que a Europa se cristianizou em meio a muitos conflitos e em sua ação colonial ainda se expressa como uma religião “universal e transcultural” com desafios de inculturação.

Ao se referir a inculturação RF não só pontua limites do pensamento filosófico de libertação latino-americano como prática inculturada como expressa nesta crítica uma autocrítica que certamente ainda hoje o desafia no sentido de superação, pois mais que uma questão ideológica a inculturação refere-se a dimensão epistemológica da filosofia.

Ele próprio teve os primeiros contatos com a filosofia na juventude pela via do estudo teológico que lhe garantiu uma bolsa para estudar na Espanha, em seguida passa a se dedicar a filosofia, realiza estudos de sociologia e linguística num primeiro momento tendo apenas o horizonte do pensamento Europeu como guia para o filosofar. Acreditamos que um marco definidor de suas escolhas esteve em sua inserção no movimento estudantil ainda na Espanha, que resultou em perseguição política com a ditadura fascista de Franco e o levou para França, onde vive as manifestações do “*Mai de 68*”, tendo contato com Jean-Paul Sartre entre outros pensadores engajados naquele contexto de intensas lutas sociais. A América Latina como horizonte do filosofar surge para este autor desde a experiência europeia e ao longo de sua trajetória vem se desenvolvendo na busca de um pensar intrecultural, superando a prática inculturada.

O conceito de inculturação, como vimos, refere-se às práticas religiosas, principalmente, cristãs de atividade missionária onde os desafios do evangelizador seria cristianizar “considerando” as culturas locais. Em uma rápida pesquisa na rede mundial de computadores encontramos várias referências positivando essas práticas nos dias atuais, tais como:

A inculturação constitui um desafio não só para as igrejas de outros continentes, nomeadamente da África e da Ásia, onde, por circunstâncias históricas, o cristianismo ainda só agora está a ganhar raízes locais, mas também para as igrejas de antiga tradição, como são as europeias. A nossa cultura está a mudar a um ritmo acelerado e há um número crescente de pessoas para quem a Igreja e o Evangelho pouco ou nada dizem. Por isso, a inculturação é indispensável para que os homens e mulheres do nosso tempo

sintam a Igreja como sua, como um espaço de vida e liberdade (REBELLO, 2000)⁸⁴.

Como vemos a inculturação é um modo sutil de colonizar o *outro* e num discurso nada neutro de ajudar que “*homens e mulheres sintam a Igreja como sua*”. Prática construída de modo deliberado para adequar o *outro* ao modo de pensar (sentir) *próprio* (ainda que libertador).

Em escritos destinados ao campo teológico RF também tem elaborações acerca da interculturalidade em oposição à inculturação nos quais problematiza a dimensão antropológica da espiritualidade. Com a modernidade e ascensão do capitalismo ocorre a sacralizar do mercado, o fetiche da mercadoria como disse Marx e somando-se as praticas teológicas colonizadoras ocorre a desconstrução de cosmologias tradicionais. O cristianismo na ideia de encarnação da mensagem de Cristo é o maior acontecimento do ocidente, independente de qualquer crença isso é um fato histórico que não podemos ocultar, pois a cristianização funda uma antropologia, ou seja, abre uma perspectiva de compreensão do humano que tem larga proporção em quase todas as culturas. Problemática que vai além dos limites deste trabalho, mas que consideramos relevante pontuar, pois remete a desafios da filosofia da libertação.

A inculturação, portanto, é uma adaptação do filosofar a um modelo exterior ao nosso. Como podemos perceber por meio dos estudos do movimento sobre histórias das ideias na América Latina, temos a inculturação do pensamento filosófico europeu, tais como o escolástico, o positivismo e o marxismo às diversas realidades e circunstâncias latino-americanas.

A inculturação, podemos dizer, é a internalização da *normatividade* do *logos* que está consolidado na filosofia ocidental, adaptando este *logos* a seu contexto histórico e cultural. Isso se deve por múltiplos fatores, entre os quais a forma institucionalizada de se fazer filosofia pautada apenas na leitura – mesmo que crítica e autocrítica - de textos (RF, 2001, p. 40; p. 155).

O processo de inculturação da filosofia latino-americana e, depois, da filosofia da libertação, se deu de forma criativa, com compromisso social, sistematizando e

⁸⁴REBELLO, José. *Inculturar a fé*. In: Editorial. Além-mar: Visão Missionária, 2000. <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEukukkZZAylFmgaus>. Acesso: 30/03/2015.

contextualizando o pensamento. Esse exercício historicizou o *logos*, integrando a própria filosofia na tarefa de busca de sentido de si, na cultura e na busca de solução dos problemas. No entanto, pontua RF, a inculturação é uma sutil colonização do *outro* e a interculturalidade coloca-se como caminho para quebrar com esse ciclo no qual a filosofia fica reduzida a uma adaptação, ainda que criativa, ao *logos* europeu (Id. 2001, p. 168). No diálogo com expoentes da filosofia latino-americana e da libertação RF destaca como a ideia de inculturação não foi superada nem mesmo por pensadores abertos a temática da interculturalidade tais Roig, Scannone e Enrique Dussel (Ib. 2004).

Para Roig a filosofia latino-americana será libertadora à medida que contribuir para que os latino-americanos sejam sujeitos de sua própria história, livre e não colonizados. Quanto à questão da identidade latino-americana entende que esta se construiu como resultado de uma “história compartilhada” entre dominadores e dominados, no confronto violento do processo colonial, assim, como com lutas de resistências contra a dominação econômica, política e cultural. E nesta linha de raciocínio, assim como Zea, Roig, em 1994 refere-se à questão da identidade latino-americana a partir da ideia de mestiçagem: “*fomos fazendo-a em boa medida com ferramentas culturais comuns com as que nos identificamos e nos inter-relacionamos de modo direto e, como não dizê-lo, também, de modo fraterno*” (ROIG apud FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 40).

Após sua participação no II Congresso Internacional de Filosofia Intercultural onde contribui de modo significativo, Roig apresenta um pensamento reformulado quanto a essa questão da identidade com base na ideia de mestiçagem pontuando a necessidade da filosofia latino-americana pensar sua diversidade cultural:

[...] assomar-nos à imensa riqueza dos infinitos universos discursivos do quéchua, do aimará, do castelhano, do mapudungu, do inglês caribenho, do asteca, do português, do maia, do crioulo haitiano, do sranontongo do Suriname, do holandês colonial e tantos outros, com todos os seus discursos, verbais ou escritos, e tudo isso com um espírito novo (id. p. 43).

Roig reconhece como tema importante da filosofia sua relação com a cultura, isso já em escritos anteriores, no entanto, em suas últimas elaborações passa reconhecer como relevante o tema da interculturalidade. Coloca que assumir esse debate exige que a própria filosofia vá além da crítica da cultura e seja, também, uma crítica da filosofia e situa o diálogo intercultural como exigência para “*uma reformulação*”

epistemológica do saber filosófico, que não é alheio a uma decodificação ideológica” (ib. p. 44).

Fornet-Betancourt considera essa posição uma guinada intercultural por parte deste consagrado filósofo latino-americano, que expressa como tarefa a *“recuperação de tradições marginalizadas pela filosofia acadêmica (eurocêntrica), na América Latina”*. Isso representa uma nova construção epistemológica para a filosofia, o que significa, complementa RF (ib.), que Roig neste momento dá um passo além da sua filosofia anterior de realização de uma história das ideias.

Roig é crítico, autocrítico e denuncia a tradição cultural acadêmica como eurocêntrica, recupera autores que já expressaram preocupação com a interculturalidade na América Latina, tais como Mariatégui e Martí, pontua a necessidade em se construir um caminho epistemológico com o cuidado de não cair numa perspectiva culturalista de interculturalidade, separando a cultura de processos sociais mais amplos, pois, a prática e a reflexão sobre a interculturalidade separada de processos de libertação a reduziria a um entretenimento acadêmico (ib. p. 46-47).

Neste diálogo com as contribuições de Roig, RF observa que este reconhece seu déficit da filosofia latino-americana com o tema da interculturalidade, no entanto, sua compreensão de filosofia intercultural é problemática ao entender esta como uma forma particular, um campo da filosofia, uma etnofilosofia. A redução da interculturalidade a uma etnofilosofia estaria no fato da concepção de filosofia de Roig ser tributária da tradição ocidental moderna, de pensamento inculturado.

Roig em diálogo com Fornet-Betancourt reconhece seu déficit em seu pensamento:

[...] tenho refletido as relações interculturais para fora, quer seja entre culturas diferentes – como a latino-americana e a europeia – quer seja para dentro da “mestiçagem cultural” latino-americana [...] marcando os conflitos entre as culturas “mestiças”, assim como a dependência cultural de umas com respeito à outra, a europeia. [...] reconheço meu déficit por não haver refletido suficientemente a relação, conflito e diálogo entre as diferentes culturas de nosso Subcontinente, como se dão na atualidade (ROIG apud FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 236).

Ainda que tenham se voltado à complexa realidade latino-americana a prática inculturada da filosofia não permite que estes pensadores se abram suficientemente

a diversidade cultural do continente e isso se deve a introjeção do eurocentrismo no modo de pensar dos intelectuais produtores destas filosofias. A concepção eurocêntrica está fundada num núcleo central de produção de conhecimento, um *logos* ao qual a manifestação de outro *logos* que não o próprio é uma figura inexistente no mapa da filosofia.

As manifestações de outros *logos*, quando irrompe como sujeito do filosofar, deve se adaptando ao *logos* europeu que estabeleceu o cânone como deve operar o *logos* filosófico. A inculturação, portanto, mesmo crítica e contextualizada, é problemática para a realização de uma filosofia que se quer libertadora, pois se realiza sem horizontalidade e não consegue transpor limites de intercomunicação. Como prática inculturada as filosofias latino-americanas e da libertação,

ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones “criollas”, mestizas” o “europeas” en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios “profesionales” de la filosofía, esto es, reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en fondo, es transmitida por Occidente (RF, 2001, p. 175).

Então, é necessário reconhecer que a noção de inculturação da filosofia age com uma concepção de *logos* unilateral, redutor da diversidade de pensamentos e que se pretende redentor de toda forma de pensamento, impondo seu modo operante como modelo universal. Na prática nada mais é do que um *logos* monocultural, fechado em si mesmo. *Logos* ocidental-europeu que cunhou ao longo do tempo uma normatização da racionalidade ao qual a prática de filosofar deve de adaptar, mesmo que se afirmando como filosofia em sua historicidade, ou seja, a filosofia praticada apenas de modo incultural não toca na estrutura dessa racionalidade gestada na tradição ocidental-europeia (ib. p.41).

A dimensão inculturada na filosofia latino-americana da libertação certamente pode ser associada à inculturação teológica, visto que a formação intelectual da maioria destes filósofos se inscreve na tradição cristã, sendo muitos, também, teólogos da libertação que se desafiam a conciliar seu pertencimento religioso com suas filosofias. Como já dito não é objeto nosso, nos limites deste trabalho, traçar reflexões sobre as interfaces entre a filosofia e a teologia da libertação, no entanto, consideramos esta uma problemática a ser considerada.

Pensemos, por exemplo, no quanto há de introjeção do discurso missionário cristão em conceitos utilizados na filosofia da libertação tais como de “vítimas”, “excluídos”, “negados”, “alteridade”, etc. Ainda que tais conceitos estejam carregados de concretude ética e política, com materialidade histórica, se inserem em descrições sobre o outro e não necessariamente com o outro. O *logos* que se torna modelo de filosofar é o mesmo *logos*, também, modelo para cristianizar. Perguntamo-nos acerca do conceito de *logos*, em RF encontramos que:

hay razón para sospechar que la idea de inculturación opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte – es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía – y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente (ib.).

Em consulta ao dicionário filosófico o termo *logos* remete a origem terminológica grega, de *legein*, significando falar, reunir:

Conceito central da filosofia grega que possui inúmeras acepções em diferentes correntes filosóficas, variando às vezes no pensamento de um mesmo filósofo. Na língua grega clássica equivale a “palavra”, “verbo”, “sentença”, “discurso”, “pensamento”, “inteligência”, “razão”, “definição”, etc. [...] Já em Heráclito, encontramos dois dos sentidos básicos, inter-relacionados, que o termo terá na filosofia grega. O *logos* como princípio cósmico, como a própria racionalidade do real, o princípio subjacente ao fogo, que é para Heráclito o elemento primordial. E *logos* como inteligência ou razão humana, voltada para o conhecimento do real (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1991, p. 154).

Se tomarmos a definição de *logos do dicionário já fica* evidente que a diversidade humana não poderia ser reduzida ao único modelo operante de “palavra”; “sentença”; “discurso”; “inteligência”; “pensamento”. No entanto precisamos ir além para entendermos do que se trata essa normatização.

Leopoldo Zea inicia a obra *“La filosofía americana como filosofía sin más”* recuperando o conceito de *logos* grego como predominante ao que se refere às raízes da filosofia ocidental. Esse pensador mexicano, como o dicionário, coloca que este conceito tem diversas formas de expressão, tais como: “verbo”, “palavra”, “razão” e, indo além, explica que se trata de *“diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el*

Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante (ZEA, 1989)."

Afirma, também, Zea que o *logos* é criador e nesta linha de raciocínio afirma que o *logos* pergunta, repergunta, cria, indaga, produz filosofia, ou seja, não se pergunta por um *logos* grego ou alemão, trata-se de utilizar este "instrumento" humano, o *logos* e filosofar. Neste fio condutor Zea constrói seu argumento em torno da questão do filosofar americano, trata-se para ele, do direito ao verbo, a palavra, ou seja, ao filosofar, como já afirmamos, de filosofar *sin más*.

Como já dissemos Leopoldo Zea foi um dos mais comprometidos filósofos da América Latina. Procurou produzir um filosofar desde o contexto histórico latino-americano e o faz de forma crítica e criativa. No entanto, segundo Fernet-Betancourt, também, faz uma filosofia inculturada. Ao problematizar essa dimensão inculturada no pensamento deste pensador mexicano, lembra que por ocasião do V Centenário da América Latina (1992) Zea coordenou, desde 1987, a "Comissão Nacional Comemorativa" e em 1989 publicou uma coleção filosófica intitulada "500 anos depois". Nestes trabalhos como em outros, Zea faz críticas ao eurocentrismo por trás da ideia de "descobrimento" e pontua que os quinhentos anos é um momento de comemoração de uma "história comum", oportunidade para reconciliação da comunidade ibero-americana (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 32).

Os quinhentos anos da conquista da América Latina, para Zea, representou um momento histórico favorável para afirmação da mestiçagem do continente, no qual os indígenas ainda existentes e os afro-americanos devem ser assimilados. Como esta percepção da cultura latino-americana como mestiça nivela as diferenças culturais e isso se deve a sua concepção da filosofia da história latino-americana, na qual utiliza o conceito de "latinidade" como chave de interpretação da identidade do continente. A diversidade cultural, então, não é a questão mais relevante diante da necessidade de integração da América Latina, ou seja, um continente composto por nações as quais precisam se unir como uma comunidade de povos latinos. Os indígenas, em especial no México, para Zea já não existem, ou foram mexicanizados ou eliminados no processo de conquista (Id. 32-33):

Não percebe, portanto, Leopoldo Zea que para a América Latina o "1992" é o *kairós* do "encontro de muitos mundos" no interior da

América Latina; o *kairós* da reconfiguração intercultural que não nega nem a latinidade nem a mestiçagem como referências identitárias, mas que sim as recoloca ao vê-las como parte de um processo de relações e práticas culturais, e não como espinha dorsal do desenvolvimento cultural na América Latina (ibidem, p. 35).

O caminho teórico de Zea, analisado por RF, pode, também, ser compreendido à luz da leitura que o pensador mexicano faz da noção de *logos x barbárie* na cultura grega-ocidental. O *logos*, diz Zea é o paradigma dominante, grego, depois romano e europeu-ocidental que classifica em oposição ao bárbaro. Barbarizar significa balbuciar, não se comunicar bem e quando desejar ou precisar falar deve fazê-lo de acordo com o *logos* por excelência. O bárbaro é um *não-grego*, aquele que não fala bem grego e por sua vez raciocina mal. Conceção que se estenderá até a conquista das Américas pelos colonizadores (ZEA, 1988, p. 28).

O *logos* é um paradigma definidor do mundo europeu, ocidental, branco e masculino. Ele classifica, conceitua as coisas, a natureza e o outro, colonizando, também, o modo de pensar. Os que estiverem à margem, que não estão à altura do *logos* representam a *doxa* (opinião que não é consistente). À *doxa* o *logos* ordena, legisla e em alguns casos “educa”, ou mesmo, exclui e elimina.

Os filósofos são os que fazem do *logos* sua virtude e expressão maior, por isso para Platão os reis deveriam ser filósofos, para Aristóteles a filosofia é uma ciência de princípios que se opõe a barbárie. Modernamente o conceito-ideia de *civilização* está em oposição à *barbárie* (ZEA, 1988, p. 24) e de *logos* como “*razão esclarecida*”. Educar o cidadão, portanto, é civilizá-lo, normatizá-lo a ideia-força do *logos* ocidental.

É o *logos* ocidental-europeu que ordena, no sentido de colocar ordem e conquista, domina e oprime. Zea expõe que o moderno racionalismo reconhece que todos os homens possuem capacidade de raciocínio, no entanto, pode haver razões que são mais limitadas que outras, pois estão sujeitas a natureza física ou mesmo a cultura que influenciará a razão, nas suas palavras:

La misma y vieja preocupación griega discriminando a unos hombres de otros en función de una supuesta capacidad para el uso de la razón o el logos; y la nueva discriminación, que partirá ahora de la especificidad de lo que tiene de natural el hombre, y por ende, de lo limitado que es para el hombre el uso pleno de la razón. Discriminación cultural y discriminación natural, pero siempre discriminación. El griego había perfilado así el tipo de hombre por excelencia, el capaz de conocer y, al conocer, mandar. El moderno,

el europeo-occidental, forjará, igualmente el tipo de hombre por excelencia: el capaz de dominar a la naturaleza poniéndola a su servicio; pero incorporando dentro de la naturaleza a los hombres que de una u otra forma no la hubiesen vencido. Bárbaro el uno, salvaje el otro: pero uno y el Mismo, el bárbaro y el salvaje, el que balbuce un lenguaje que no es el propio y el que posee una cultura, un modo de ser, natural y cultural que no es el del hombre europeo-occidental. Bárbaros, entes ambiguos, balbucientes, unos y otros, frente a un discurso en que no pueden tener otro lugar que el de instrumentos. Por ello, frente a este hombre marginado del logos o de la cultura y la civilización, europeo-occidental, será, capital la preocupación por lo que constituya su identidad. La identidad como punto de partida para la afirmación de una humanidad que de una y otra manera ha sido negada al hombre puesto en los confines: de un logos erigido como: razón y palabra por excelencia (Id. p. 29).

A libertação para Zea se dará pela apropriação, por parte do dominado, deste *logos*; *razão*; *palavra*, colocando-se na história, mesmo que na língua do conquistador, erguendo sua voz. Isto representa se afirmar como sujeito histórico e ocorrerá com o desenvolvimento da habilidade de filosofar, utilizando o instrumento que todos possuem: o *logos*. Trata-se, portanto, de reverter esse instrumento, que historicamente foi usado para subjugar, para que passe a ser instrumento contextual de luta por libertação. *Logos* no qual o discurso não será do dominador, mas utilizando-se da ferramenta que este dominador lhes deu:

¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que he obtenido es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste por haberme inculcado vuestro lenguaje!" El logos dominante se transforma de alguna forma en diálogo, logos de dos en cuanto puede ser replicado, maldecido, mal dicho, ya en otra relación que no es la de su creador. Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que no sea vista como barbarie. Pero a su vez, se trata de una barbarie consciente que no se considera tal porque ya no pretende repetir o imitar la palabra-impuesta, sino que hace de ella instrumento de su propia y peculiar forma de ser hombre (ib. p. 30).

Como vimos em Zea está presente uma leitura crítica do processo da conquista e da formação do *logos* ocidental que se impõe como instrumento de dominação, no entanto, este *logos* é, para este pensador, um instrumento, uma característica universal, instrumento que os latino-americanos precisam utilizar em favor de sua libertação. Tal abordagem representa o que RF vem denominando de inculturação.

A inculturação é uma armadilha que agencia a subjetividade, utilizando um conceito de Deleuze e Guattari, por supor a existência de um *logos* abstrato caracterizado pelo modelo filosófico ocidental, que visa inculturar, universalizando-se nas outras culturas.

Tais características, por exemplo, se expressam em uma estrutura argumentativa, discursiva, de conceitos lógicos e estabelecem uma relação de hierarquia da razão grega-ocidental e depois de razão europeia-ocidental em relação ao pensamento mítico e, por isso, inclusive não permite uma prática incultural com via de mão dupla. Se assim fosse, por exemplo, a filosofia poderia ter se inculturado com tradições e saberes dos povos indígenas, aprendendo com estes sujeitos. Em 1925, o poeta e escritor modernista brasileiro, Oswald de Andrade⁸⁵, expressa, em “Erro de Português” o que seria essa dialética:

ERRO DE PORTUGUÊS
Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português

Vestiu literalmente, incidindo sobre os corpos e as culturas, vestindo suas visões de mundo. Mas, certamente, também, de algum modo são despídos, pois é no conflito com a diferença que um *logos* se impõe ao outro, que um *logos* resiste ao outro. Para Oswald de Andrade, diante das culturas que aqui encontraram os europeus, também, perdem referência identitária, não se reconhecendo em sua própria identidade, diante do assombro com o diferente lançam uma terrível sentença: “imita-me ou devoro-te!” Muitos foram devorados; a maioria tornou-se uma cópia daquela identidade em crise (GALLO, 1999, p. 93).

O conflito com as diferenças em grande medida pode ser compreendido já no nascimento da filosofia grega, no conflito entre *ser* e *não-ser* de Parmênides; da luta dos contrários de Heráclito; do conceito de *doxa* x *logos*. E como cosmovisão de mundo consolidou-se na lógica binária de negação. *Doxa* como “crenças”, “senso

⁸⁵Oswald de Andrade (1890-1954) escritor modernista brasileiro, autor do Manifesto Antropófago de 1928. Participou da Semana de Arte Moderna de 1922, editou o jornal "O Homem do Povo", ajudou a fundar e a "Revista Antropofágica".

comum”, “opinião” compreendida como fala que não se questiona apenas se reproduz, linguagem limitada.

De acordo com François Chatelet é no campo da política grega, na pólis, que ocorre o conflito de *doxas*, que é representado pelo poder de discursos, poder de persuasão em que cada um se apresenta com suas verdades. A filosofia nasce em oposição à *doxa* recusando soluções parciais como insuficientes e a “técnica”, da qual Platão é um dos maiores representantes, consiste em igualar as *doxas* onde cada um afirmando seus argumentos encontra-se com outro que os nega, contra argumentando, da negação de uma multiplicidade de opiniões o filósofo mostra as falsidades, busca o que deve pensar e como convém *ser* para a vida justa e feliz.

Portanto, o filósofo nasce dos conflitos, da pobreza, da guerra e o afirma que “nada sabe”, põem em dúvida as *doxas*, apela para o discurso, à persuasão, se esforçando na construção de um discurso coerente, que expresse em palavras virtudes. Assim, das crenças, das opiniões, das *doxas* instaura-se a confiança no *logos* (CHATELET, 1972, p. 92-99). *Logos* que se afirma como paradigma definidor de mundos em que o verbo, a palavra, o discurso, a escrita tornam-se importantes exercícios de poder.

Então, na perspectiva hegemônica, europeia-ocidental só há um “modelo” a ser seguido como expressão de pensamentos, que são expressões de *ser*, na linha do *logos* que no decorrer dos séculos é *logos* abstrato, exercício mental e imaterial, fazendo-se um pensamento, que mesmo desde um contexto, de uma cultura, impõem-se como universal. A quem interessar filosofar há que se adaptar a esse modelo.

Essas considerações somam-se ao desconforto com a cultura quando o assunto é filosofia. A filosofia tem se feito como supra-cultural. No entanto, este modo de filosofia, que se impõe desde um centro – Europa – só foi possível graças a um rico intercâmbio entre culturas e da relação intrínseca entre o cultural e o pensamento, ou seja, é do lugar onde se pensa que se produzem filosofias, porém este lugar é abstraído em nome da força - ideológica - que determina um modo de ser, de pensar, de dizer o que pensa, de explicar o mundo, de filosofar.

Na lógica binária entre *ser* e *não-ser* constituiu-se filosofias com uma estrutura incapaz de falar com o outro, como denunciou Lévinas ao explicitar que não há neutralidade na filosofia do ponto de vista da ética. Filosofias do *mesmo* que

falam ao outro ou contra o *outro*, mas não com ele. Outro que são reduzidos, na lógica argumentativa do *logos*, a *não-ser*.

Deste desconforto com a cultura, na busca de afirmação do ser latino-americano – negado, excluído, vítima – desta oscilação entre *ser* e *não-ser* nasce a prática de um filosofar inculturado, ainda que sua mensagem seja de libertação. Filosofar que pode ser crítico e construtivo, porém, para RF insuficiente para que se efetive como filosofar libertador. Ao pontuar as deficiências interculturais das filosofias latino-americanas, chama a atenção para esta insuficiência:

Sublinho, por isso, que se trata de uma crítica construtiva (em sentido literal) que não intenta subtrair nem importância nem méritos ao projeto filosófico realizado sob o título de *filosofia latino-americana*, senão que, baseando-se no já alcançado, quer, antes, de forma criativa continuar esse projeto, propondo continuar o processo de transformação contextual e inculturada com uma tarefa de redimensionamento intercultural que deve conduzir precisamente ao nascimento de filosofias contextuais redimensionadas pelo diálogo mútuo (RF, 2004, p. 22).

As filosofias latino-americanas, portanto, como prática inculturada sabe da cultura, mas não assume as diversidades culturais como fonte do filosofar. O olhar a essas diversidades é parcial e seletivo, tomando como referências conceitos que denotam preconceito com os afro-americanos e indígenas, tais como os conceitos de mundo *mestiço* e *crioulo*, além de ser uma cultura machista, na qual em sua história só encontramos referências aos fundadores homens, patriarcas cúmplices da marginalização das mulheres⁸⁶ na cultura dominante (id. p. 26).

Em muitos momentos, lendo filosofia da libertação sentimos não apenas a linguagem sexista, mas também uma forma de construção falocentrista de libertação. Essa questão que se expressa num discurso (*logos*) que se pretende desde a alteridade, mas que, no entanto, fala *sobre* e *pelo* outro. Esta sempre é uma fonte de angústia para nós. Um sentimento, discernimento, que nunca foi para bloquear nossa escuta, ao contrário, contribui para aprendermos desses sentimentos e discernimentos, como interrogação crítica que não se trata de rejeição.

⁸⁶Quanto ao problema de como a filosofia ibero-americana tem abordado a questão da mulher e sua invisibilidade na prática filosófica. In: FORNET-BETANCOURT, R. *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano: momentos de uma relação difícil*, São Leopoldo: Oikos/Nova Harmonia, 2008.

Ao que nos parece esse *logos* inculturado, reproduz a oposição binária tão presente no pensamento e na linguagem ocidental, tais como feminino x masculino; homem x mulher; razão x emoção; corpo x pensamento; matéria x espírito, etc. Trata-se não só de um problema de linguagem, sobretudo remete a uma ética, por hora, nos parece que ainda é difícil projetar respostas a essa complexa questão.

Como nos ensinou a escritora norte-americana, feminista, afrodescendente bell hooks⁸⁷, é na atitude crítica, sensível, na luta conosco mesmo, na resistência e subversão que tais paradigmas poderão, talvez, ser superados, não silenciando-se por ainda não termos respostas. Essa mulher, aprendeu e ensinou, tenho nela um exemplo que considero fecundo de como o diálogo na alteridade é possível. Foi ela uma das responsáveis por Paulo Freire, acolhendo sua crítica, ter mudado sua própria linguagem sexista. Ela, nas palavras a seguir apresenta a importância de Paulo Freire na construção de si:

Anos antes de encontrar Paulo Freire, aprendi muito com seu trabalho – aprendi novas maneiras de pensar sobre a realidade social. [...] Quando me encontrei com o trabalho de Freire, exatamente num momento da minha vida em que começava a questionar profundamente as políticas de dominação, o impacto do racismo, o sexismo, a exploração de classe e o tipo de colonização doméstica que existe nos Estados Unidos, senti-me profundamente identificada com os agricultores marginalizados dos quais ele falava, ou com meus irmãos e minhas irmãs negras da Guiné-Bissau.[...] Ele me fez pensar sobre a construção de uma identidade na resistência. Existe uma frase de Freire que se tornou um mantra revolucionário para mim: “Nós não podemos entrar na luta como objetos para nos tornarmos sujeitos mais tarde”. Realmente, é difícil achar palavras adequadas para explicar como esta frase era como uma porta fechada – e eu lutei comigo mesma para achar a chave [...] Esta experiência posicionou Freire em minhas mãos e no meu coração como um professor desafiador, de quem o trabalho ampliou minha própria luta contra o processo colonizador (1998, p.121-2).

A Pedagogia do Oprimido de Freire teve um grande alcance na sociedade norte-americana⁸⁸. Na obra “Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido”, ele relata os diálogos, alguns por cartas, que teve com feministas

⁸⁷Pseudônimo de Gloria Watkins, “minha voz escrita”, como ela o define. Ela escreve-o assim, com todas as letras minúsculas. Uma justificativa que ouvimos para esta forma de escrita seria para chamar a atenção sobre a hierarquia dos primeiros lugares, tão forte na cultura ocidental.

⁸⁸Freire escreve Pedagogia do Oprimido no exílio e não pode publicar a primeira edição em português, língua em que foi originalmente escrito, devido a censura imposta pela ditadura militar no Brasil. A primeira edição foi em inglês, 1971. No Brasil foi só possível publicá-lo em 1975 (FREIRE, 1992, p. 62-63).

daquele país que o levaram a refletir acerca do caráter machista da linguagem que utilizava em sua mensagem para a construção de uma educação libertadora. Ele fez a *escuta*, refletiu e reviu seu modo de escrita. A linguagem expressa a cultura e esta comunica os sentidos da ética que perpassa as relações humanas. Freire assume na atitude essa mensagem, ainda que ao longo de sua vida provavelmente tenha lutado muitas vezes consigo mesmo quanto à dimensão contraditória de sua própria cultura, latino-americana, brasileira, nordestina, por sua vez, machista e patriarcal.

Trazemos aqui as palavras dele comentando algumas das cartas que recebera e o reaproximando-o de bell hooks:

De modo geral, comentando o livro, o que lhes parecia positivo nele e a contribuição que lhes trazia à sua luta, falavam, invariavelmente, do que consideravam em mim uma grande contradição. É que diziam elas, com suas palavras, discutindo a opressão, a libertação, criticando, com justa indignação, as estruturas opressoras, eu usava, porém, uma linguagem machista, portanto discriminatória, em que não havia lugar para as mulheres. Quase todas as que me escreveram citavam um trecho ou outro do livro, como o que agora, como exemplo, escolho eu mesmo: “Desta forma, aprofundando a tomada de consciência da situação, os homens se ‘apropriam’ dela como realidade histórica, por isto mesmo, capaz de ser transformada por eles”⁸⁹. E me perguntavam: “Por que não, também, as mulheres?” [...] Em certo momento de minhas tentativas ideológicas, de justificar a mim mesmo, a linguagem machista que usava, percebi a mentira ou a ocultação da verdade que havia na afirmação: “Quando falo homem, a mulher está incluída”. [...] Nenhum homem se acharia incluído no discurso de nenhum orador ou no texto de nenhum autor que escrevesse: “As mulheres estão decididas a mudar o mundo”. [...] Isso não é, na verdade, um problema gramatical mas ideológico. [...] Daquela data até hoje me refiro sempre a *mulher* e *homem* ou seres humanos. Prefiro, às vezes, enfeiar a frase explicitando, contudo, minha recusa à linguagem machista (FREIRE, 1992, p. 66-68).

Certamente o problema da razão inculturada é mais amplo que o uso da linguagem, trata-se em nossa percepção de uma complexa construção da subjetividade, definidora do que chamamos aqui, utilizando o conceito de RF, de *logos*. Freire explicita em sua reflexão a estreita relação entre linguagem e ideologia, podemos dizer que a razão inculturada, a ser superada, contém em si, também, a estreita relação entre filosofia e ideologia. Filósofas/os como intelectuais que pensam as temáticas da libertação são comprometidos com as minorias oprimidas e enquanto tais visam contribuir para novas leituras e experiências de mundo. A razão

⁸⁹ Pedagogia do Oprimido, 17ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 74.

inculturada é expressão cultural. A cultura é sempre enraizada na história, repete práticas sociais e políticas como pode modificar-se, neste sentido a dialogicidade como exercício de alteridade pode proporcionar possibilidades de novas vivências culturais, políticas e éticas.

A questão do feminino exemplificado aqui na linguagem sexista, machista é bem mais ampla. Como expõe a filósofa brasileira Magali Mendes Menezes o feminismo é um projeto ético fundamental, a filosofia seleciona o que quer falar e historicamente invisibiliza as mulheres.

A história da invisibilização das mulheres nasce com a própria filosofia ocidental, quando a filosofia rompe com a dimensão mítica assumindo a dimensão do *logos* as mulheres passam a ser negadas, não tem voz na filosofia. Superar a negação das mulheres na filosofia é lutar para superar a invisibilização das mulheres na história, nas culturas, nas sociedades. Pois: “O Feminino da escrita sugere um texto que anseia por um Dizer insuportável as armadilhas do Dito. Essa seria então a tarefa da Filosofia: atravessar o Dito, sempre se desdizendo. Tarefa incansável, mas necessária a um pensar que não que ser dogmático, como nos diz Nietzsche” (MENEZES, 2004, p.122).

O problema do *logos* eurocêntrico torna-se mais acentuado principalmente a partir da modernidade à medida que este passa a ser utilizado como sinônimo de Razão e esta como sinônimo de racionalidade. A Razão enquanto característica humana é única, no entanto, há muitas formas de expressão desta Razão, fazendo-se, então, racionalidades, no plural. A Razão moderna é eurocêntrica, antropocêntrica, androcêntrica e diríamos ainda, adultocêntrica, pois inferioriza a infância em relação às referências do mundo adulto.

O conceito de racionalidade serve a muitos senhores, tais como para classificar o que é conhecimento e o que não é; para dizer de culturas “superiores” e “inferiores”; para anunciar “verdades” em oposições a “crenças falsas”; para conservar como para modificar tradições culturais; para julgar o que é “racional” e o que é “irracional”.

São muitas as dificuldades para formular uma explicação do que é a racionalidade, entre estas dificuldades estão variações sociais e culturais acerca do pensar, do conhecer, classificar, compreender, crer, etc. Há também buscas de fatores integradores que sustentariam o conceito de racionalidade, evitando-se

assim um relativismo extremo como de algumas perspectivas pós-modernas que, em nome a uma crítica radical a Razão Moderna, abdicam de toda e qualquer racionalidade, o que consideramos um esvaziamento do pensar humano em sua totalidade. Sem desconsiderar as dificuldades para definir o que seria racionalidade isso Moser et al (2009, p. 161) pontua:

As condições específicas da inferência racional simplesmente não podem ser estudadas independentemente de uma investigação sistemática da estrutura da motivação, da influência da cultura, da distribuição dos recursos (cognitivos econômicos) e das limitações que necessariamente se impõem aos processos de percepção e cognição. Esse fato favorece uma estratégia de pesquisa que unifique os fatores perceptivos e sociais da racionalidade humana.

Qualquer avaliação acerca do que aceitamos como racionalidade exige a clareza de que estas definições não são meramente descritivas, mas intrinsecamente normativas, portanto, estão sujeitas as dimensões sociais, históricas e culturais das epistemologias que as sustentam.

As limitações do uso da Razão de forma inculturada, assimilando o *logos* europeu, se referem ao processo histórico, político, econômico, cultural e religioso de nosso continente. Dizem respeito à necessidade das filosofias latino-americanas da libertação pensarem o pensamento, problematizarem as epistemologias guiam este *quefazer* filosófico. Com a finalidade de dialogar com a filosofia latino-americana e desenvolver seus argumentos acerca da filosofia intercultural, RF enumera quatro razões, que estão mutuamente interligadas e que considera as mais importantes para explicar o que denominou deficiências interculturais da filosofia latino-americana. A seguir realizamos uma síntese dessas razões (RF, 2004, p. 23-26):

- **1ª Razão:** o uso colonizado da inteligência. Prática que não permite que se abra para a diversidade cultural de nosso continente, pois apesar de tentativas de superação, esta é uma prática que sobrevive explicitando uma herança colonial que se expressa, por exemplo, no modo de fazer filosofia estando em dia com a última moda da filosofia na Europa ou nos Estados Unidos da América, onde muitas vezes se busca mais o reconhecimento acadêmico como forma de sinal de credibilidade do que contribuir para o bem comum.

- **2ª Razão:** a opção metodológica de uso exclusivo de fontes escritas e da forma escrita de expressão, bem como a análise de textos e a produção de textos, ou seja, uma cultura filosófica exclusivamente escrita. Visão tributária do projeto de modernidade centro-europeia sob a qual se ensina e se reproduz estas práticas como únicos métodos de investigações filosóficas válidas, com forte vigência normativa na tradição acadêmica. Considerando que na América Latina a oralidade tem um papel muito importante na criação e transmissão da cultura, isso é uma deficiência grave e reveladora de um *logos* centrado num único modelo de racionalidade.
- **3ª Razão:** devido à opção pela escrita como única forma de investigação filosófica a filosofia latino-americana conhece apenas duas línguas de trabalho: o espanhol e o português. “*As outras línguas que se falam na América Latina não falam na filosofia latino-americana*”. O bilinguismo desta filosofia é para RF uma expressão contundente da precária abertura intercultural de nosso filosofar, pois não é possível compreender o outro e expressar nossa compreensão do outro se fixando em uma ou duas lógicas linguísticas.
- **4ª Razão:** Redução da diversidade cultural latino-americana à noção de “cultura mestiça”. Esta é a razão principal das deficiências interculturais das filosofias latino-americanas segundo RF. O fato de termos a mestiçagem como marca da cultura latino-americana é resultado, também, de relações interculturais, no entanto, nem toda América Latina é mestiça e este conceito não expressa a diversidade cultural de nosso continente. Esse conceito expressa relações interculturais resultantes da pluralidade de culturas, mas reduzir esta pluralidade ao conceito de mestiçagem é um “*ato de colonialismo cultural que dilui as diferenças e, na prática, oprime e marginaliza o outro*”.

A superação da prática inculturada é uma urgência do filosofar contemporâneo diz RF, pois esta prática revela uma razão monocultural, fechada em si mesma. A prática de um filosofar intercultural se apresenta com um caminho para um pensar aberto às pluralidades do pensar humano. O pensamento intercultural é um processo a ser buscado, para o qual não dispomos ainda de um campo consolidado de pressupostos teórico-metodológico. A interculturalidade é um

caminho para a transformação a filosofia, parafraseando o poeta, caminho que se faz ao caminhar.

Após a exposição e diálogo sobre as deficiências interculturais das filosofias latino-americanas como resultantes de um *logos* inculturado abordaremos as pistas indicadas por RF para a superação destas deficiências, tais pistas, referem-se ao giro metodológico proposto pelo autor.

3.2 Questões metodológicas, epistemológicas e hermenêuticas: reaprender a pensar interculturalmente

A construção de uma filosofia intercultural para Raúl Fornet envolve três passos constitutivos e interconectados, num processo permanente de diálogo (1994, p. 20-25; 2001, pp. 51-77; 118-119). O primeiro passo é a revisão crítica do pensamento latino-americano, que procuramos sintetizar neste trabalho no modo que fomos apresentando as contribuições do autor em diálogo com a tradição filosófica latino-americana. A permanente revisão crítica do pensamento se instaura na busca utópica indicada por José Martí que visa superar a construção abstrata, idealista encobridora dos conflitos existentes em nome de um ideal de unidade sobre “Nuestra América”.

Em Martí a utopia é assumida como histórica e social que se efetivaria em “la razón de todos em las cosas de todos, y no la razón universitária de unos sobre la razón campestre de otros”. (MARTÍ apud FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 50). Tal realização pergunta-se permanentemente sobre quem somos uns aos outros e uns aos outros vão dizendo quem são, na unidade que só pode ser realizada na diversidade (Id.), em que as culturas são pontes para o trânsito o reformular o pensar de forma intercultural e interdisciplinar.

Assumir as culturas como pontes é compreender a filosofia como cultural, portanto, pode haver tantas filosofias quanto há culturas e a interculturalidade representa o exercício de intercomunicação, interconexão, de forma crítica, sem sacralizar alguma, como já pontuado anteriormente a filosofia intercultural é anticientrista:

Esse anticientrismo da “filosofia intercultural” não deve ser confundido, de modo algum, com uma negação ou desqualificação do âmbito cultural próprio correspondente. [...] Entendemos que se trata de sublinhar a dimensão crítica frente ao próprio, de não sacralizar a cultura que é nossa e de ceder as suas tendências

etnocêntricas. É preciso partir da própria tradição cultural, conhecendo-a e vivendo-a, não como instalação absoluta, mas como trânsito e ponte a inter-comunicação (1994, p. 11).

Conhecer a história do pensamento latino-americano é mais amplo que conhecer a história da filosofia latino-americana, tal busca abarca a necessidade de conhecermos diferentes tradições de pensamento, desde nossa cultura – ponte da qual não é possível saltar – ir ao encontro das demais formas de pensar que não estão contempladas na filosofia latino-americana.

Para isso é importante recorrer as mais diversas fontes além da própria filosofia, aberto a vozes ignoradas em seus modos de sentir e viver, superando a relação do outro como objeto de estudo construindo uma hermenêutica em que o outro se expresse. Tal referencial está vinculado ao segundo passo metodológico, hermenêutico e epistemológico para a construção da filosofia intercultural com um giro metodológico fundamental, pois ampliar as fontes mais que ampliar o que será estudado significa ampliar os sujeitos que falam na história da filosofia aceitando como filosóficas suas mensagens, seus problemas, suas questões:

Cuando hablamos de la necesidad de un giro metodológico en este campo, nos referimos, pues, a un cambio de actitud radical frente a los mundos indígena e afroamericanos, tanto en su pasado con su presente; de manera que los percibamos como sujetos portadores de una palabra que nos interpela y de una perspectiva que nos enfoca y nos interpreta desde su específico horizonte de vida y de comprensión del mundo. El otro, en este caso el indígena o el afroamericano, deja de ser percibido como lo "interpretable", porque irrumpe como "intérprete"; como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver. Tenemos, por consiguiente, que aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas y afroamericanos; aprender a verlos como palabra que comunica una perspectiva que nos "localiza", remitiéndonos así a nuestros propios límites; pero ofreciéndonos con ello al mismo tiempo la fecunda posibilidad de re-perspectivizar nuestra perspectiva inicial y entrar de este modo en el proceso de universalización, que se inicia justamente en ese momento de la transculturación⁹⁰ (id. 2001, p. 61).

O segundo passo envolve um deslocamento cultural em direção de uma reaprendizagem do pensar que supere o pensamento monocultural, inculturado, desocidentalizando, descolonizando, o modo como temos nos relacionado com

⁹⁰Transculturalização é um conceito do pensador cubano Fernando Ortiz aqui utilizado por Fernet-Betancourt. Cf. ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar. Caracas, 1978, pp. 93ss.

filosofia. Isso exige uma revisão das práticas de formação filosófica instituídas e a superação do reducionismo da filosofia ao estudo do texto escrito.

Trata-se de tomada de posição acerca do estilo de filosofar desde o lugar em que se situa e *como* se situa neste lugar e neste tempo histórico cultural. Tal exigência envolve-se num grande desafio teórico-metodológico voltado para outras fontes de saberes, conhecimentos e experiências culturais ampliando o horizonte do pensar com, contemplando tradições orais de pensamento. É o reaprender a pensar *com* em uma práxis dialógica, na diversidade, na multiplicidade que nos constitui como seres humanos em que: “Pensar sería así un ejercicio continuado de convocación de voces y de re-perspectivación de saberes y sabidurías”. (ib. p. 64).

O terceiro momento para a construção da filosofia intercultural situa-se na tarefa de desenvolvimento de pensamentos, filosofias, pro-posicionais, num processo de elaboração que não privilegie nenhum sistema conceitual em detrimento de outro, pois reconhece-se como saber incompleto, tal perspectiva representa uma experiência de inter-trans-culturalização. Não é filosofia comparada instrumentalizando nosso modo de ser indo ao outro, trata-se de um encontro de diferentes vozes em que buscamos nossa transformação e só o outro pode comunicar sua palavra, não comunicamos por ele nem determinamos a ele como deve pensar:

Reaprender a pensar desde la polifonía del pensamiento iberoamericano es así el verdadero comienzo de un proceso filosófico intercultural a nivel de nuestra herencia cultural. Pues es ahí donde aprendemos a relacionarnos con nuestro modo de pensar inicial —sea éste indígena, afroamericano o europeo— desde la convivencia con otras formas de pensamiento; con-vivencia donde experimentamos la posibilidad de transitar por varios "lugares" de palabra originaria e insustituible en su mensaje; y donde, por consiguiente, aprendemos a tratar con la determinación cultural de nuestra filosofía como con algo contingente y respectivo a... (ib. p. 67).

Como procuramos expressar a transformação intercultural da filosofia é uma reaprendizagem do modo de pensar, na medida em que vai superando a dicotomia sujeito e objeto da razão moderna ocidental um novo pensar vai surgindo, um pensar receptivo como pontuamos no início deste trabalho. O pensar respectivo é transformado à medida que é um sujeito que não conhece o outro, mas que conhece com o outro num processo contínuo, mesmo que conflituoso, mas fundado em

processos de inter-comunicação, interculturais, criando um novo modo de se fazer filosofia que será transfigurada pois se dá no reconhecimento e descobrimento das pluralidades humanas que nos constituem, questionando nossas evidências filosóficas, num mutuo questionamento sobre as formas de viver, de ser, de criar, etc. (ib. 70).

Trata-se do comprometimento com a dimensão social do conhecimento, em que as epistemologias expressam cosmovisões de mundo e incidem sobre as subjetividades culturalmente e politicamente constituídas.

A filosofia da libertação nos faz lembrar que somos sempre comunidade, ser humano é sempre comunitário (APPEL; HABERMAS; DUSSEL); explicita a materialidade da ética – sujeitos negados e a filosofia intercultural chama atenção para a libertação do pensamento ainda colonizado, para a necessidade de epistemologias descolonizadas, um pensar polifônico em culturas pluriversas, que, como coloca Anibal Quijano, em suas pluralidades diálogo, não se tratando de diálogos que pressupõe consensos como sugeriu Habermas, mas como argumenta Dussel, a ideia de consenso não é única, há o consenso dos dominantes e dos excluídos.

O problema central da ética não está na comunicação e argumentação em torno de consensos, mas em nos perguntarmos sobre as condições de diálogo, em olharmos para aos que estão negados do direito de dizer sua palavra, portanto, trata-se de uma ética que, desde a exterioridade excluída, propõe a libertação. A esse debate Fernet-Betancourt propõe uma radical transformação da filosofia, radical por que é uma transformação de ordem metodológica e epistemológica. Transformação necessária para que a filosofia esteja à altura das urgências de nosso tempo histórico, pois a tarefa da filosofia é o continuo pensar com a comunidade humana no seu tempo histórico e nas tensões de cada tempo histórico (Ib. p. 118).

O programa de transformação intercultural da filosofia é visa a libertação da filosofia, liberando-a dos limites da história oficial, colonial, abrindo-se para outras fontes, referências, tradições e nisso consiste sua universalidade, de modo novo e com maior qualidade. Isso não significa eliminar as concepções tidas como clássicas de filosofia - saber sistemático, universal, abstrato – trata-se de uma proposta contra a redução da filosofia e um único modo de *quefazer*.

Na crítica a universalidade filosófica europeia ou ocidental o que se pretende é a verdadeira universalidade, pois aquela é etnocêntrica, monocultural, autoproclamada dos de cima para os de baixo do sistema mundial, trata-se pois:

la crítica al modelo hegemónico de universalidad en filosofía quiere sensibilizarnos para el compromiso en la búsqueda de una universalidad conseguida por el intercambio entre todos los *logos* que habla la humanidad, y que se distinguiría así por la calidad de la interculturalidad. Cabe señalar, por último, que con esa nueva figura de una universalidad cualitativamente superior a las conocidas hasta ahora, unimos la esperanza de un tejido de saberes y experiencias que nos impida, en filosofía, la caída en el relativismo y el aislamiento provinciano, pero sin opresión ni represión de ninguna particularidad; porque nos encontraríamos en la dinámica de un saber que no crece hacia una totalidad uniformada y niveladora de las diferencias, sino que avanzaría por totalizaciones interculturales, en cuyo espacio de convivencia y de comunidad de saberes y culturas cada particularidad se vive, al mismo tiempo, como apertura capaz de re-orientarse a la luz de la otra y como posible identidad referencial para la re-orientación de la otra (ib. p. 119).

Um pressuposto epistemológico e metodológico importante para a transformação intercultural da filosofia é a interdisciplinaridade. A filosofia como prática monocultural e inculturada tem se restringido a si mesma, com pouco ou nenhum diálogo com as demais áreas de conhecimento. Uma filosofia intercultural é necessariamente interdisciplinar não se fechando em si mesma. A interdisciplinaridade não é entendida por RF como um adendo ou complemento, mas um diálogo com outras fontes de conhecimentos no sentido de explicar-se a si mesma (ib. 65).

A interdisciplinariedade não é uma metodologia para a construção da filosofia intercultural, não é uma superposição ou acumulação de saberes, mas sim pressuposto epistemológico. Considerando a autonomia, a especificidade epistemológica de cada área de conhecimento, é necessário reconhecer que esta especificidade se constitui em conexão com as demais áreas. Nenhum conhecimento basta a si mesmo. O fechamento da filosofia em si mesma, ao estudo apenas de textos, muitas vezes sem o contexto, leva a um empobrecimento do filosofar. É no diálogo com as demais áreas de conhecimento que as especificidades epistemológicas se constituem. O trabalho interdisciplinar é um trabalho de fazer fronteiras com, de troca de saberes, experiências, de oportunidade de acesso e qualificação mútua (ib. 58).

3.3 Pensar Polifônico: dialético e dialógico como urgência de nosso tempo histórico

Como vimos, as deficiências interculturais das filosofias latino-americanas da libertação foram sintetizadas em quatro: inteligência colonizada; opção metodológica por fontes exclusivamente escritas; bilinguismo; redução da diversidade cultural da América Latina a ideia de “cultura mestiça”. A superação destas deficiências pressupõe a construção um caminho novo para filosofar, caminho de transformação intercultural da filosofia que esteja à altura dos desafios contemporâneos, entre os quais a indiferença, a intolerância, a discriminação e negação do outro tem tido grande peso. Desafios que exigem um alargamento dos recursos hermenêuticos, metodológicos e epistemológicos que procuramos sistematizar anteriormente e que se fundamentam em pensar o mundo, num *diálogo* com outras tradições de pensamento, cultivando uma atitude ética de abertura frente a outras tradições culturais, de crítica e de autocrítica as próprias tradições em que estamos inseridos/as.

O aspecto ético-dialógico é um grande desafio da filosofia na contemporaneidade, como coloca Magali Mendes Menezes, isso diz respeito às relações com o Outro:

Será a partir do discurso da diferença, por exemplo, que o debate sobre a inclusão assume um espaço significativo na sociedade contemporânea. Atravessando espaços diversos, a inclusão é permeada pela necessidade de tolerar o outro sem, no entanto, problematizar o contexto em que a própria ideia de diferença é produzida. Será na fragilidade do discurso da tolerância que se torna urgente pensarmos outras formas de diálogos. A interculturalidade se apresenta assim como uma exigência ética de reconhecimento do outro onde o diálogo torna-se um exercício de justiça (MENEZES, 2011, p. 325).

Na superação de um modelo monológico de produção do conhecimento, ou seja, monocultural e incultural o diálogo é conteúdo fundante, tratando-se de romper com o mono-lógico em direção ao dia-lógico rumo a um pensar polifônico. O diálogo que precisa ser pensado a partir de um marco teórico situado em experiências concretas e não em um modelo teórico contratualista, com a ideia de sujeitos abstratos

juridicamente iguais. Isso significa conceber o diálogo no âmbito das relações humanas, intra e interculturais.

Será, portanto, necessário se perguntar pelas condições do diálogo, alargando as formas de diálogo de modo que o conceito de outro, muitas vezes é ambíguo, atrelado a um sujeito de referência, como por exemplo, em oposição homem x mulher; brancos x negros; homossexuais x heterossexuais, caindo numa lógica binária. A questão, então, é como pensar a *partir* do outro e *com* outro de forma diferente.

Tal perspectiva envolve-se na construção de racionalidades, ou melhor, de modos de pensar não monológicos, mais dialógicos, fundando-se no movimento *respectivo* dialético-dialógico. Movimento que toma o diálogo não como um método, mas como uma questão ontológica que se dá na tensão entre *ser* e *estar* de Rodolfo Kusch, entre *ser* e *ser mais* de Paulo Freire, de uma dialética-dialógica de envolvimento ativo de todos e todas que num círculo hermenêutico intercultural se pronunciam, com voz própria, com participação ativa transfigurando o modo que até então concebemos a filosofia.

A ideia de *logos* filosófico desde o ocidente já pressupunha o diálogo, pois a interlocução, a intercomunicação é fundante da palavra, do discurso. Falar, dizer, comunicar é ir em direção ao outro. Cada povo, cada cultura constrói seu próprio *logos*, portanto, o diálogo intercultural é o encontro de *logos* distintos na busca de comunicação, mas não só, é busca de reflexão e reformulação de si na relação com o outro. Se a cultura, a diferença nos separa o diálogo visa nos unir no compartilhamento em que cada participante é o interprete de sua própria palavra, cultura, religiosidade, etc. O diálogo como coloca Vanderlei Carbonara:

Só é possível quando a palavra não é propriedade de uma das partes envolvidas, mas flui entre um e outro de modo que se deixe ser interpretada e reinterpretada, ganhando novos sentidos, à medida que transita entre os que se propõe a dialogar. Num diálogo não existe saberes imutáveis, mas convicções que se expressam e que estão dispostas a ouvirem e acolherem outras diferentes de si (CARBONARA, 2005, 79-80).

A construção da filosofia intercultural se contrapõe ao instituído. As instituições formadoras são parte da cultura colonial e dominante e são em sua essência antidialógicas (FREIRE, 1987). Exercem de múltiplas formas o poder, tais como a

definição de que saberes serão cultivados; de seletivos programas de fomento, com mecanismos de classificação e de exclusão próprios da cultura dominante; com fortes marcas eurocêntricas e discriminatórias. Características decorrentes da sociedade em que se inserem e na qual às vezes encontra-se algumas exceções, próprias dos jogos de poder e das correlações de forças entre diferentes grupos em disputa, sejam internos as instituições ou externos, tais como os formuladores de políticas públicas de fomento a pesquisa, ao ensino e a extensão, as pressões da sociedade civil organizada, etc.

Em grande medida a primeira razão que Fernet-Betancourt aponta como deficiência intercultural da filosofia, o uso colonizado da inteligência, refere-se a prática intelectualista, que se tentou superar com a ideia de “intelectualidade crítica” e de “emancipação mental”, com a prática de uma “razão esclarecida” a partir do século XIX, fazendo eco na filosofia latino-americana. Questão que nos remete as origens e funções das instituições, que por excelência tomam para si a tarefa de formação intelectual, tais como universidades e escolas.

Escolas e universidades possuem um grande alcance na efetivação e reprodução da colonização mental, que se dá numa lógica de retroalimentação visto que formam aqueles e aquelas que por sua vez serão formadores/as. Trata-se, portanto, de um processo complexo de interiorização e de reprodução de valores, ideias e comportamentos em um longo e tortuoso processo histórico de dominação política, econômica e cultural. No caso das faculdades de filosofia “[...] *os currículos e a formação dos cânones nas universidades decidem sobre que obras devam ser lidas; elas determinam o que pertence à filosofia – e o que não. Com isso, elas exercem considerável influência sobre o modo como se pensa*” (BECKA, 2010 p. 94).

Quando relacionamos estas reflexões com a filosofia latino-americana da libertação é necessário reconhecer que esta é fruto de lutas contra o *status quo* instituído, no entanto, é necessário, também, avaliar criticamente o fato de que a maioria dos filósofos da libertação (no masculino, pois essa maioria são homens contando com poucas mulheres) tem no espaço acadêmico seu principal campo de atuação profissional, às vezes priorizando as atividades acadêmicas como os únicos espaços de interlocução, ou seja, produzem uma mensagem de libertação adequando-a (inculturando-a) à cultura instituída.

É necessário, também, fazer justiça reconhecendo que ainda que estes sejam profissionais – acadêmicos – muitos deles não reduzem suas atividades aos espaços acadêmicos e mesmo no campo de suas instituições promovem práticas na contracorrente do instituído, sofrendo muitas vezes perseguições, boicotes, indiferença de seus pares, etc.

A superação do uso colonizado da inteligência é uma prática não hegemônica de resistência e de longa luta política e cultural. A interculturalidade pode contribuir significativamente neste processo à medida que nestes espaços institucionais de produção de conhecimento e de ensino contribua para uma revisão crítica, no sentido de reflexão e de revisão de suas funções em favor da transformação da sociedade.

As instituições formadoras, tais como universidades, escolas, trabalhem demonstrando que existem diferentes formas de pensar, distintas cosmovisões de mundo e diferentes modos de ver e explicar as coisas é uma tarefa ética e política. Assim, o pensamento intercultural, que supera o pensamento colonizado, inculturado, pode incidir positivamente nas instituições tais como escolas e universidades, no entanto, não deve ser reduzido ao acadêmico.

Um passo importante para o início disto, coloca RF, está no trabalho historiográfico⁹¹, de revisão crítica do pensamento latino- americano com abertura para redescobrir a América Latina como lugar plural, com mundos de vida e pensamento plurais, construindo um novo ponto de partida procurando romper com a estrutura de racionalidade sancionada pela tradição moderna-ocidental. Isso é se perguntar sobre o modo *como* produzimos filosofia e como abrir-se a outras tradições de pensamento, fomentando a expressão de outras racionalidades (RF, 2001, p. 40-47).

Este trabalho historiográfico pode contribuir para complementar as leituras críticas já existentes, leituras muitas vezes regionais, dando voz aqueles que até então estavam ausentes, tais como as tradições indígenas e africanas. Isso significa um descentramento do modo de fazer filosofia em relação à tradição grega e depois moderna ocidental, liberando-se de um modelo unilateral de conceber o *logos* e

⁹¹ RF pontua a importância deste trabalho referindo-se ao projeto de José Martí quando propõe que a leitura de “Nuestra América” não é uma tarefa para alguns especialistas, mas que se trata de um trabalho interdiscursivo com o envolvimento de muitos sujeitos, com uma clara abertura intercultural (2001, p. 51).

partindo para a abertura real do Outro, abertura a polifonia e pluralidade de nosso continente (Id. p. 58).

Sobre o fato das filosofias latino-americanas, mesmo a da libertação, reduzirem suas investigações as fontes escritas e a expressão escrita, sem dialogar com o universo cultural de tradições orais, segunda razão destacada por RF como uma deficiência intercultural destas filosofias, é resultado da primeira, ou seja, da cultura filosófica institucionalizada, produto da modernidade, reduzindo a filosofia ao trabalho com textos escritos e exclusivamente de elaboração conceitual em que se dialoga com outros textos escritos. Releva ainda o caráter estritamente intelectualista e disciplinar, muitas vezes com concepções banhadas num purismo elitista no qual a filosofia evita dialogar para além da fronteira disciplinar.

A filosofia como prática intercultural terá como passo metodológico fundamental ir além das fontes escritas e circunscritas apenas no conhecimento filosófico, que só reconhece como filosófico o texto escrito pelos “clássicos” muitas vezes abordados sem o contexto. Como superação da prática inculturada, RF indica como tarefa dar lugar a outras fontes transmissoras de pensamento, para além dos cânones estabelecidos como filosóficos, tais como a poesia, a literatura, a religiosidade, a música, etc. Outro aspecto que o autor destaca como importante é o trabalho com a cultura oral.

A prática da filosofia comparada, restrita a textos filosóficos precisa ser superada com a ampliação das fontes, dando voz aos sujeitos que ainda não falam em nossa filosofia. Isso significa superar, também, a ideia de tratar o outro como “objeto” de estudo e requer uma mudança de atitude, pois não se trata de interpretar o outro, mas que ele mesmo seja seu intérprete, dando início a um processo de transculturação. Um exercício de comunicação e intercomunicação que não será feita rapidamente e restrita a filósofos profissionais. Requer tempo e assunção da oralidade na escrita, aprendizado fundamental de outro modo de pensar, questão central da transformação intercultural da filosofia (ib., p. 61-62).

Quanto a terceira razão de deficiência intercultural da filosofia latino-americana, o bilinguismo, faz referência a uma problemática de difícil solução: a questão da linguagem, da comunicação entre diferentes povos e culturas que falam em diversas línguas, como ilustramos acima. A filosofia ao se restringir ao uso das línguas nacionais, desconsiderando a pluralidade linguística presente na América

Latina colocou mais energia nas estratégias comunicativas hegemônicas, no caso o espanhol e em menor proporção o português.

O bilinguismo reflete não só a ausência de culturas invisibilizadas na produção filosófica como explicita quem são os produtores destas filosofias, ou seja, os sujeitos que questionamos no segundo capítulo. Trata-se de uma atividade intelectual que ainda está caracterizada com marcas da tradição moderna, burguesa sob a qual incide uma concepção elitista de cultura, de produção de conhecimento e de formação dos intelectuais. Mesmo quando estes profissionais da filosofia são comprometidos, com consciência de classe, compromisso político e atuando em práxis de libertação ainda percebemos que atuam com base no modelo inculturado da *razão* que RF aponta.

A superação desta deficiência além da desafiadora atividade de intercomunicação nos remete a dimensão do sentido ético de práxis que se pretendem libertadoras, pois diz respeito à relação com o outro. Não se tratando de uma atividade de “tradução” ou de fazer um inventário das línguas e suas culturas. Como colocou Lévinas a essência da linguagem, marca da própria cultura, consiste em ir além do dado, fazendo luzir o ser:

[...] os homens se compreendem, na penetrabilidade das culturas umas com as outras, esta penetrabilidade não poderia realizar-se por intermédio de uma língua comum, ao traduzir, independentemente das culturas, as articulações próprias e ideais das significações, e ao tornar, e, suma, inúteis estas línguas particulares. [...] Existe, com efeito, a possibilidade, para um francês, de aprender chinês, e de passar, assim de uma cultura para outra, sem a intermediação de um *esperando* que falsearia as duas línguas que viria mediatizar. No entanto, o que fica fora de consideração nesta eventualidade é o fato de que se querer uma *orientação* que conduza precisamente o francês a aprender o chinês, em vez de o declarar bárbaro (quer dizer, desprovido das verdadeiras virtudes da linguagem), a preferir a palavra à guerra (2009, pp. 25 e 37).

As diversidades culturais expressam múltiplas formas de expressão do Outro. Os que resistem, povos indígenas e afro-latino-americanos, tiveram que aprender a língua do colonizador, depois língua nacional e em alguns casos conseguem preservar suas línguas próprias, um patrimônio cultural de memória, tradição e resistência que nos desafia em práticas que se pretendem libertadoras. Por

exemplo, no Brasil se falam muitas outras línguas e temos, também, os sotaques, as gírias, de cada região ou estado brasileiro com rica diversidade linguística.

Criar condições para que povos e culturas falem com voz própria é, também, um desafio hermenêutico. A hermenêutica não pode ignorar a história de colonialismo, uma filosofia intercultural exige uma hermenêutica da libertação (RF, 1994, p. 21). Tal prática insere a filosofia como atitude intercultural que radicaliza o sentido da alteridade colocando-a como vivência, em que o *outro* ao se colocar não é só acolhido em sua diferença, mas penetra em nossa singularidade numa transformação do pensamento e transfiguração da filosofia, em um trânsito contínuo (RF, 2001, 77).

Colaborando para ilustrar o que significa a filosofia se abrir a outras tradições culturais, no século XVI quando os portugueses conquistaram o Brasil viviam aqui aproximadamente dez milhões de indígenas, organizados em vários povos e culturas diferentes, que falavam aproximadamente mil e trezentas (1.300) línguas. Atualmente, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a população indígena gira em torno de 896,9 mil pessoas divididas em 305 etnias e falantes de 274 línguas.

A título de ilustração na tabela abaixo, em ordem alfabética, estão nominados estes povos indígenas brasileiros que não falam em nossa filosofia, portanto, com os quais não pensamos:

Apinajé; Apolina-Arara; Apurinã; Aranã; Arapaso; Arapiun; Arara; Arara da Volta Grande do Xingu; Arara do Rio Amônia; Arara do Rio Branco; Arara Karo; Arara Shawãdawa; Arara Vermelha; Araweté; Arikapu; Aruá; Aruan; Ashaninka; Assurini; Asurini do Tocantins; Asurini do Xingu; Atikum; Avá-Canoeiro; Aweti; Bakairi; Banawá; Baniwa; Bará; Barasana; Baré; Boé Bororo; Borari; Canela Apanyekrá; Canela Ramkokamekrá; Chamacoco; Cara Preta; Carapanã; Catú-awá-arachás; Charrua; Chiquitano; Cinta Larga; Coripaco; Cumarua; Deni; Desana; Diahoyt; Djeoromitxí; Dow; Enawenê-nawê; Fulni-ô; Galibi do Oiapoque; galibi kalina; Galibi-Marworno; Gavião de Rondônia; Gavião do Ceará; Gavião Kyikatêjê; Gavião Parkatêjê; Gavião Pykopcatejê; Guajajara; Guarani Kaiowá; Guarani Mbya; Guarani Nhandeva; Guató; Hexkaryana; Hupda; Ikpeng; Ingarikó; Irantxe; Jamamadi; Jaminawa-Arara; Japurá-Uaupés; Jaraki; Jaramu; Jarawara; Javaé; Jenipapo Kanindé; Jeripankó; Jiahui; Juma; Juruna; Juruti; Ka'apor; Kadiwéu; Kaiabi; Kaimbé; Kaingang; Kaixana; Kalabaça; Kalankó; Kalapalo; Kamadeni; Kamaiurá; Kamba; Kambeba; Kambiwá; Kampé; Kanamary; Kanindé; Kanoê; Kantaruré; Kapinawá; Karajá; Karajá do Norte; Karapanã; Karapayana; Karapotó; Karipuna de Rondônia; Karipuna do Amapá; Kariri; Kariri-Xocó; Karitiana; Karo; Karuazú; Kassupá; Katuenayana; Katukina; Kaxara; Kaxarari; Kaxinawá; Kaxixó; Kaxuyana; Kayabi; Kayapó; Kinikinaw; Kiriri; Kiriri Cantagalo; Kisedjê; Kocama; Koiupanká; Kontanawa; Korubo; Krahô; Krahô Kanela; Krenak; Krikati; Kubeo; Kuikuro; Kujubim; Kulina; Kuripako; Kuruaia; Lawana; Macuxi; Makuna; Mahinako; Maku; Makuna; Makurap; Manchineri; Manôki; Marubo; Matipu; Matis; Mawayana; Maxakali; Mayoruna; Maytapú; Mehinako; Menki; Migueleno; Miranha; Miriti-Tapuya; Munduruku; Mura; Nadob; Nafukuá; Nambikwara; Nawa; Nukini; Ofayé; Paiter; Palikur; Panará; Pankará; Pankarara; Pankararé; Pankararu; Pankaru; Parakanã; Paresi; Parintintin; Pataxó; Pataxó Hã hã hãe; Paumari; Payayá; Pipipã; Piratapuya; Pitaguary; Potiguara; Povo Indígena de Piripiri; Poyanawa; Puri; Puroborá; Rikbatsa; Sabanê; Sakurabiat;
--

Salamã; Saporá; Sateré-Mawé; Shanenawa; Siriano; Tabajara; Tapajó; Tapeba; Tapirapé; Tapuya; Tariana; Tatuyo; Taurepang; Tembê; Terena; Ticuna; Tikiyana; Timbira Krepuntaje; Tingui Botó; Tiriyo; Tituyana; Torá; Tremembê; Truká; Trumai; Tubiba Tapuia; Tukano; Tumbalalá; Tunayana; Tupã; Tupai; Tupari; Tupi Guarani; Tupinambá; Tupinamba de Olivença; Tupinambá do Pará; Tupinikim; Tuxá; Tuxá de Rodelas; Tuyuka; Txikuyana; Umutina; Uru eu wau wau; Urubu-Tapuia; Wai Wai; Waiãpi; Waimiri Atroari; Wanano; Wapichana; Wassu; Wassu Cocal; Waurá; Wayana; Werekena; Witoto; Xakriabá; Xavante; Xerente; Xereu; Xerewyana; Xéta; Xipaya; Xokleng; Xokó; Xukuru; Xukuru do Ororubá; Xukuru Kariri; Yanomami; Yarumare; Yawalapiti; Yawanawa; Yekuana; Yuhupde; Zoró; Zo'é; Zuruahã.

Fonte: Hupalo, Lúcio A: *A lei 11.645/2008 e a questão indígena na sala de aula*. . Curso de Extensão, LAPHIS – Laboratório de Aprendizagem Histórica, UNESPAR –Campus União da Vitória, 2015.

A diversidade cultural brasileira representa múltiplas maneiras e comunicar-se, de nutrir-se, de fazer educação, de produzir, de organização social, comunitária, de produzir saberes, conhecimentos, são diferentes formas de dançar, de cantar, de construir moradias, de curar enfermidades, de produzir alimentos. E, por que não de filosofar?

Outra reflexão que consideramos relevante aproximar da realidade brasileira é o complexo e controverso uso do conceito de mestiçagem ou miscigenação cultural, pois remete ao mito da democracia racial construído sociologicamente desde o final do século XIX e que tomou maior força a partir da primeira metade do século XX, como uma corrente ideológica que tenta negar a desigualdade racial.

O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, no livro *Casa-Grande e Senzala*⁹², publicado na década de 30, tem sido apontado como um dos principais teóricos que sistematizou e divulgou o mito da democracia racial ao afirmar que, no Brasil, as três “raças” formadoras da nossa sociedade conviviam de maneira mais harmônica se comparadas outras sociedades multirraciais e/ou colonizadas. Freyre atribuiu isso ao caráter mais ameno do colonizador português para com as populações indígenas e negras por ele escravizadas.

Para Gilberto Freyre a miscigenação da nossa sociedade era motivo de orgulho do nosso caráter nacional, desconsiderando que a mesma foi construída por meio da dominação, colonização e violência, sobretudo, da violência sexual de homens brancos em relação às mulheres negras e indígenas, ou seja, o livro “*Casa-Grande e Senzala*” expõe uma concepção das relações sociais e raciais sob a ótica do senhor patriarcal.

⁹² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989.

O conceito de mestiçagem foi objeto de reflexão no pensamento social brasileiro⁹³ e consideramos importante a filosofia se ocupar deste tema no sentido de contribuir com elaborações que visem contribuir para a superação de ideologias ainda presentes tais como da “harmonia entre as raças”, que dissimula conflitos, que constrói uma imagem de um Brasil harmônico, de um povo pacífico, elementos estes que perpassam toda uma epistemologia do racismo.

Um retrato das desigualdades sociais e do racismo no Brasil está nos dados da violência contra a juventude. Segundo o “Mapa da Violência”⁹⁴, produzido pelo Centro Brasileiro de Estudos Latino-americanos (Cebela) e pela Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (Flacso), a partir de dados disponíveis no Subsistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde, ano de 2013, observa-se de um lado uma tendência de queda no número absoluto de homicídios na população branca e de outro o aumento nos números de vítimas na população negra (pretos e pardos segundo o IBGE). Essa tendência se observa no conjunto da população e de forma bem mais acentuada na população jovem.

⁹³ Alguns autores: HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976. MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1998. NOVAIS, Fernando A. (org.). *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985. RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2003. RAMOS, Guerreiro. *O problema do negro na sociologia brasileira: O pensamento nacionalista*. Cadernos de Nosso Tempo. Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981, p. 39-69. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm>. Acesso em: 20/04/2015. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1976. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁹⁴ http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf. Acesso em 20/04/2015.

Entre os brasileiros na faixa etária de 14 a 25 anos, de 2002 a 2011 morreram 50.903 jovens brancos e 122.570 jovens negros. Uma diferença de aproximadamente 150%. Em 2002, a juventude branca representava 36,7% das vítimas de homicídio juvenil. Em 2011, esse índice foi reduzido para 22,8%. Os jovens negros que, assim como nos dados relativos à população geral, já eram as principais vítimas dos assassinatos passaram em 2011 a sofrer 76,9% das mortes violentas. Em 2002, essa taxa era de 63%. Isso significa que em todo o país, sete jovens são mortos a cada duas horas. São oitenta e dois jovens mortos por dia, trinta mil por ano, todos com idades de 15 a 29 anos. E, entre os jovens assassinados, 77% são negros.

Trouxemos estes dados aqui no sentido de nos solidarizarmos com a crítica de RF acerca a noção de que o conceito de “mestiçagem” é insuficiente para tratar da diversidade cultural de nosso continente do ponto de vista de uma filosofia que se propõe a ser libertadora. O racismo no Brasil é de marca e não de origem, ou seja, *“recai sobre uma pessoa na proporção de seus traços racialmente diferenciados e implicitamente incentiva a miscigenação, porque aspira “branquear” toda a população.”* (RIBEIRO, 2010, p. 32).

Um jovem negro, que tem mais melanina que outro está mais sujeito a violência perpetrada pelo racismo, que muitas vezes é praticado pelos agentes do Estado que deveriam proteger a população, tais como policiais civis e militares. Assim como outras práticas de preconceito e discriminação esta explicita um problema filosófico de grande importância na filosofia da libertação, o do direito a vida, a diversidade, a singularidade, na alteridade.

Desmistificar o mito da democracia racial no Brasil é uma tarefa de todos que se colocam contra o racismo, portanto, tarefa da filosofia da libertação, que envolve uma revisão crítica de conceitos tais como o de mestiçagem e de miscigenação como forma de referir-se a ampla diversidade étnica e cultural da qual somos parte. O mito da democracia racial afirma a supremacia da cultura europeia que ao se mestiçar com o negro e o índio gerou um povo mestiço, cordial, servil, camuflando o racismo a brasileira que ainda não superamos bem como muitas outras práticas de preconceito e discriminação. Portanto, como afirma RF (2004, p. 26):

Por essa tendência de ler toda a diversidade cultural latino-americana desde a chave da mestiçagem, a *filosofia latino-americana* tem levado a cabo seu processo de contextualização e de

inculturação em confrontação quase exclusiva com o mundo a “cultura mestiça”. Esta tem sido, e é hoje, todavia, sua interlocutora preferida, crendo que basta dialogar com ela para entrar em diálogo com toda a América Latina. Mas na realidade dialoga com a cultura dominante e, centrando-se nela como fonte de sua articulação como *filosofia latino-americana*, fecha seu horizonte à experiência intercultural de América Latina em toda sua plenitude.

O reconhecimento da diversidade cultural como um novo horizonte de compreensão da prática filosófica é a gestão de um novo paradigma de fazer filosofia – o da interculturalidade - que não atende a um modismo contemporâneo, mas ao necessário reconhecimento do nosso tempo histórico do qual somos convocados a contribuir com criticidade e compromisso ético-político.

Tempo histórico difícil em que no Brasil, na América Latina e no mundo nos deparamos quase impotentes com toda forma de atrocidades que revelam a força do sistema global regido pela ganância e destruição do Outro. Enquanto corríamos com a escrita da tese nos deparávamos dia a dia, com notícias de tragédias que exprimem esse nosso tempo de desumanização, tal como a manchete do dia 19/04/2015 que anunciava: *“Barco com imigrantes vindos da Líbia naufraga no Mediterrâneo: Cerca de 700 pessoas estariam a bordo, dizem agências. Ao menos 28 foram resgatados com vida”*⁹⁵. Trata-se de mais de setecentas pessoas, entre mulheres, crianças e adultos que tentavam refúgio, saindo de um país em guerra buscando via mar mediterrâneo abrigo numa Europa que agoniza na incapacidade de acolher as diferenças, continente dos ideais de “igualdade, liberdade e fraternidade” que cinicamente se silencia diante do receio de ser “invadida” por imigrantes pobres.

Trata-se de uma época de vertigens, de perdas de sentidos, de referências quanto ao humano, tempos de insensibilidades que, portanto, convoca-nos a pensar e a intervir positivamente no mundo, pois se trata de um mundo que inclusive dispensa a filosofia, a nega, marginalizando-a.

Há um interesse ideológico do sistema hegemônico em silenciar a filosofia, segundo Fernet-Betancourt (2006, p. 68-70) isso se deve ao tipo antropológico que a globalização do neoliberalismo vem gestando, um tipo que leva às últimas consequências a inversão efetuada pela modernidade europeia na maneira como os

⁹⁵<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/04/barco-com-imigrantes-vindos-da-libia-naufraga-no-mediterraneo.html> Acesso em 19/04/2015

seres humanos passam a se relacionar consigo mesmos, com a natureza, com seus semelhantes, com sua comunidade, seu entorno, com a transcendência, cortando vínculos experienciais e comunitários. Ainda coloca o autor:

[...] a la inversión cosmológica que, como complemento de la antropológica, conlleva el proyecto civilizatorio hegemónico al que nos estamos refiriendo. Se trata, en síntesis, de la substitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional con la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, con el aumento de la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad, a saber, el de la cosmovisión neoliberal (RF, 2006, p. 69).

Enfim, não compreendemos a questão da diversidade, pluralidade cultural como um preciosismo diante do exótico a ser “compreendido”, “estudado”, trata-se de nós mesmos e essa marca em nossas subjetividades que mantem a reprodução do mesmo em detrimento do outro e neste sentido que o tema da interculturalidade torna-se urgente por pautar na filosofia a necessidade de pensar o pensamento que pensa. Aprendendo, por exemplo, com a capoeira a ver, sentir e jogar o jogo no mundo em outra perspectiva, com os pés para o alto e a cabeça no chão, com ginga, com malícia e, também, com força e autoafirmação.

Na proposta de RF a filosofia está diante da tarefa de revelar que todas as demais culturas que compõem a América Latina devem ser reconhecidas e, fundamentalmente, devem ser tratadas como interlocutoras na reflexão filosófica. Não se trata, portanto, de construção de uma filosofia das culturas, assim como, também, não é a busca do “filosófico” nas culturas para delas extrair um corpo teórico que amplie a compreensão das culturas.

A filosofia intercultural recusa a ideia de ampliação da forma de filosofar vigente, deseja liberar a filosofia como pertencente a um único modelo de pensar marcado por um só lugar – Greco-europeia. Isso significa reposicionar a filosofia no sentido de superar sua limitação de compreender-se desde um único lugar de nascimento - a Grécia -, explicitando que, como prática humana, também nasce em outros lugares do globo, então, é uma atividade de caráter cosmopolita, está no mundo e, em se tratando do mundo contemporâneo, globalizado, contém em si a

rica possibilidade de intercâmbio solidário entre as diversas formas de manifestação cultural (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 169).

Se a filosofia inculturada fala no ritmo de um único *logos* – ocidental-europeu, acaba por encobrir as formas plurais de manifestação humana, que se dão de formas, também, plurais. *Logos* - palavra, discurso, verbo - que podem se comunicar de múltiplas formas se no encontro ocorrer o *diá-logo*. Formas outras, além do discurso escrito, *logos* que tem como morada um corpo. Corpos que falam em diferentes línguas e que muitas vezes são silenciados. *Logos* que se expressam pela magia, pela arte, pela festa, pelos sentidos, pelos afetos, pelas diferentes expressões de gênero e de etnias. *Logos* que se territorializa, se desterritorializa e se reterritorializa (GUATTARI; DELEUZE) em movimentos e ritmos das culturas com as quais devora, entra em conflito, se harmoniza e se refaz.

Se tudo for reduzido a único *logos* é como dançar num único ritmo, ainda que se dance bem ao aprender o ritmo, uma multiplicidade de coreografias serão omitidas ou negadas, não se expressando e nem permitindo outras músicas. Os que não falam na filosofia não encontrarão seu espaço, deixarão de contribuir, ficarão silenciados se o preço for à redução ao *logos*, sinônimo hoje de razão tão sem razão. É talvez, por isso que RF propõe desfilosofar para que outro filosofar nasça irrompendo como um encontro radical de alteridades onde culturas se banhando umas nas outras não neguem a si, mas melhorem a si, se refazendo nas tramas da interculturalidade, que só será se vivida, ou seja, diz respeito à atitude existencial:

Por interculturalidade compreende-se aqui não uma posição teórica, nem tampouco um diálogo de/e/ou entre culturas (ou neste caso concreto, um diálogo entre tradições filosóficas distintas) no qual as culturas se tomam como entidades espiritualizadas e fechadas; senão que interculturalidade quer designar, antes, aquela postura ou disposição pela qual o ser humano capacita para, e se habitua a viver “suas” referências identitárias em relação com os chamados “outros”, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a “própria”, para ler e interpretar o mundo. [...] interculturalidade é experiência, vivência da impropriedade dos nomes próprios com que nomeamos as coisas. Ou, dito de maneira mais positiva, é a experiência de que nossas práticas culturais devem ser, também, práticas de tradução (RF, 2004, p.13).

É difícil conceituar interculturalidade em RF, pois esta se apresenta com um por vir, um trânsito de possibilidades, carrega comprometimento com o Humano. Humano que se esfacela no mundo atual em nome da instrumentalização do outro para o mercado, do fetiche da mercadoria, mundo em que as culturas que se tornam mercadorias, indústria cultural para os franskfurtianos, ou são eliminadas, apagadas em sua ancestralidade.

A filosofia ocidental apesar de sua cumplicidade com a justificação teórica da ideologia do eurocentrismo, tem conservado e transmitido histórias e saberes paralelos, saberes subversivos que lembram que não há paz no mundo, que o real não é um dado irreversível sobre o qual não podemos intervir, ao contrário, a filosofia é fundamental para chamar a atenção para outros mundos possíveis, ela é portadora da memória e busca pela verdade e pela justiça:

Porque la filosofía es sabiduría memorial de esa memoria que nos impulsa a no contentarnos con el llamado estado de cosas porque sabe que es racional esperar lo mejor para la humanidad, y lo sabe justo porque tiene memoria de los muchos caminos por los que la humanidad ha buscado y busca alcanzar la real humanización de cada ser humano. Como sabiduría memorial de caminos subversivos, la filosofía recuerda, pues, frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, que lo primero es la relación y que el principio comunidad es irremontable e insustituible. Pero por eso mismo la filosofía no olvida que el ser humano necesita contextualidad y vecindad, que necesita referencias identitarias concretas para apoyar su búsqueda de universalidad, es decir, para no extraviarse por el camino o quedar suspenso en el aire como un fantasma (id., 2006, p. 69).

A construção de alternativas ao modelo econômico e político em curso exige a renovação da filosofia que seja, também, uma antropologia que se contraponha a forma antropológica que o capitalismo vem fundamentando (ib.). O capitalismo em sua força de reprodução das desigualdades produz subjetividades agenciadas a serviço de sua manutenção e reprodução. Se perguntar como superar este estado de coisas é tarefa do pensar neste nosso tempo mergulhado em desumanização, desigualdades e injustiças.

Trata-se de um filosofar contextual, desde o concreto, não de uma atividade intelectualista, pois o pensamento se organiza nas relações concretas e é da compreensão destas relações que pode abstrair formulando conceitos. No entanto, o

pensamento não se rende aos conceitos, o que mobiliza o pensar é o mundo concreto onde se insere. Pensar a partir das coisas não é ser incapaz de abstrair⁹⁶.

Por haver formas diferentes de pensar, culturas diferentes, é possível filosofias no plural, na polifonia do pensar. O universal é o humano e poderemos nos entender mutuamente, a diversidade de culturas é possível por que somos humanos, com as mesmas capacidades mentais de pensar, portadores de linguagem, de significados. O que é comum a todos os seres humanos é que organizam as informações, os saberes, os conhecimentos acerca do humano e do mundo, constroem tradições, memórias ainda que de modos muitos diferentes. O pensamento é sempre conexão com o Outro.

Construir uma filosofia intercultural é reconhecer que a filosofia ocidental é um dos muitos modos de pensar o mundo. A filosofia ocidental é um grande sistema intelectual que atravessa culturas em quase todo o planeta, mas não é o único modo de pensar o mundo. A filosofia intercultural recusa a ideia de construção de um sistema filosófico – prática totalizadora e colonial – não é, também, uma teoria sobre o outro ou sobre outras culturas, visa mais uma práxis de encontro – dialético-dialógico entre vários pensamentos e várias culturas.

Construir pensamento com o outro não é emitir voz ao outro ou sobre o outro, mas sim produção de experiências de pensamento, polifonias que desejam conhecer estando com ele, nele, sem jamais esquecer que não existe uma única lógica de interpretação. É neste sentido que o humanismo precisa ser repensado para que seja crítico, portanto, intercultural e libertador.

Trata-se de um humanismo que rompa com certa ética ocidental que parte do princípio de um sujeito unitário, autossuficiente e autônomo. Os seres humanos não são autônomos, dependem uns dos outros, são relacionais e estão em relação com seu meio. Talvez esse seja um dos mais importantes aprendizados do pensar e do ser que temos que fazer ao dialogar com comunidades tradicionais tais como as culturas indígenas e quilombolas, que explicitam o tempo todo que não se compreendem como entidades desconectadas da terra, da natureza e dos vínculos comunitários.

Como explicita a antropologia, a ontologia e a memória ancestral de uma mensagem que recebemos da Comunidade Quilombola Paiol de Telha, da região de

⁹⁶ Lévi-Strauss. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus, 1989.

Guarapuava, Paraná, que na luta pela retomada de suas terras nos dizem: “O povo que planta e pesca, canta, dança e faz festa no seu pedaço de chão, abastece sua mesa e agradece a natureza em qualquer religião. Seu lugar um oratório, tirar seu território é calar sua tradição”.

3.4 Transformar-se pela filosofia liberta

O pensar dialético e dialógico é uma tarefa fundamental na realização de uma transformação intercultural da filosofia. Tarefa de pensar o pensamento que pensa, de modo interdiscursivo, na busca de contribuir na reinvenção do *ethos*, como recriação libertadora desde as memórias, as resistências, as diferentes formas de invenção da vida, da arte, de criação de modos alternativos de educar, de produzir, etc.

No início deste trabalho nos perguntávamos acerca do que tínhamos a aprender com a proposta de uma filosofia intercultural, explicitada nos escritos de Raúl Fonet-Betancourt. O primeiro aprendizado deste processo está na chamada de atenção para olharmos mais para nós mesmos - culturalmente, politicamente e eticamente - para nossas lutas e nossas experiências nos aproximando mais daqueles e daquelas com quem nos solidarizamos a favor da construção de um mundo melhor. Em tempos de absoluta individuação, ir ao encontro do outro é ato de rebeldia, construir com ele algo é resistência e transformar a si mesmo neste processo é um ato revolucionário. Este é o convite que as indagações deste autor promove: atitude frente a nós mesmos na relação com os outros.

Sua radicalidade reside em libertar a própria filosofia, com o outro, que são muitos outros excluídos sob o signo controverso da palavra povo. Dito isso, queremos dizer do sonho de um modo de filosofar que se funda na radicalidade do conceito de alteridade, pois ao que parece, o que temos, ainda, são filosofias ainda pautadas no velho binômio sujeito-objeto. Enquanto aqui escrevemos revivemos em nossa memória alguns momentos em que essa radicalidade foi por nós sentida, vamos a elas com o intuito de nos aproximarmos mais do diálogo com o tema da interculturalidade.

Voltemos à Bahia, a cidade de Salvador, não a orla marítima tomada pelas elites locais, mas ao bairro periférico chamado Pirajá. O ano é 2007, é um sábado, dia de encontro de formação da terceira turma do PESS – Projeto Educadores/as

Sociais de Salvador. O local, “a Casa Verde”, espaço da comunidade, no final de linha, como se chama o ponto final do ônibus metropolitano que a lá nos conduziu. Ao chegar, logo na entrada, nos deparamos com a cozinha comunitária, em que mulheres já se encontram na lida para preparar os alimentos para os cursistas.

Na pequena sala em que nos encontramos para formação, estamos com a maioria absoluta de mulheres e vamos organizando o espaço e em roda, de forma circular, dispusemos as cadeiras, buscando exercer a horizontalidade desde os corpos. Conforme fazíamos o planejamento para este dia fora construído pela equipe tendo como referências os objetivos do projeto e as atividades realizadas no encontro anterior, as percepções subjetivas e objetivas acerca do trabalho feito. Então para esse dia previmos um trabalho que tocasse num dos temas caros a filosofia da libertação – que é eixo estruturante da proposta curricular do projeto – o tema da alteridade.

Falar de alteridade para nós não bastava, era necessário vivê-la e isso impunha-nos de uma busca metodológica além da palavra, sem desconsiderar o dizer de nós e de acolher a palavra de cada um. O tema da alteridade surge como importante não só por que é “conteúdo” da filosofia da libertação, mas nasce de uma necessidade concreta, qual seja a do reconhecimento do outro, em sua diferença no grupo, o conhecimento e a valorização de si e a construção coletiva de relações pautadas na solidariedade.

Dentro de um objetivo maior que uniram a todas/os nesta proposta de formação estava à construção de uma rede de colaboração solidária, em que a economia - base material da vida - seria exercida coletivamente, com formas de autogestão do trabalho, com relações de produção e do consumo pautados na solidariedade. Isso significa que sem construção coletiva, organização, união e formação a rede não aconteceria. Não faremos aqui uma análise do sucesso ou insucesso da efetivação deste objetivo no projeto, pois não é o foco deste trabalho, o que desejamos é falar de algo que a nossa subjetividade tocou e vai de encontro ao nosso tema.

Demos início ao trabalho, convidamos as/os participantes a formarem uma roda, todos/as de pé, na formação da roda logo percebemos algumas mãos se enlaçando, de mãos dadas, então abrimos a roda. Para nós o tema alteridade, solidariedade, coletividade remete a ancestralidade, as resistências indígenas e afro-

brasileiras e o processo educativo é envolvimento. Então, no aparelho de som colocamos um álbum (Cd) com músicas guaranis⁹⁷, trata-se do som potente de crianças guaranis cantando, Álbum Memória Viva Guarani (2000), denominado, Ñande Reko Arandu⁹⁸.

Ao som de músicas a roda se pôs em movimento, sem que indicássemos o que fazer, dançamos algumas das músicas e então, silenciando o som, sugeri que cada um/a tirasse os calçados e colocasse a sua frente, dentro da roda. Então nos propusemos a ensinar uma dança guarani que consiste em manter os braços estendidos ao longo do corpo e em círculos no ritmo da música marcar os pés no chão. A quem observa a imagem é de sintonia do grupo, com corpos ritmados ao som da música, pés marcando com firmeza onde pisam. Uma imagem forte com a leveza da dança.

Dançamos guarani! Envoltos na música passamos do tempo previsto para essa atividade, como era já comum acontecer em nossas práticas de formação, em que passamos a avaliar que nosso tempo era o tempo de Kairós e não de Cronos. Ao parar a música solicitamos que observassem os calçados a nossa frente. Tínhamos a nossa frente não os nossos, mas de outros. Então propus que cada um/a calçasse o calçado deste outro. Sentimos alguns olhares se cruzarem, alguns demoraram um pouco a fazer, outros de imediato o fizeram. Então propusemos que caminhássemos pelo espaço da sala e fora dela com os pés em calçados que não eram nossos. Fomos e na curta caminhada alguns comentários sobre desconforto, outros de que gostavam mais daquele calçado do que do seu, alguns risos e alguns mais sérios.

⁹⁷Referimos aos povos guaranis, que representam etnias indígenas das Américas, tendo, como territórios tradicionais, uma ampla região da América do Sul que envolve os hoje territórios nacionais da Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e a porção centro-meridional do território brasileiro. Sua população encontra-se dividida em diversos grupos étnicos – tais como os caiouás, os embiás, os nhandevas, os ava-xiriguanos, os guaraios, os izozeños e os tapietés. Cada um destes grupos possui especificidades dialetais, culturais e cosmológicas, diferenciando, assim, sua 'forma de ser' guarani das demais. Este álbum apresenta um pouco da cultura Guarani com o cântico de crianças evocando o espírito ancestral em cada um de nós e, destacando a importância dos cânticos em cada situação de nossa existência. As músicas são cantadas por grupos de crianças de quatro aldeias Guarani: Sapucaí, na cidade de Angra dos Reis; Rio Silveira, em São Sebastião; Morro da Saudade, na cidade de São Paulo e Jaexaá Porã, em Ubatuba. As gravações foram realizadas na aldeia Jaexaá Porã. Todas as músicas têm por tema a espiritualidade. Os índios Guarani contam que as crianças são puras e seu Deus, Nhanderu, envia esses cantos diretamente a elas.

⁹⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l469uaunv6A&list=RDI469uaunv6A&index=1> acesso em 19/04/2015.

Retornamos a sala e colocamos novamente a música guarani. Propusemos a mesma dança, agora com os pés calçados com os calçados de outro. Dançamos novamente, com alguma dificuldade para alguns/as, então solicitamos que encontrassem os pés dos calçados que calçavam, formando duplas e trocando os calçados, cada um, agora, ficando com o seu de origem.

Formadas as duplas indicamos uma conversa, de alguns minutos, sobre essa vivência que fizemos, desde o início. Que contassem um/a ao outro/a o que sentiram e o que representou. Em seguida chamamos todos/as para a roda novamente, agora sentados/as no chão e compartilhamos os sentimentos, significados com o vivido. Uma imagem forte que nos marcou deste momento foi a do sentimento coletivo de pertencimento étnico – afro-indígena-brasileiro - somado ao de proximidade, algumas falas sobre andar com os próprios pés, conhecer onde tem os pés e andar com os outros. Não por acaso a sigla do projeto é PESS, que significa Projeto Educadores/as Sociais de Salvador e remete aos pés, a uma “máxima” que passamos a utilizar que diz “a cabeça pensa onde tem os pés”. Então já era hora do almoço e a tarde previa mais atividades sobre organizar redes de solidariedade.

Desta manhã de formação que nos marcou temos a lembrança de mulheres, de pés descalços, de pertencimentos identitários diversos, juntas fazendo filosofia da libertação sem dominar os códigos da academia expressando o rosto e acolhendo rostos.

Na imagem abaixo, utilizada no cartaz do II Seminário do projeto denominado “Educação Libertadora Organizando a Solidariedade” temos um desses momentos:



Poderíamos fazer outros relatos do PESS, mas como dito no início deste trabalho esta experiência aqui é retomada no sentido de ilustrar o que temos se não sempre, em alguns momentos, assumido como filosofia da libertação.

Na pergunta, em nossa intenção inicial de pesquisa, sobre os principais aprendizados que teve no PESS, a educadora popular Jacqueline Meire, com quem tanto aprendi e tive a honra de trabalhar, coloca:

Deixo claro que naquela altura eu tinha 26 anos, acabava de concluir a universidade e vinha de uma trajetória pessoal de resistência/luta por sobrevivência em comunidades populares de minha cidade. Trabalhar com Giselle, significou conhecer: Eduardo Oliveira, Euclides Mance, conhecer o trabalho do IFIL, economia solidária, a colaboração solidária, o trabalho em rede e a práxis de educação popular. Na prática isso significou uma ampliação dos meus horizontes teóricos, metodológicos, ideológicos e libertários. Eu poderia fazer uma lista, para tentar simplificar, mas sei que não daria conta, porque toda redução é sempre limitada (isso aprendi com Giselle). Entretanto, sei que meu aprendizado de um lado era fruto de uma experiência real, intensa e pulsante. De outro era resultado de um arcabouço teórico muito rico e amplo. De fato não sei separar o que aprendi com Giselle do aprendizado com as temáticas do PESS. Este foi uma tentativa de práxis dos temas já citados. As formações iniciais, o planejamento e as orientações no primeiro terço do processo foram dadas por Giselle. A mesma construiu na equipe um senso de pertença, de busca do conhecimento, de responsabilidade e de auto formação. Foi com a presença física ou não, sempre uma referência na forma de fazer e pensar, sobretudo a

formação dos educadores sociais. Para mim, pessoal e profissionalmente aprendi: Que as pessoas são diversidade e esta se manifesta de formas diferentes entre as pessoas. Portanto, rótulos e títulos dificultam a percepção do outro; A importância e valorização do diálogo; A fazer diagnósticos das situações; A buscar sempre o pode que está por trás das coisas, não ficar na superfície, questionar, pesquisar; O poder da fala e do silêncio; O planejamento pedagógico e a escuta do outro são ferramentas potentes para uma prática educativa comprometida com um projeto de sociedade emancipatório; Que reuniões podem durar até a exaustão; Que todos somos contraditórios (Consulta realizada por correio eletrônico)

O alcance de um processo educativo que se quer libertador é infinito, não temos como mensurar. Um dos maiores desafios da experiência acima ilustrada, além do risco da descontinuidade do trabalho devido à ausência de financiamento, pois esse modelo de formação ainda não encontra apoio em políticas públicas, sempre foi à dimensão cultural que transborda na fala de Jacqueline, ou seja, a construção de subjetividades ética e politicamente inseridas na cultura e comprometidas com a solidariedade, com a justiça social e o acolhimento do outro.

O que desejamos, também, chamar atenção com o relato de Jacqueline é que ao destacar seus aprendizados no projeto nos remete a relação teoria e prática como fundamental e a nossa mediação no processo como referência importante. O que poderia ser lido superficialmente como uma proximidade, talvez, até ideológica dela para conosco gostaríamos de, problematizando esta experiência, destacar que a mesma exigiu de nós, como mediadores do processo formativo, não só comprometimento ético e político, o arcabouço teórico como o próprio relato indica, mas, sobretudo uma prática do exemplo, ou seja, exigia que o *quefazer* o que *pensamos* não se desvinculassem.

Exercício denso, não sem conflitos, no qual criamos coletivamente formas de expressão da filosofia da libertação, aproximando-se da realidade em que estávamos inseridos, na qual o que menos esteve presente foi à mera leitura de textos e, também, não foi um mero “*pedagogizar*” a filosofia, que ao nosso entender, é pedagogia por excelência ou não é filosofia, no sentido, de que filosofar é educar-nos uns aos outros, nos conduzindo a novos caminhos como sugere a origem da palavra pedagogia. Experiências como essas nos educam, nos levam a estabelecer outros modos de se relacionar com a filosofia.

Filosofia que na sua origem etimológica remete ao amor a sabedoria, a busca do saber e não a sua posse. Desejamos que a palavra se funde na experiência de

sabedoria! A proposta de um programa de filosofia intercultural de RF contém o desejo de uma filosofia prática, que se realiza como sabedoria.

A interculturalidade, como já dito, como abertura ao outro que ainda não tem voz na filosofia nos leva a pensar o pensamento. A crítica de RF ao uso da “razão”, do “logos” e forma monocultural, reduzindo a diversidade de pensamentos, pois, se a Razão é uma esta se expressa de formas distintas, em racionalidades, no plural. Então, ouvimos falar de “outras racionalidades”, racionalidades oprimidas, racionalidades femininas, racionalidades mestiças, etc. Diante deste conceito um incômodo. Racionalidade palavra carregada na semiótica agenciadora de sentidos, a nós remete a cultura ocidental, que tem como ícone nos dias atuais uma crise, também, da racionalidade. Fala-se da crise produto de uma razão que se perdeu e virou racionalidade instrumental.

Para tentar situar melhor a natureza do incomodo com a palavra-ideia-conceito de racionalidade vamos contar um breve história, antes disso, esclarecemos que não estamos aqui abdicando, no sentido pós-moderno, da razão em troca do nada, afinal e com a ajuda dela que abstraio e escrevo estas linhas, no entanto, há um corpo que com ele pensa... Vamos à história.

Gustav Jung (2012, p. 301 – 302), suíço, médico psiquiatra, estudioso das culturas e curioso dos símbolos em uma de suas viagens aos Estados Unidos foi até o Novo México e lá estive com os índios pueblos. Entre eles estava um ancião chamado “Ochwiay Bianco”, que significa “Lago de Montanha”. Jung conta em sua autobiografia que pode conversar com este senhor como nunca tinha conseguido falar com um europeu. Ochwiay Bianco lhe disse:

“- Olhe como os brancos têm um ar cruel. Têm lábios finos, nariz em ponta, os rostos sulcados em rugas e deformados. Os olhos têm uma expressão fixa, estão sempre buscando algo. O que procuram? Os brancos sempre desejam alguma coisa, estão sempre inquietos, e não conhecem o repouso. Nós não sabemos o que eles querem. Não os compreendemos e achamos que são loucos.”

Jung, então, lhe perguntou por que pensava que todos eram loucos. Ele, então, respondeu: “Dizem que pensam com suas cabeças”.

Surpreso, Jung perguntou: - “Mas naturalmente! Com o que pensa você?” Então o ancião lhe respondeu: - “Nós pensamos aqui”. Disse ele, indicando o coração.

Jung realizou pesquisas históricas que o levaram a fazer uma análise profunda da situação psicológica do ser humano moderno. Para ele:

ela não é só produto dos tempos modernos, mas uma etapa dum processo de individuação da civilização ocidental que se encontra frente a um impasse. Desde o surgimento dos tempos modernos, desenvolveu-se de maneira unilateral, apoiando-se exclusivamente no ego consciente, provocando assim um conflito em relação aos fundamentos instintivos da psique. A hipertrofia do ego consciente, chegando ao ponto de deificação (divinação), provocou uma revolta no inconsciente, manifestando-se num estado de angústia de toda uma civilização (BONAVENTURE apud JUNG, 2012, p. 20).

Buscando na diversidade cultural formas profundas de reflexão sobre o ser humano, Jung, realiza um exercício crítico e inovador sobre a cultura, europeia e a psique. Ao lermos este relato em sua autobiografia fomos tocados pela sabedoria ancestral indígena no “Novo México”. O que Jung diz é que o diálogo com este senhor de uma cultura muito diferente da sua lhe provocou um encontro consigo mesmo. Que a descrição acima era a imagem do homem branco. Nas palavras de Jung: “Esse índio encontrara nosso ponto vulnerável e pusera o dedo naquilo que somos cegos.” (JUNG, 2012, p. 302). Então diz que em seus pensamentos viam imagens:

as legiões romanas, irrompendo as cidades da Gália: Júlio César, com seus traços nitidamente cinzelados, Cipião, o Africano, Pompeu. Eu via a águia romana sobre o Mar do Norte e nas margens do Nilo branco, Via Santo Agostinho transmitindo aos anglo-saxões, na ponta das lanças romanas, o credo cristão; e Carlos Magno, impondo gloriosamente aos pagãos conversões de triste fama. Depois, as hordas e as pilhagens assassinas das armadas dos Cruzados. Com um golpe de coração tornou-se nítida para mim a vaidade do romantismo tradicional das Cruzadas. Depois, foi a vez de Colombo, Cortês e de outros conquistadores que a ferro e fogo, torturando e cristianizando, aterrorizaram até mesmo esses longínquos pueblos que sonhavam pacificamente com o sol, seu Pai. Vi também as populações das ilhas dos mares do Sul dizimadas pela escarlatina, trazidas através das roupas, a sífilis e o fogo-selvagem. [...] Era o bastante. Aquilo a que damos o nome de civilização, missão junto aos pagãos, expansão da civilização etc. tem uma outra face, a de uma ave de rapina cruelmente tensa, espreitando a próxima vítima, face digna de uma raça de larápios e de piratas. Todas as águias e outros animais rapaces que ornem nossos escudos heráldicos me parecem os representantes psicológicos apropriados de nossa verdadeira natureza (id., p. 302-303).

Jung no encontro com uma cultura diferente teve a oportunidade de pensar a si e a sua cultura, abrindo uma nova porta para a memória de sua tradição cultural, fez,

portanto, um exercício de interculturalidade. Outro aspecto que nos chama atenção neste relato esta na “concepção” do pensar. A carga semântica e cultural que recebemos em torno do pensar, raciocinar refere-se a uma atividade mental, que se localiza na cabeça. Assim, além de pensar *como* e *com* quem pensarmos é necessário pensarmos com o *quê* pensamos. Com a cabeça? Como o coração? Com o corpo?

Esse relato, também, contribui para lembramos que o conhecimento filosófico é resultado de um longo caminho histórico marcado pela agregação de saberes de várias partes do mundo. O encontro entre diferentes culturas, que na maioria das vezes resultou em conflitos, razão pela qual, talvez, a interculturalidade tenha sido uma marca da filosofia ocidental europeia sobre a qual não se fala ou se fala pouco.

Se olharmos para as origens históricas da filosofia grega veremos que a civilização grega antiga é produto de relações com a África, Egito e Ásia, filosofia que assimila do outro e produz algo próprio, paradoxalmente fazendo do *próprio* regra a ser seguida como universal. Nestas relações os gregos, certamente, não se limitaram a uma prática de inculturação da outra cultura, mas criaram algo mais, considerando suas especificidades culturais, a este algo deram o nome Filosofia, ou seja, o nome é grego, no entanto, entendemos que o filosofar é verbo, ação que se expressa na diversidade humana, concordando com o autor com estamos dialogando neste trabalho.

Para que avancemos rumo a um filosofar intercultural e libertador e necessário a “*superación de la concepción de la filosofía amarrada a un solo lugar de nacimiento*” (RF, 2001, p. 57), descentrando a história da filosofia da Grécia ou presa a um só lugar - concepção eurocêntrica, neste sentido trata-se de fazer uma filosofia anti-hegeliana e anti-heideggeriana:

[...] esa visión eurocéntrica e incluso germanocéntrica que fundamentó Hegel y siguió hasta Heidegger, y según la cual la filosofía propiamente dicha nace en Grecia, y solo en Grecia. Así podemos leer en Hegel: “... la filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego... La comienza en Grecia. La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia natural y da vuelo al espíritu... El nombre de Grecia tiene para el europeo culto, sobre todo para el alemán, una resonancia familiar”; Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomo I. México, 1955, pp. 92, 95 y 139. Por su parte reiteraba Heidegger: “La expresión “filosofía europeo-occidental”, que oímos frecuentemente, es em verdade uma tautologia. ¿Por qué? Porque la “filosofía” es griega e su esencia -. Griega quiere decir aqui: la filosofía es em el

origem de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma... La frase la filosofía es griega en su esencia, no dice sino que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en su marcha histórica más íntima, originariamente “filosóficos””; Qué es eso de filosofía? Buenos Aires, 1960, pp. 16 -17(FORNET-BETANCOURT, 2001, pp. 57 e 178).

Discordando do Heidegger, RF coloca que a origem etimológica da filosofia como grega não deveria tornar-se uma normatização, ou seja, que a palavra filosofia refere-se a um *quefazer* humano, com muitas “nacionalidades”, em muitos lugares, que se representa numa pluralidade de formas de pensar e fazer. Dizer que a filosofia é uma potencialidade do pensar humano significa reconhecer que esta se realiza nos marcos de uma cultura e restringir seu modo de operar ao cânone grego e - europeu é absolutizar uma das formas de se fazer filosofia e considerá-la como a única válida. Uma posição etnocêntrica que converte em centro do filosofar o que é apenas uma região onde esta prática se dá. A filosofia é plural, se desenvolve em muitas línguas e é, sempre, um *quefazer* contextualizado no ritmo da história, na cultura (ibidem, p, 178). Enrique Dussel reconstrói o conceito de Europa historicamente e dá uma importante contribuição para compreendermos o sentido eurocêntrico da filosofia, aqui criticada por RF, que passa a ser hegemônico principalmente a partir de uma construção ideológica da modernidade europeia:

Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa “definitiva” (a Europa *moderna*). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas (Aristóteles não as considera humanas como os gregos (“videntes que habitam a *polis*”) em sua *Política*, mas tampouco são consideradas bárbaras) O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista. Em segundo lugar, o “Occidental” será o império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se

aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que agora compreende a África do Norte. O “Ocidental” opõe-se ao “Oriental”, o império helenista, que fala grego. No “Oriental” estão a Grécia e a “Ásia” (a província Anatólia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e também o Nilo ptolomaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente. Em terceiro lugar, Constantinopla, desde o século VII o Império Romano Oriental cristão, enfrenta o mundo árabe-muçulmano crescente. É importante lembrar que “o grego clássico”– Aristóteles, por exemplo– é tanto cristão-bizantino como árabe-muçulmano (DUSSEL, 2005. p.55).

A maioria das pessoas pensa a história nesta linha de raciocínio desconstruída por Dussel, sem considerar que se trata de uma construção ideológica, que “*rapta’ a cultura grega como exclusivamente “europeia” e “ocidental” e que pretende que desde as épocas grega e romana tais culturas foram o “centro” da história mundial*” (ib.). O que Dussel demonstra é que se trata de uma leitura unilateral da história, pois a história é mundial, ou seja, com muitas histórias isoladas, concomitantes, tais como a romana, a persa, a chinesa, a inca, etc. Outra armadilha desta ideologia eurocêntrica está em construir um centro na história – europeu, inclusive nos impedindo de perceber que a Europa não é uma só e sim uma diversidade de culturas, histórias e conflitos.

Além da liberação da filosofia do modelo europeu é necessária outra compreensão acerca da filosofia para que esta se abra a outras formas de expressão, qual seja, que é fundamental pensarmos a filosofia como um saber contextual, prático, permeado com conflitos de interpretações da realidade, que em última instância são interpretações conflitantes sobre que realidades são possíveis de serem construídas e no caso de um filosofar intercultural e libertador deve agir com discernimento diante dos conflitos de interpretação da realidade se articulando com os movimentos sociais alternativos e libertadores, somando aos esforços para a realização de outras realidades, que hoje diante do contexto mundial parece impossível (RF, 2001, p. 179). Nas palavras do autor a filosofia:

[...] se trata de un saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de lo que se ha negado como realidad posible. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer (íd.).

Tal reflexão nos remete a construção de Eduardo David de Oliveira em “*Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*”⁹⁹:

A filosofia nasce com o raiar dos acontecimentos. Ela vem com a aurora, anunciando a manhã. Como o Colibri, ela habita o alvorecer e compõe a paisagem de um novo dia!¹⁰⁰ [...] A Filosofia do Colibri é uma filosofia que brota do solo. Ela se configura como uma geocultura, que nada mais é do que o pensamento seminal que brota do solo onde se vive. Este solo, no entanto, não é simplesmente um território geográfico. Ele se configura como uma unidade cultural de ancestralidade, que para muito além da identidade política nos oferece um modo singular de habitar/enxergar nosso mundo, pois “se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico com lo cultural” (Kusch, 1978, p. 30) uma vez que “la base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social” (Kusch, 1975, p. 5-6) (OLIVEIRA, 2007 p.244 245).

A filosofia, portanto, é expressão da cultura. Sendo o pensamento contextual, sempre situado, sua expressão, então, é cultural, tal como afirma Rodolfo Kusch: “se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico com lo cultural” (Kusch, 1978, p. 30). Nesta perspectiva para Kusch a questão filosófica fundamental está em responder a pergunta acerca do sujeito do filosofar, pois esta “el discurso de una cultura que encontra su sujeto” (Kusch, 1975, p. 123), portanto, pensar o pensamento é pensar o sujeito que pensa.

Cultura e sujeito se manifestam um no outro, a filosofia é, portanto, sempre expressão cultural. Discurso desde a cultura que por pretensões de universalidade passou a negar as singularidades culturais, que são singularidades de pensamento, como discurso universalizante a filosofia grego-europeia e hoje, também, a norte-americana, impõe-se ao globo com o que lhes é próprio como regra, gestando assim uma prática filosófica colonizadora, de imposição ideológica e negação do outro, como coloca Oliveira:

Neste sentido, toda generalização que subsuma seu lugar de origem corre o risco de ser ideológica, pois tratar-se-ia de ignorar a

⁹⁹OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

¹⁰⁰ Vale lembrar que Hegel utilizou a metáfora da Coruja de Minerva para dizer que a filosofia é aquela que chega depois do crepúsculo para sintetizar a história. Esta tese começa com a aurora e vai até o crepúsculo, posto que marcada pela experiência do voo do colibri. O colibri é também o símbolo do IFIL – Instituto de Filosofia da Libertação do qual sou membro fundador, e que se dedica à filosofia latino-americana, especialmente à filosofia da libertação.

singularidade do lugar próprio e instituir um universal que abstrai das peculiaridades da cultura que a cria. Foi o que os filósofos do iluminismo fizeram ao criar os conceitos universais de Homem e Cultura, subjugando *qualquer* homem (e mulher) e *qualquer* cultura à referência europeia, mormente francesa. Isto é, o solo francês (europeu) tornou-se um equivalente geral para a interpretação de toda e qualquer cultura, e todo homem ou mulher. O etnocentrismo europeu, neste caso, serviu como um importante mecanismo ideológico de dominação (Id., p. 234).

Como discurso de cultura toda prática filosófica é preche de ética e de política. Pode desconstruir imaginários, aniquilar formas de pensar e construir novos, e em se tratando de uma prática monocultural se releva aniquiladora das pluralidades humanas. Na crítica de toda redução etnocêntrica da filosofia RF destaca, também, que a forma institucionalizada da filosofia tem contribuído para ocultar a filosofia como prática plural, pois esta tem reduzido a filosofia a um ramo de saber acadêmico ou, mesmo a uma “carreira”, acadêmica, nas palavras do próprio autor:

Yo lo más grave en este proceso es acaso, que con esta reducción de la filosofía a una disciplina académica, que lógicamente está sujeta además a los intereses sociales y culturales a que responde la formación fomentada en las perspectivas instituciones de “enseñanza nacional o estatal”, la filosofía va quedando prisionera de *una* tradición prepotente que se pretende centro exclusivo de todo desarrollo posible y que, entre otras cosas, suplanta la confrontación práctico – reflexiva con los contextos de vida por el estudio de textos; textos que, por cierto, son muchas veces tratados como textos sagrados ya que esa tradición – que no es otra que la europea occidental – los tiene por su canon (RF, 2001 p. 178-179).

A filosofia não deve ser reduzida a uma disciplina e precisa libertar-se dos interesses implícitos nas formas institucionalizadas dominantes, assim como se liberta de qualquer redução normativa do *logos*.

No diálogo com a tradição filosófica latino-americana e europeia RF propõe a superação da filosofia como atividade monocultural. No campo das teorias críticas, diante das filosofias que propõem uma transformação da filosofia, como o marxismo, a teoria da ação comunicativa e a própria filosofia da libertação, apontam uma limitação comum, não superam o âmbito de sua cultura, são filosofias monoculturais:

Pelo fato de serem transformações da filosofia não superam o horizonte de sua cultura ou âmbito cultural correspondente. São preferivelmente, transformações monoculturais da filosofia; enquanto agora nos encontramos numa situação histórica e intelectual que parece pedir uma transformação da filosofia mais radical que aquela

que poderia ser levada a cabo, recorrendo ao materialismo crítico de uma determinada tradição cultural. Esta nova constelação de saberes e culturas são para nós, precisamente, a transformação intercultural; e entendemos com isso o programa de criar uma nova figura da filosofia (FORNET-BETANCOURT, 1994, p, 10).

A filosofia intercultural coloca-se como essa nova figura filosófica. Uma filosofia que brota do inédito, que cria, superando os esquemas filosóficos de comparação faz-se aberta, convivendo com experiências filosóficas da humanidade toda. Polifônica, visa fomentar o intercâmbio, não sacralizando, nem absolutizando a cultura. Renuncia a hermenêutica reducionista ao recusar operar com um único modelo teórico-conceitual como paradigma interpretativo. Descentralizadora a filosofia intercultural:

[...] não é somente antieurocêntrica, não só liberta a filosofia das amarras da tradição, européia, mas sim, vai além, critica a vinculação dependente e exclusiva da filosofia com qualquer outro centro cultural, Assim, neste sentido, critica igualmente qualquer tendência latino-americana-centrista ou de afro-centrismo, etc. Sua visão é, pelo contrário, fixar a reflexão filosófica no momento da interconexão, da intercomunicação; e abrir um espaço, desse modo, á figura de uma razão inter-discursiva [...] (FORNET-BETANCOURT, 1994, p, 11).

Assumir a cultura como elemento constituidor do filosofar, numa perspectiva crítica, partindo da própria tradição cultural, conhecendo-a e vivenciando-a, dando voz às diversidades, sem absolutizá-las vincula o filosofar a sua dimensão ético-política enquanto conhecimento que busca apreender sua época:

[...] confrontación discursiva con los factores todos que forman y conforman el horizonte de vida y de pensamiento del tempo histórico correspondente. Por la complejidad estructural, pues, de aquello com lo que la filosofía debe ocuparse – el campo todo de lo humano, com su historia entrecruzada por historias culturalmente determinadas, así como por el eje rector de la civilización científico-técnica em expansión planetaria – operamos em nuestra búsqueda com una concepción pro-posicional de la filosofía cuyo núcleo formal-metodológico, justo para que la filosofía pueda ejercerse como crítica histórica, quedaría configurado por estas dos qualidades fundamentales: interdisciplinariedad e interculturalidad[...]. (FORNET-BETANCOURT: 2000 p. 37).

O núcleo central desta da filosofia é a interculturalidade e a interdisciplinariedade, em busca de uma forma nova de filosofia. É interdisciplinar ao assumir que vivemos

numa constelação de saberes e que nosso tempo histórico desafia-nos a aceitar e compreender outros modelos de racionalidades. Compreensão que só se fará possível desde um método interdisciplinar, de intercomunicação, que de partida, reconhece os limites de sua própria racionalidade. Nesta perspectiva as culturas são entendidas como a ponte pela qual passamos e transitamos para chegar à outra margem, por meio da intercomunicação. Uma nova figura para a filosofia:

[...] La autoconciencia con que las diversas culturas de la humanidad, tanto em Africa como en Asia y America latina, concurren hoy a los foros internacionales y reclaman y practican su derecho a ofrecer sus aportes peculiares al acercamiento de una humanidad realmente universal y ecuménica, nos obliga a emprender la tarea de una nueva transformación de la filosofía. Esto es, esa nueva situación histórico-cultural nos impõe reconocer que la época de las filosofías monoculturais está definitivamente clausurada y que deberíamos, por consiguiente, fomentar una nueva figura a partir del intercambio solidário entre las culturas y sus tradiciones de pensamiento filosófico (FORNET-BETANCOURT: 2000 p. 38).

A filosofia intercultural não deve ser pensada a partir de um método formal, mas no repensar e reaprender a produzir conhecimento. Diante da possibilidade de gestar outro paradigma – intercultural - é necessário despertar-se ante essas oportunidades e contribuir, com os sujeitos, nas diversidades culturais que nosso tempo explicita de modo singular.

CAPÍTULO IV- NAS TRAMAS DO DIÁLOGO: INTERCULTURALIDADE, COLONIALIDADE E EDUCAÇÃO

“En lengua guaraní, ñe'e significa "palabra" y también significa "alma". Creen los indios guaraníes que quienes mienten la palabra, o la dilapidan, son traidores del alma”¹⁰¹.

Como terminamos o capítulo anterior falando de interculturalidade como vivência, nada melhor do que começar este lembrando o ensinamento guarani em que palavra e alma; palavra e ser se fundem – ñe'e. Quando nasce um guarani nasce a Palavra. Talvez por isso os povos guaranis são, também, povos do silêncio e da musicalidade, práticas que nos remetem a dimensão profunda do ser, do entrar em contato consigo mesmo como regra significativa da relação com os demais seres.

Falaremos neste capítulo de palavras-ideias-conceitos: cultura, interculturalidade, colonialidade e educação. Colocamos aqui um exercício de reflexão banhado no desejo de algum entendimento acerca destas ideias-conceitos. Entendimento mais que de conhecimento no sentido instrumental de acúmulo de algo, pois entender não tem pretensões de totalidade acerca de um fenômeno, sendo assim é mais tolerante, reconhece diferenças e diversidades, situam-se no campo do relacional, do diálogo que mutuamente vai à busca de sentidos, compreensão. Isso rompe com um modo hegemônico que assume como fonte de conhecimento o esforço de indivíduos isolados, “iluminados”, em sua maioria de forma solitária e voltados para seu próprio ego na tarefa de revelar algo novo ou reformular algo velho.

Vivemos em meio a uma crise de paradigmas de conhecimento, tempo de transição paradigmática (SANTOS) de abandono dos paradigmas dominantes, fim das grandes narrativas. Somos chamados a buscar caminhos, a responder diante das realidades em que emergem novos sujeitos e movimentos sociais que configuram espaços importantes para a filosofia, a educação e demais áreas de conhecimento. Trata-se de um momento histórico com possibilidades de descentramentos, de intercâmbio, de ruptura epistemológica, na utopia em que a emergência de culturas, sujeitos até então invisibilizados, desconhecidos tenham

¹⁰¹ GALEANO, Eduardo. **La palabras andantes**. Buenos Aires: Catálogos, 2001, p. 21.

voz e juntos possamos trabalhar, no presente, por um melhor futuro. Com a filosofia intercultural se afirma a convicção em torno da diversidade da humanidade como paradigma ético, político e epistemológico. Como não há uma única maneira de ser, de sentir, de pensar, não há uma única forma de conhecer, de entender e de aprender. Vivemos um tempo em que entender torna-se difícil, um mundo globalmente interligado e socialmente fragmentado, cindido em abissais desigualdades econômicas, alta concentração de riquezas, latifúndios da terra, dos meios de comunicação, do conhecimento e esfacelamento das utopias por um mundo melhor, por seres humanos melhores. A busca pelo entendimento em tempos de desentendimentos torna-se muito mais frutífero se estivermos conectados, em diálogo, no exercício pedagógico de encontro por outras formas de ser, sentir, pensar. Que *ñe'e* seja nosso guia mais que a racionalidade instrumental que esvazia as palavras de sentido, esvaziando nosso ser.

4.1 Cultura e a ideia de (Inter) Cultural para os tempos atuais

O termo cultura é multifacetado, complexo, de difícil definição, controverso. Numa aproximação com a ideia tomemos como ponto de partida que a cultura é construção humana que diz respeito à experiência histórica, biológica e social que gesta a humanização. Tentar definir ou classificar culturas diz respeito às relações com o Outro. Ao falarmos de cultura estamos sempre nos referindo a '*nós*' e os '*outros*', o que já representa assumir nossa diversidade humana.

No livro "A Verdade Seduzida" o escritor brasileiro Muniz Sodré referindo à origem da palavra cultura lembra que se trata de uma palavra/ideia moderna "inventada", que como todo conceito, tem história e esta se situa nas bases da modernidade e suas pretensões universalistas de estabelecimento de verdades (cristãs, civilizatórias, eurocêntricas, científicas, filosóficas). Palavra/ideia que ganha força com o desenvolvimento do capitalismo em nome do qual a Europa impõem sua força colonizadora à África e à América, no sentido de explicar essa noção de cultura como invenção o autor diz:

Provém de Nietzsche o comentário irônico de que as classes dirigentes adoram inventar palavras, nas quais terminam acreditando. Na realidade por trás de cada uma dessas "invenções", há uma ideia ou ideias que servem a funcionamentos estratégicos no interior das relações sociais (SODRÉ, 1988, p. 07).

No caminho de compreensão desta “invenção” e visitando o significado do conceito de cultura encontramos que no latim deriva do verbo *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, ou seja, relaciona-se com o cuidado com a natureza (agricultura); cuidado com os deuses – relação com o sagrado (culto); cuidado com a alma e com o corpo das crianças, com sua educação e sua formação (puericultura). Interessante pensarmos que cultura relaciona-se a noção de cuidar, pois como demonstra Sodré (Id.) este conceito, palavra, ideia tem servido para determinados fins, tais como o da classificação do diferente anulando-o em relação ao mesmo.

Na base dessas práticas está à noção de civilização em oposição a não civilizados, bárbaros, selvagens; de cultos e incultos; da separação entre natureza e cultura. Cultura como prática de dominação, de um longo processo histórico de colonialismo pautado na noção de inferioridades entre povos e culturas com diversas práticas sociais ao longo do tempo que gestam modos de pensar e agir, muitas vezes pautadas na negação da humanidade do Outro. Como lembra Edward Said a cultura como prática do império colonial se acenta numa ideia:

A conquista da terra, que significa basicamente tomá-la dos que possuem uma compleição diferente ou um nariz um pouco mais achatado do que o nosso, não é uma coisa bonita, se você olhar bem de perto. O que a redime é apenas a ideia. Uma ideia por detrás dela; não uma ficção sentimental, mas uma ideia; e uma crença altruísta na ideia — algo que você pode erigir, e curvar-se diante dela, e lhe oferecer um sacrifício..(CONRAD apud SAID, 2011, p. 3)

Ideias que nos lembra Said moram na cultura, na história, no terreno do pensar e criar tradições, nas escolhas – ideológicas – de como contar versões da história. Uma dessas invenções, já abordada aqui esta na ocidentalização do mundo como regra imperial para os demais. Tradição moderna e modernizante que se dilui após séculos de efetivação de ideais de dominação. Invenção que nega que a própria Europa é fruto de uma grande diversidade humana, de conflitos, de vencidos e vencedores:

Como os próprios escritores gregos reconheciam abertamente o passado híbrido de sua cultura, os filólogos europeus contraíram o hábito ideológico de passar por cima dessas passagens embaraçosas, sem as comentar, em prol da pureza ática. (Vale lembrar também que foi apenas no século XIX que os historiadores

européus das Cruzadas começaram a não mencionar a prática do canibalismo entre os cavaleiros francos, muito embora as crônicas dos cruzados da época se refiram sem pejo ao consumo de carne humana.) Assim como a imagem da Grécia, imagens da autoridade europeia foram alicerçadas e modeladas durante o século XIX — e onde fazê-lo, a não ser na fabricação de rituais, cerimônias e tradições? [...] Numa época em que os vínculos e as organizações mais antigas que unem internamente as sociedades pré-modernas estavam começando a ceder, e aumentavam as pressões sociais de administrar numerosos territórios ultramarinos e grandes e recentes eleitorados nacionais, as elites dirigentes da Europa sentiram claramente a necessidade de projetar seu poder sobre o passado, dando-lhe uma história e uma legitimidade que só podiam advir da tradição e da longevidade (SAID, 2011, p. 49).

Tomar a cultura na perspectiva histórica é evitar romantismos e assumir o humano em suas debilidades tão humanas, nas quais a relações entre si são sempre relações – na maioria das vezes assimétricas – de poder. Exige um movimento de ampliação acerca de nosso horizonte histórico, de releitura da tradição em que nos inserimos e de abertura a outras tradições que existem e resistem neste mundo. Trata-se de pensar, meditar, sobre como temos compreendido a sociedade, redefinindo outras perspectivas ao problema do Outro, da diferença, do “descobrimento” e do enconbrimento do Outro, para descobrir-nos a nós mesmos.

Ao refletirmos sobre o conceito de cultura nos abrimos à compreensão de como nos relacionamos com nossa cultura e com o Outro e sua cultura, ou seja, trata-se de pluralidades e num movimento crítico e autocrítico possibilita autoconhecimento e transformação: “Saímos para o exterior, não para descobrir o segredo dos outros, mas para descobri segredo de nós mesmos” (MARIÁTEGUI apud FAUNDEZ; FREIRE: 1985 p. 85). O Outro é cultura, uma cultura diversa.

O pensador chileno Antonio Faundez e o brasileiro Paulo Freire dialogam sobre a questão da cultura e da diversidade cultural no livro “*Por uma Pedagogia da Pergunta*”¹⁰², em dado momento Antonio Faundez coloca:

[...] o Estado-moderno, enquanto Estado-nação conforma-se com a exigência autoritária de um grupo da sociedade que impõe unidade à nação , reduzindo, eliminando as diferenças culturais que podiam

¹⁰²Uma lembrança que consideramos digna de nota para o tema deste trabalho: Paulo Freire não só tematizou sobre o diálogo, a educação dialógica em oposição da uma educação bancária, antiautoritária, antidialógica. Escreveu na forma de diálogos, têm vários livros escritos de forma dialogada com amigos, educadores, pensadores, tais como *Por uma Pedagogia da Pergunta*. Provavelmente esta prática de fazer *com* que marca a vida deste grande pensador brasileiro esteja na centralidade de uma racionalidade dialógica que foi sendo gestada nele, por ele, na relação com os outros.

existir nessa Nação-estado ou nesse Estado-nação. Penso que, desde a formação do Estado moderno persiste essa tendência de alcançar a unidade por meio da anulação da diversidade [...]. Eu diria que esse caminho seguido até este momento é um caminho errado, porque anulou as diversidades que poderiam enriquecer a unidade. A concepção do Estado moderno inspira não só o Estado moderno constituído, estruturado por política de direita, mas infelizmente orienta também, a estruturação dos Estados “progressistas”. As últimas experiências de sociedades que pretendem ser sociedades mais justas, mas solidárias, não escaparam a essa tradicional concepção de Estado [...] (FAUNDEZ; FREIRE, 1985, p. 86).

Esta análise de Faundez com Freire explicita o encobrimento da diversidade cultural, do outro no paradigma modernizante de mundo, paradigma que se tornou, também, uma cultura - ocidental - marcada pela homogeneização do humano e negação da diferença.

Do ponto de vista antropológico, o estadunidense Geertz (1989, p. 15) expõe que

[...] “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e suas análises; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis. Mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado [...]”.

A cultura como um entrelaçado sistema de significados interpretáveis deve ser percebida sempre num contexto de acontecimentos sociais, de instituições e em processos, podendo ser explicados de forma inteligível. O conceito de cultura, portanto, denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, “[...] um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p 103). Ou seja, não se pode tratar teoricamente a cultura de uma forma única, pois contém assimetrias, desigualdades, como realização humana contém contradições e diferenças.

Já na década de 70 do século XX o filósofo argentino Rodolfo Kusch dizia que a tarefa principal da filosofia latino-americana é a compreensão da cotidianidade. Para atingi-la, necessitava construir conceitos que dessem conta da diversidade cultural, da multiformidade negra, indígena e europeia do fenômeno cultural latino-

americano. Kusch apontava que de outro modo não teríamos formas satisfatórias de pensamento para compreendê-lo em sua complexidade, sendo necessário, desse modo, realizar uma tradução do cotidiano em linguagem filosófica. Para tanto, seria preciso contradizer os esquemas conceituais, aos quais nos apegamos em nossa formação, que limitam nossa capacidade de captar a rica realidade peculiar e profunda da América. O modo como concebemos a cultura é, também, eurocêntrica e diante da busca por superação das formas eurocêntricas de classificar o Outro o reduzindo aos seus paradigmas interpretantes está em nos solidarizarmos com os que sofrem com essas imposições, que sofrem com as políticas econômicas de dominação e segregação. Pois assim como é certo que vivemos num mundo mergulhando em profundas desigualdades e assimetrias de poder em grande parte perpetrado pela ocidentalização colonial, devemos, também, não sacralizar as culturas o que cairia num multiculturalismo apaziguador de conflitos em nome do respeito, da tolerância à diferença.

Fornet-Betancourt assume uma concepção de cultura como dinâmica, histórica, contextual e propõe que por meio de práticas interculturais ocorram recíprocas interpelações, nas quais racionalidades culturalmente determinadas dialoguem, pois toda cultura determinada é trânsito e não ponto final (2000 p. 36). Onde há conflitos, divergências, dificuldades de comunicação é que o diálogo intercultural é mais necessário, procurando fundar um diálogo transcultural de interpelação de si – suas tradições e do outro – outras tradições e tal tarefa pode se iniciar pela mútua interpelação sobre as condições do diálogo (Id. 2001)

A concepção de cultura em Fornet-Betancourt é histórica e, portanto, chama a atenção para não ser compreendida de forma monolítica, como manifestação de uma tradição que se desenvolveu sem conflitos ou contradições:

Suponemos más bien que em cada cultura hay una historia de lucha por la determinación de sus metas y valores; porque debido a los procesos de interacción por los que va naciendo, genera, al menos como posibilidad, no una sino una pluralidade de tradiciones. Suponemos entonces que detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de código simbólicos, de formas de vida, de sistema de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones; un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas, por ella misma; y que, por consiguiente, cada cultura pudo también ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos. De aquí además que em cada cultura deban ser discernidas sus

tradiciones de liberación o de opresión (FORNET-BETANCOURT: 2000 p. 131).

No contexto da globalização atual vivemos um projeto de universalização dos postulados econômicos do neoliberalismo. As características fundamentais da globalização neoliberal estão em: considerar como única alternativa o mercado e suas leis, homogeneizando a realidade do planeta e negando formas alternativas, pois a única alternativa está para os neoliberais no paradigma capitalista; a globalização neoliberal se anuncia como um discurso ideológico assentado na competitividade, no individualismo e no consumismo.

As consequências da globalização neoliberal, ao considerar como única alternativa o mercado e suas leis gesta uma metafísica do mercado – “deus mercado”, “mão invisível do mercado” – e uma determinada antropologia, do ser humano reduzido ao econômico, ao consumo e a própria mercantilização de si e das relações humanas (RF, 2001, p. 225-235).

O geógrafo brasileiro Milton Santos coloca que a globalização pode ser entendida a partir de três leituras: a globalização como fábula, a globalização como perversidade e outra globalização, reinventada pela atuação das forças “de baixo”.

A globalização como fábula se da a partir da versão fantasiosa de que o progresso tecnológico facilitou a difusão instantânea de notícias para o mundo todo, trazendo informações para as pessoas em um curtíssimo espaço de tempo. Esse mesmo processo tecnológico, segundo a fábula, encurtou distâncias e colocou ao alcance da mão de qualquer pessoa – que obviamente possa pagar por isso – o mundo todo. Nesta perspectiva, espalhou-se a ideia de que um mercado global avassalador estaria dando conta de homogeneizar o planeta e que a força e o papel do Estado estariam prejudicados, quando não fazendo o Estado desaparecer.

Mas, e porque isso seria uma fábula? Porque esta versão da globalização não conseguiu omitir o aprofundamento das diferenças locais, o culto ao estímulo do consumo e suas gravíssimas consequências bem como o novo papel do Estado se fortalecendo como agente dos interesses dos grandes grupos financeiros internacionais, deixando de lado o atendimento às populações que tiveram sua sobrevivência dificultada em razão do avanço desta mesma globalização:

Esses poucos exemplos, recolhidos numa lista interminável, permitem indagar se, no lugar do fim da ideologia proclamado pelos que sustentam a bondade dos presentes processos da globalização,

não estaríamos, de fato, diante da presença de uma ideologização maciça, segundo a qual a realização do mundo atual exige como condição essencial o exercício de fabulações. (SANTOS, 2002, p. 19)

E esse exercício torna-se ainda mais evidente se vemos a perversidade gerada pelo processo da globalização à grande maioria da população mundial que, ao mesmo tempo em que assiste ao avanço tecnológico, percebe o ataque agudo do desemprego, tornado crônico em muitas regiões do planeta, a perda de seus territórios tradicionais, a aguda destruição do meio ambiente numa crise ecológica sem precedentes na história. Disso resulta o aumento da pobreza e a diminuição da qualidade de vida, além de uma série maior de mazelas como fome e desabrigo em todos os continentes, surtos de velhas e novas doenças, mortalidade infantil, violência, educação de má qualidade, dentre outras:

A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização (Id. p.20).

No entanto Milton Santos aponta para o nascimento de outra globalização possível, inclusive, a partir do que está posto como fábula ou perversidade. “As bases materiais do período são, entre outras, a unicidade da técnica, a convergência dos momentos e o conhecimento do planeta.” (ib.). As condições para o desenvolvimento da nova possibilidade de uma globalização mais humana, segundo o autor, se dão tanto no plano empírico como no plano teórico a partir de alguns fenômenos.

No plano empírico, pode-se destacar a mistura enorme de povos, raças, gostos e culturas em todos os continentes, disso resultando uma mistura de filosofias, colocando em xeque a via única do racionalismo europeu. E essa mistura fortalecida pela facilidade de comunicação e também resultado da aglomeração de um grande número de pessoas em territórios cada vez menores que fortalecem a efervescência de uma sócio diversidade:

Trata-se da existência de uma verdadeira sociodiversidade, historicamente muito mais significativa que a própria biodiversidade. Junte-se a esses fatos a emergência de uma cultura popular que se serve dos meios técnicos antes exclusivos da cultura de massas,

permitindo-lhe exercer sobre esta última uma verdadeira revanche ou vingança. [...] No plano teórico, o que verificamos é a possibilidade de produção de um novo discurso, de uma nova metanarrativa, um novo grande relato. Esse novo discurso ganha relevância pelo fato de que, pela primeira vez na história do homem, se pode constatar a existência de uma universalidade empírica. A universalidade deixa de ser apenas uma elaboração abstrata na mente dos filósofos para resultar da experiência ordinária de cada homem. De tal modo, em um mundo datado como o nosso, a explicação do acontecer pode ser feita a partir de categorias de uma história concreta. É isso, também, que permite conhecer as possibilidades existentes a escrever uma nova história. [...] Ao contrário do que tanto se disse, a história não acabou; ela apenas começa. Antes o que havia era uma história de lugares, regiões, países. As histórias podiam ser, no máximo, continentais, em função dos impérios que se estabeleceram a uma escala mais ampla. O que até então se chamava de história universal era a visão pretenciosa de um país ou continente sobre os outros, considerados bárbaros ou irrelevantes. Chegava-se a dizer de tal ou tal povo que ele era sem história... (Id. p. 21 e 170).

Nesse contexto Fornet-Betancourt nos mostra a urgência de formas alternativas de pensar, desde a interculturalidade pois a globalização em curso cada vez se estende mais e os indivíduos são cada vez mais vinculados a trocas globais, interações complexas e dialéticas, em que o local e global mutuamente interagem (2001, p.31, p. 235).

4.2 Colonialismo, colonialidade e descolonização intercultural

Quijano (2005) utiliza o termo colonialismo para se referir à experiência específica da conquista e colonização que gestou padrões de dominação social sem precedentes na história até o século XV. A colonização, segundo Quijano, dá início a colonialidade, construindo mentalidades pautadas na noção de inferioridades entre povos e culturas. Noção essa que penetrou nas diversas práticas sociais ao longo do tempo, gestando a outra face da modernidade.

A colonialidade diz respeito a histórias, formas de vida, saberes e subjetividades colonizadas, a partir dos quais podem surgir respostas descoloniais. A perspectiva de superioridade/inferioridade além de estar na base do conceito de superioridade étnica, também implica a superioridade epistêmica. O conhecimento produzido pelo homem europeu, branco, é geralmente qualificado como científico, objetivo e racional, verdadeiro, enquanto que aquele produzido por homens de cor (ou mulheres) é mágico, subjetivo e irracional. Sob essa matriz epistemológica

colonial, a historiografia oficial tem desconsiderado inúmeras formas de manifestações culturais, sociais e políticas. Os estudos sobre colonialidade e descolonialidade objetivam contribuir para ultrapassar a negligência do pensamento moderno que nega a diversidade de povos e culturas, situando-se na defesa de uma geopolítica e de uma releitura da história de modo que a contribuir para que os povos colonizados se libertarem do jugo da modernidade eurocêntrica.

A modernidade na leitura da filosofia latino-americana da libertação e dos estudos sobre colonialidade, nos quais esta filosofia tem contribuído, não nasce com o Iluminismo, a Revolução Industrial e com a Revolução Francesa, mas sim com o processo de conquista das Américas pelos europeus. A modernidade eurocêntrica, como pontuado no capítulo anterior, ocultou o que Dussel (2005) chama de Primeira Modernidade.

A releitura crítica da história pelos estudos descoloniais visam desconstruir a tradição – o passado - ideológico construído para uma melhor compreensão da realidade presente. A América Latina em posição periférica, mas como parte da modernidade europeia, teve um papel fundamental na construção do sistema-mundo dominante, junto com a posterior consolidação da racionalidade moderna.

A Europa ocidental passa a ocupar o papel de centro do mundo a partir da colonização das Américas. Espanha e Portugal representam o começo da modernidade dentro da Europa e ao mesmo tempo, o início da *colonialidade* fora da Europa. (MIGNOLO, 2005).

A colonialidade baseia-se na imposição de todo um sistema de classificação hierárquica de conhecimentos, territórios, indivíduos e culturas. Quijano (2002) pontua que a colonialidade do poder possui três âmbitos: saberes, práticas e sujeitos. A negação radical do outro como parte constitutiva fundamental na efetivação da colonialidade, neste sentido os outros se tornam invisíveis ou são silenciados. A colonialidade epistêmica ou do saber, não apenas estabelece o eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento, mas também descarta as outras formas de vida e de produção intelectual.

As relações entre os estudos sobre colonialidade e descolonialidade com a interculturalidade não é fácil e implica em se considerar relações de poder, lutas por hegemonia, aspectos históricos, concepções acerca de cultura, etc. Do caminho percorrido até aqui conseguimos nos aproximar mais da proposta de filosofia

intercultural de Fernet-Betancourt e de forma muito breve dos estudos sobre colonialidade e descolonização (MIGNOLO; QUIJANO; LANDER; SOUSA-SANTOS). No entanto, do que pudermos apreender, as perspectivas que propõe o trabalho político, educativo e cultural de descolonização terão muito mais consistência na medida em que enfrentarem esse processo em diálogo com as proposições e contribuições da filosofia intercultural. Assim como a filosofia intercultural para que ocorra de modo crítico e libertador precisa das contribuições dos estudos sobre colonialidade e descolonialidade.

Nesta perspectiva, associada ao conceito de interculturalidade como práxis dialógica, a noção de colonialidade pode contribuir para tirar da invisibilidade e do silenciamento experiências, culturas e diferentes práticas, tais como dos movimentos sociais populares, de educação popular libertadora, de cultura popular, de organização produtivas, formas de lutas e resistências, do passado e do presente num movimento educativo intercultural, libertador e descolonial. Rompendo com o silêncio e com o silenciamento das lutas populares, das tradições de pensamento ancestral indígena, africano, entre outras.

Além de contribuir para visibilizar essas experiências trata-se de promover intervenções na discursividade da história, da filosofia e da pedagogia, tendo como paradigma o Outro e a possibilidade de falar sobre saberes, mundos, conhecimentos de outro modo, como prática intercultural que se efetiva no exercício ético, político e pedagógico libertador (Fernet-Betancourt, 2001). Tais contribuições inspiram nosso olhar para os saberes presentes em nossos territórios, num movimento teórico-prático de explicitação das relações entre o exercício do poder colonial e as formas de saber instituído, assim como promovendo a construção de novas expressões de conhecimentos.

Portanto, trata-se de diferentes níveis de um longo processo educativo e de pesquisa como exercício pedagógico colaborativo que, vão dando voz às culturas de nossos territórios e possibilitam a reconstrução de novas formas de territorialidades, identidades, memórias, pertencimentos, promovendo práticas descoloniais e interculturais no sentido de ruptura com o ciclo de reprodução das formas de dominação (cultural, política, econômica, epistêmica).

A importância da Filosofia Intercultural reside na transformação da própria filosofia, ampliando seu mapa-mundi para além das filosofias europeias e/ou norte-

americanas. Para o processo educativo, a contribuição de uma filosofia intercultural, situa-se no contraponto à globalização do capital que nega a diversidade humana ao tomar como tarefa da educação a busca em reativar as memórias tendo-as como eixo central dos processos de formação, de aprendizagem e de autonomia dos povos e suas culturas.

Fornet-Betancourt (2001, 2006) propõe a filosofia intercultural para uma educação alternativa, como filosofia para além da retórica e do saber europeu, uma filosofia que atua na memória e na resistência recordando que o mundo não pode ser reduzido ao mercado. A interculturalidade, neste sentido, são práticas que dão voz aos sujeitos silenciados, às cosmovisões de mundo negadas e visa a universalização real dos seres humanos em sua diversidade temporal, territorial e cultural.

Entendemos com muito mais potencialidade a noção de interculturalidade proposta por Fornet-Betancourt associada a uma perspectiva dos estudos descoloniais, pois ambos visam a construção de percurso ético, político, educativo e cultural que visa desconstruir subordinações, alienações, práticas massificadoras da cultura, tais como os fenômeno da cultura de massa em contraposição a cultura popular. Descolonizar é, também, desescolarizar a escola no seu modo vigente, é desfilosofar, desmistificar a noção de cultura como algo enciclopédico ou erudito. Como propõe Josef Estermann:

La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta 'descolonización', y la induce a la vez. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la 'colonialidad' de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una conditio sine qua non de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la "cultura" occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas (ESTERMANN, 2014, p. 07).

Contribuir para articular a Filosofia Intercultural de Fornet-Betanourt com uma injeção descolonial exige alguns desafios teórico-práticos, tais como a aproximação da interculturalidade da temática da colonialidade, ou seja, como esta pode fazer frente e enfrentamento conjunto das desigualdades econômicas e geopolíticas internacionais assimétricas. Outro aspecto fundamental para a construção dialógica

da interculturalidade é como enfrentar as desigualdades de gênero, as formas de discriminação como o machismo e o sexismo.

Estermann (Id.), também, chama a atenção para estes desafios e observa que o sistema hegemônico atua fortemente nos imaginários simbólicos e culturais, o que requer uma desconstrução cultural crítica e profunda, ou seja, o trabalho de transformação intercultural da filosofia, como reaprendizagem do pensar deve incidir, conforme vínhamos argumentando na construção de subjetividades. Isso é mais amplo a nosso entender que atuar apenas na polifonia das racionalidades que se encontram e se comunicam em vistas de sua complementaridade crítica a autocrítica, pois além de se considerar as culturas tradicionais que resistem, tais como comunidades indígenas e afroamericanas, há que se considerar a força da indústria cultural na reprodução intensa de mentalidades colonizadas e submetidas ao capital.

4.3- Educação e interculturalidade libertadora

Ao falar em educação é importante lembramos que ela não se restringe às experiências de escolarização. A escola, assim como a universidade, é uma instituição que ganha grande relevância na modernidade ocidental e se consagra como lugar social mais importante na socialização das pessoas e na aquisição dos conhecimentos tidos como indispensáveis para a sua inserção no mundo do trabalho com um discurso de formação para cidadania.

A escola não apenas produz e socializa saberes, ela produz experiências cotidianas que vão integrando a pessoa a uma lógica de sociedade e, ao mesmo tempo, vão produzindo o lugar social que esta pessoa irá ocupar. E como a escola que temos está inserida num modelo capitalista de produção, ela reproduz, da coesão e torna significativo esse modelo, colaborando para desenvolver nos estudantes certas disposições, certos valores, certos anseios que são próprios desse tipo de sociedade. É desafiador colocar sob controle uma instituição que reproduz relações capitalistas – individualização, competição, hierarquização, seleção dos melhores, relações verticais entre professores e estudantes – e torná-la adequada às culturas que vivem e pretendem continuar vivendo de acordo com outras racionalidades. Tarefa muito mais abrangente que o possível neste trabalho.

A educação na América Latina, desde a colonização, cumpriu uma função aniquiladora, de sobreposição da escola burguesa contra a cultura popular

(LANGÓN, 2000). A afirmação das singularidades culturais é condição para a libertação humana e isso implica no reconhecimento da dimensão polifônica da racionalidade e, portanto, na filosofia pluricultural, intercultural, transcultural e não mais monocultural (RF, 1994, 2001, 2004). Nesta perspectiva, a filosofia intercultural é um convite para uma prática de compartilhamento entre culturas, onde a identidade da filosofia precisa ser compreendida no âmbito da história e da cultura de forma contínua, possibilitando a transculturação e a busca de uma universalidade desvinculada da unidade que historicamente tem resultado na dominação de determinadas culturas.

Das reflexões até aqui pontuadas, no encontro com proposta de Raúl Fornet-Betancourt que se coloca como um programa a ser construído à muitas mãos, de uma filosofia intercultural, colocamos agora acento na especial contribuição desta proposta para a educação e das experiências educacionais para esta a efetivação da transformação intercultural da filosofia. Langón, filósofo uruguaio, expõe a necessidade da escolha por uma educação que se assume como interna à cultura (intra-cultural):

[...] La educación se instala, de esa manera, a nivel del *lenguaje* (lo intra-cultural); que exhibe a cada uno de sus miembros los recursos específicos, sobre los cuales cuenta, para *desplegar* su palabra, para orientarse en su mundo, y para responder a las innovaciones, transformándose así mismo, y transformando su cultura. De esa manera, la educación se instala en el plano del *lenguaje*, y no en el plano de la *lengua*; en el plano de la *acción* y no de la *producción*. En la posición cultural de cada sujeto, lo que ocurre con el lenguaje, es una cuestión de *phronesis* y no de *techné*. Se trata, en definitiva, de pensar la constitución de subjetividades, desde los sujetos, y de interrogarse por nuestra educación, y en la perspectiva de nuestra cultura (LANGÓN, 2003 p.01)

A educação incide sobre as subjetividades e estas estão situadas no âmbito da cultura. A imersão e a compreensão crítica da cultura, portanto, deveriam ser componentes do processo educativo. Em se tratando de América Latina, quando se fala de educação, temos a negação da diversidade cultural do continente e a reprodução monocultural europeia.

As consequências da educação moderna, o modelo iluminista e burguês para educação, suas ambiguidades, sujeito, tabula rasa e a educação vista como formação da autonomia e da cidadania, baseada nos ideais de liberdade, igualdade

e fraternidade, nas proposições de pensadores como Locke, Rousseau e Kant constituíram um modelo europeu de educação para a América Latina que se efetiva como negação das culturas.

Este modelo educativo historicamente construído pela burguesia europeia parte de um sujeito abstrato e o Estado assume o papel de formação de indivíduos a serviço da sociedade capitalista que homogeniza e desestrutura os laços de solidariedade em nome da competitividade. Enrique Dussel explicita que a educação na América Latina, desde a colonização, cumpriu uma função aniquiladora, de sobreposição da escola burguesa contra a cultura popular e denuncia a função dominadora da escola através da imposição do modelo “civilizatório” que se contrapõe à cultura popular. Tal crítica está inserida na função social da escola e da educação, no problema da alienação e na perda da identidade cultural provocada pela institucionalização da educação burguesa, que contribui para amortecer resistências, para massificar e para excluir (DUSSEL apud LANGÓN, 2003, p. 03).

Langón expõe que a negação das culturas pela educação, via escola e universidade, é um dos desafios centrais da filosofia que, numa perspectiva intercultural, contribua para mudar o *ethos* através da educação, pois, se o sistema educativo destrói as identidades, reduzindo possibilidades de afirmação crítica da cultura, uma educação libertadora não pode ter a pretensão generalizadora, universalizante, mas sim deve colocar-se a serviço das culturas da qual faz parte, conforme aponta Kusch: “La educación – dice Kusch – no sirve sino para dar coherencia a un cuerpo cultural y una misma educación, aplicada a dos culturas diferentes, resulta nefasta”(LANGÓN, 2000, p.168).

Além da crítica ao caráter massificante da educação, como espaço da reprodução burguesa Langón, Kusch e Fernet-Betancourt apontam possibilidades, tais como da promoção de reflexões filosóficas com um marco antropológico cultural na perspectiva de pensar-se a educação a partir dos pertencimentos culturais dos povos. A educação, assim concebida, torna-se território vivo, dinâmico, de resistências e de criação, território de descolonização dos saberes e de construção de um modo renovado de pensar e de ser.

Assumir a educação e a filosofia como práxis dialógica intercultural e libertadora é colocar-se num movimento de reflexão sobre sua função social, sobre a cultura e suas práticas. Para que fortaleçam as funções libertadoras, que são

processos contínuos de humanização com o outro, precisam responder às necessidades de cada cultura, entendida na dinâmica histórica de cada sociedade, sem pretensão de ser integradora, mas que de forma dialógica se faça intercultural.

A educação como libertação intercultural é uma necessidade que deve responder: A quem se educa? Quem são os sujeitos da educação? Para que se educa? As únicas respostas para essas perguntas são: A cada ser humano, para si mesmo, a todos os seres humanos, para eles mesmos. Trata de uma filosofia da educação que partindo da cultura, volta-se para o desenvolvimento pleno, em convivência e diálogo com outras culturas.

Entendemos que pensar e repensar acerca do sentido do filosofar e com este buscar sentidos ao educar - implica em perguntar sobre o sujeito do filosofar. A filosofia intercultural como práxis dialógica de libertação para se realizar deve ser eminentemente pedagógica. Trata-se de uma pedagogia a ser recriada numa radical horizontalização de saberes, de sujeitos e de culturas que mutua e solidariamente se unem para educar-se interculturalmente.

O *quefazer* educativo intercultural deve buscar o ensino e a aprendizagem com contornos novos no sentido de converterem-se em experiências promotoras de relações intersubjetivas, interculturais, dialógicas, ética e politicamente comprometidas com a construção de conhecimentos que se expressam em atitudes pedagógicas desveladoras do mundo. Ou seja, ensinar e aprender como práticas de alteridade, onde diferentes sujeitos educam-se numa perspectiva de crítica da cultura possibilitando o estímulo à utopia e ressignificando imaginários num processo de reaprender-a-ver-o-mundo como sugeriu Merleau-Ponty e acrescentaríamos de reaprender a pensar, a ser e a transformar o mundo.

A construção de processos educativos são exercícios concretos de socialização de bens materiais e simbólicos, portanto, não há educação intercultural e libertadora quando não se discute que bens serão socializados, que escolhas serão feitas sobre o que deve ou não ser compartilhado, sem participação ativa de todos/as, ou seja, sem a radicalização da vivência democrática não há educação para libertação.

Somos formados no autoritarismo e, ainda que nas últimas décadas importantes conquistas no que diz respeito à ampliação das liberdades democráticas na sociedade brasileira tenham se efetivado, é fundamental olharmos para as

inúmeras práticas antidemocráticas que reproduzimos cotidianamente. Não nos tornamos democráticos apenas ouvindo falar em democracia, assim como não temos democracia plena em nosso país, visto que para isso é necessário à luta para que todos/as tenham garantidas as mediações para o exercício de suas liberdades econômicas, políticas, educativas, culturais, informativas e éticas para exercê-la, ou seja, a democracia burguesa é pseudodemocracia (MANCE, 1993).

A ampliação ao máximo dos espaços democráticos é condição para a conquista e manutenção de direitos e, entre os direitos, há que se discutir o direito a autodeterminação da diversidade dos povos, das culturas, do direito à diferença nos modos de ser e de se expressar. Trata-se, portanto, da formação de subjetividades interculturais, mais talvez que de racionalidades interculturais, para a promoção da participação efetiva de todos no mosaico humano que nos constituem.

Pensando na interculturalidade radicalmente vivida consideramos a necessidade da criação e recriação de espaços educativos e culturais que atuem na descolonização da educação e da filosofia, fazendo-se espaços de construção coletiva, de aprendizagem mutua, por meio do registro da memória, das lutas, das resistências e das conquistas que vão sendo culturalmente incorporadas e consolidadas.

Trata-se de práticas que questionam como está a ampliação dos espaços democráticos onde atuamos e que perguntam acerca das relações de poder construídas. É importante destacar que a educação é um campo em que se travam disputas políticas e de diferentes concepções a respeito do que é educar, ensinar e aprender. Não neguemos a natureza contraditória da educação e de nossa prática! A ampliação de mecanismos de participação é condição para que essas diferenças sejam objeto de debate e de reflexão assumindo a educação – descolonial-intercultural e libertadora como processo. Não há democracia sem participação, não há participação sem diálogo e não há diálogo sem o acolhimento do outro em seu direito a palavra! Avancemos nos consensos possíveis, sem negar os dissensos.

Trata-se de não negar a politicidade inerente à educação, mas assumi-la buscando viver plenamente a opção política democrática e a prática educativa igualmente democrática:

O que se exige eticamente de educadoras e educadores progressistas é que, coerentes com seu sonho democrático, respeitem os educandos e jamais, por isso mesmo, os manipulem.

(...) O que não é lícito fazer é esconder verdades, negar informações, impor princípios, castrar a liberdade do educando ou puni-lo, não importa como, porque não aceito, por várias razões, o meu discurso. Porque recuso a minha utopia (FREIRE, 1992 p. 80, 84).

A educação não é um fim em si e na perspectiva aqui defendida é uma via de empoderamento político e cultural dos/as educandos/as como sujeitos do seu próprio crescimento, comunitário e social. É preciso partir da realidade da comunidade, das suas especificidades históricas e culturais que partejaram identidades, lutas, sonhos, realizações e resistências.

Isso significa estruturar um projeto educativo diferente do sistema tradicional; significa estabelecer uma conexão entre organização social comunitária e educação; entre desenvolvimento humano e educação; entre práticas culturais e educativas. O ponto de partida é, portanto, as condições de vida e de trabalho dos sujeitos, sendo que o educador abre um diálogo permanente *com* eles sobre a questão: “para quem desejamos educar-se?”. Um diálogo vivo que evidencie a educação como direito vinculado a pretensões concretas. Estar junto, fazer-com, sugere que uma proposta pedagógica – descolonial – intercultural e libertadora - que entrelace educação com desenvolvimento social superando a noção de desenvolvimento atrelado a crescimento econômico:

Toda educação está a serviço de um determinado processo de desenvolvimento, seja explícita seja implicitamente. É responsabilidade do ser humano, indivíduo e coletividade, assumir o papel de sujeito do seu próprio desenvolvimento. Só assim poderá desenvolver, com a plenitude que lhe permitir a vida, seus potenciais de realização, de bem-viver e de felicidade. Para realizar esta responsabilidade precisa passar por um processo educativo adequado a este fim. (ARRUDA, 2006 p. 152).

Desenvolvimento é aqui entendido em sua dimensão qualitativa, como autodesenvolvimento pessoal e coletivo, em equilíbrio com os ecossistemas e sem a exploração da força do trabalho do outro. Lugar de vivência da democracia do conhecimento e das decisões. É centro catalisador de projetos das comunidades. De promoção de vivências interculturais como condição que afirma nossa própria transformação efetivando relações políticas, econômicas e sociais solidárias.

Trata-se, portanto, de uma proposta de sociabilidade, pautada na liberdade e autonomia, no diálogo público, na transparência e nas vivências de práticas

educativas e culturais articuladas com outras práticas, como as práticas produtivas, econômicas, socioambientais,

Tal prática educativa deve efetivar-se em redes solidárias¹⁰³, como pontuamos no capítulo primeiro, redes de colaboração e de solidariedade em que o econômico, o político e o cultural se entrelaçam através da permanente investigação, problematização e criação de alternativas econômicas, produtivas, educativas e culturais que possibilitem a existência das comunidades com quem atuamos.

Salientamos que os pressupostos metodológicos de tal concepção bebem na fonte da proposta de filosofia intercultural de Fernet-Betanourt, sendo então, algo a ser criado, inventado, carregado do princípio – intenção – de ações dialógicas de uma ética na alteridade, em que o outro é infinito, ultrapassa o dito e é por nós desejado em sua diferença, em sua singularidade como símbolo da humanidade que nos constitui: plurais, diversos; múltiplos; contraditórios. Com isso estamos afirmando o compromisso com a transformação social e econômica a favor dos excluídos que não pode acontecer sem o encontro solidário com as culturas.

É preciso, também, perguntar como concebemos o conhecimento e seu papel na formação humana; que pressupostos pedagógicos orientam a ação de cada um/a, nos perguntemos: Como abrir um campo de possibilidades pedagógicas em que os processos de ensino-aprendizagem não se tornem sinônimo de domesticação, buscando levar as pessoas a apenas aceitarem as regras existentes: regras gramaticais, regras de disciplina, regras de qualidade, regras morais, regras jurídicas, etc.? A reflexão sobre conhecimento é, necessariamente uma reflexão sobre escolhas, e como tais é exercício de poder. Num *quefazer* democrático o poder é coletivo, horizontal, assim o desafio é a construção educativa de forma horizontal e ela está na valorização das culturas e dos sujeitos.

A construção educativa – descolonial-intercultural-libertadora assume o conhecimento como práxis histórica e neste sentido o processo educativo se efetiva na medida em que educadores/as e educandos atribuem significado ao conhecimento:

O educando se reconhece conhecendo os objetos, descobrindo que é capaz de conhecer, assistindo à imersão dos significados em cujo processo se vai tornando também significador crítico. [...] o educando

¹⁰³Fizemos referência ao trabalho teórico-prático de organização de redes de economia e de colaboração solidária no primeiro capítulo deste trabalho.

precisa tornar-se educando assumindo-se como sujeito cognoscente e não como incidência do discurso do educador. Nisto é que reside, em última análise, a grande importância política do ato de ensinar (FREIRE, 1992, p.47-48).

O conhecer se desdobra tanto pela investigação da própria realidade quanto pela apropriação do conhecimento já elaborado social e culturalmente. De tudo o importante é conhecer para transformar e isso implica em nossa própria transformação, talvez resida aí o que tanto nos encanta na educação: são campos de contradição, portanto, de ação-reflexão-ação que nos permitem agir sobre nós mesmos e em nossa capacidade de sonhar e realizar, pois a nossa humanização implica na humanização do Outro.

Se avançarmos na reflexão acerca das práticas que desenvolvemos e a partir destas reflexões procurarmos ressignificar o *quefazer* pedagógico orientado por princípios éticos e políticos libertadores, certamente, estaremos dando um salto de qualidade na construção de experiências educativas que se expressam em sabedoria. A construção coletiva, a valorização da contribuição de cada um/a, a vivência da participação política em todos os espaços, além de garantirem processos de aprendizagem, de apropriação de conhecimentos, poderá efetivar-se na formação de seres humanos mais sábios. Conhecer não é, necessariamente, sinônimo de saber.

A sabedoria se expressa, também, pela escolha de instrumentos, lugares e métodos pedagógicos, mas evidencia-se, sobretudo, pela atitude. É sábio aprendermos que além de propor soluções para os outros, precisamos olhar para nós mesmos e, desde aí, dialogar com o mundo, ou melhor, com as diversidades de mundo que há no mundo. Sabedoria não é acúmulo de informação. É fazer o que se diz! Sabedoria não se reduz a conhecimento, é este vivenciado, é experiência que se solidifica na práxis social. É educação e cultura indissociáveis construindo uma dinâmica ética, intercultural libertadora que permita, na forma de tessitura de uma rede, que fios interligados produzam diálogos entre as diversidades (de experiências, saberes e conhecimentos) descoloniais. Desta forma, a multiplicidade de olhares, sensibilidades, inteligibilidades e proposições permitem uma melhor compreensão da realidade em sua complexidade.

Tal perspectiva representa uma ruptura com a fragmentação do conhecimento, a homogeneidade, a hierarquização de culturas e de saberes, a

linearidade, a disciplinaridade. Trata-se de uma construção dialógica que propicia que o mesmo seja costurado, tecido, com as vozes dos sujeitos, do lugar onde as práticas educativas se efetivam desde a cultura.

A construção dos conhecimentos que se enredam a outros fios já presentes nas muitas redes de conhecimento que são tecidas a partir de todas as experiências que vivemos de todos os modos como nos inserimos no mundo. Assim, o conhecimento em redes de culturas, de experiências, em uma relação horizontal entre os sujeitos, as informações e os saberes são que constituem as práticas sociais.

A aprendizagem e reaprendizagem do pensar, do ser e do estar, desde uma perspectiva descolonial, intercultural e libertadora é uma tessitura que não pode ser controlada e desafia-nos à superação dos processos educativos formais, pois, a apropriação dos conhecimentos está intrinsecamente vinculada à atribuição de significados dados aos mesmos pelos sujeitos, diz respeito, portanto, a seus pertencimentos étnicos, de gênero, de classe, de cultura, etc. Por isso a filosofia intercultural como práxis dialógica de reaprendizagem do pensar é uma pedagogia do encontro, onde o pedagógico é um amplo processo de significação dos conhecimentos, dos saberes, de busca de sentidos sobre os dados da cultura, que se faz desde os corpos, assume-se como construção de subjetividades éticas e subversivas à lógica do capital homogeneizador. Tratam-se, nos parece de uma pedagogia como percurso, orientada pelo princípio freireano de educação na escuta sensível.

Essa escuta proposta por Freire (2006) pressupõe que a memória fale, que o corpo se expresse, que a natureza seja ouvida, que os silêncios, também, sejam sentidos, em um movimento contínuo de resistência e afirmação de dinâmicas outras da organização social e comunitária, do trabalho, que só poderão nascer da construção coletiva se constituindo como forma de educar a própria vida, num processo coletivo, comunitário e contínuo.

A dimensão ética e política da educação intercultural libertadora, como prática descolonial, exige o acolhimento da palavra do outro na construção do conhecimento, pois todas as contribuições são significativas através de um processo dialógico, coletivo e horizontal, gerando análises e sínteses provisórias, num movimento constante de ressignificação. Freire propõe “Círculos de Cultura” por

buscar uma organização horizontal entre os sujeitos, seus saberes e suas experiências. Trata-se, no âmbito de uma educação popular, de um novo modo didático-espacial-temporal de se lidar com a aquisição de conhecimentos e de mudança de atitude. Inspirados nos “Círculos de Cultura” propomos “Círculos Interculturais” em favor da construção de pensamentos plurais, de um processo de transformação intercultural do pensar, do filosofar, do educar.

Concebendo a educação como ato de conhecimento devemos estabelecer relações horizontais em que juntos todos leem a realidade, a cultura, suas memórias, ao ler e ao ouvir a palavra:

Os Círculos de Cultura são precisamente isto: centros em que o Povo discute os seus problemas, mas também em que se organiza e planificam ações concretas, de interesse coletivo. [...] Que queremos dizer com isto? Simplesmente o seguinte: que, em certas situações, o importante mesmo é organizar a população para, com ela, por meio de grupos, discutir a sua realidade, através sempre de ações práticas. Para analisar as condições locais e encontrar soluções a alguns dos seus problemas, no campo da saúde, da produção, etc. Estimular a população a que se organize, por exemplo, em torno de um trabalho coletivo, uma horta coletiva (FREIRE, 1980, p. 146).

A circularidade, as atividades em roda remetem-nos às cosmovisões africanas e indígenas, e podem afirmar que os modos como se estabelece o diálogo é sempre em roda, refletindo, desta forma o princípio de circularidade acaba por incidir nas subjetividades. A circularidade nos remete à possibilidade ininterrupta de que os conhecimentos circulem, dialoguem, se contraponham e que sempre recomecem outros estágios de permanente recomposição. Esta ideia dialética e dialógica de movimento propicia a compreensão de que práticas educativas não podem ser estáticas porque o contexto histórico-social-cultural em que se vive, a todo o momento, exige que novas posturas frente à vida sejam tomadas.

Paulo Freire trabalhou incansavelmente na construção de uma educação circular, libertadora e nos deixou importantes pistas como possibilidades para essa construção, pistas a serem melhoradas e qualificadas, como ele mesmo dizia. Mas o fundamental está na crença do ser como inacabado, capaz de sínteses teóricas, mas consciente de que elas são provisórias.

Filosofar de modo transformador é prática educativa e intercultural de reaprendizagem do pensar que contém uma dimensão ética e política que visa

refundar o humano.

A filosofia ocidental, como atividade histórica, contextual, tem se constituído ao longo dos séculos num movimento permanente de agregação de saberes de todas as partes do mundo colocando-se a serviço da colonialidade. O encontro entre os povos, que na maioria dos casos se traduziu num confronto, fez renascer interculturalidade, um aspecto intrínseco à filosofia, mas com uma mensagem transformadora, para isso acreditamos que seu caminho precisa somar-se as diversas expressões culturais, políticas, sociais, estéticas alternativas ao modelo econômico vigente.

Por caracterizar-se como um saber de pretensão universal colonizadora a filosofia não declarou sua dimensão intercultural. Ao assumirmos essa dimensão declaramos a dimensão do universal humano que se constitui como diversidade de povos e culturas. É necessário o fortalecimento da preposição “inter” do cultural, que é qualitativa e pode indicar o espaço compartilhado por uma ou mais culturas e é também reciprocidade, diálogo cultural, encontro com o outro, alteridade absoluta, cultura que traz a marca da diferença.

Educar, ensinar desafia-nos a aprender a eterna novidade da filosofia como amor da sabedoria e a sabedoria do amor face à alteridade absoluta do outro que se manifesta pela interpelação ética. Ensaiai a superação do pensamento do mesmo, do idêntico ou do já pensado, mas descobrir essa novidade que se revela na interpelação ética da alteridade do outro Pois, como já afirmamos anteriormente não podemos conhecer pelo outros e nem para os outros, só podemos conhecer com os outros.

Assim a filosofia intercultural pode ser pedagogia do encontro por libertação e descolonização do outro num processo longo de diálogos e práticas que expressam o compromisso com a construção de outros referenciais de humanidade, em um movimento político, ético e epistemológico permanente de voltar-se para si mesmo, para os caminhos percorridos em que deslumbra os caminhos a serem trilhados, em que o critério de valor seria sempre a prática-refletida de reeducar-se no vivenciar. Como nos ensinou o escritor português José Saramago: “É preciso ver o que não foi visto, ver outra vez o que se viu já, ver na Primavera o que se vira no Verão, ver de dia o que se viu de noite, com Sol onde primeiramente a chuva caía, ver a seara verde, o fruto maduro, a pedra que mudou de lugar, a sombra que aqui não estava”.

Como práxis dialético-dialógica, a interculturalidade pode ativar tempos biográficos e os ritmos que geram o mundo local e suas práticas; como pedagogia do encontro deve combater o analfabetismo biográfico onde ocorre o apagamento dos saberes locais, as memórias e as experiências. Tal prática representa a leitura da vida das gentes, dos povos, seus próprios tempos, suas tradições, uma pedagogia de encontros que trabalha para recuperar a memória em – oposição à cronologia do calendário global e a favor da diversidade temporal (RF, 2006, p. 74).

A filosofia intercultural, práxis dialógica de reaprendizagem do *pensar*, do *ser* e do *estar*, deve atuar como numa rede de saberes em que todos os sujeitos são produtores de filosofia, pois, esta é, também, saber memorial, sem hierarquias entre os saberes instituídos, os espaços acadêmicos e os comunitários tradicionais que abarcam epistemologias plurais. Pergunta: o que importa conhecer? O que é prioridade? (2006, p. 76) e na democratização e comunitarização dos saberes atua educando-se e reeducando.

A transformação intercultural da filosofia é potencia geradora de alternativas à educação atuando junto na construção de possibilidades subversivas de reflexão e desobediência cultural, pois atua pedagogicamente no conhecimento inserido no contexto dos sujeitos para desenvolver práticas educativas antropológicas e cosmologicamente alternativas (RF, 2005, p. 72), trata-se, pois de um processo educativo a serviço da universalização real dos seres humanos, recuperando a diversidade temporal da humanidade e reativando sua memória como eixo central dos processos de formação pessoal e aprendizagem local.

Por fim um aprendizado fecundo que tomamos como referências neste encontro com a proposta de transformação intercultural da filosofia. Pensemos o quanto é fundamental a reflexão fundada na percepção ética de que no mundo não existe um senso absoluto, um único modelo de realidade e que tudo não passa de um conjunto de escolhas de adaptação particular, realizados por nossos antepassados. E que é fundamental uma educação filosófica que atue em favor das diversidades humanas, contrária a toda forma de discriminação, exclusão, xenofobia, intolerância, machismo, racismo.

Uma educação filosófica que explicita, na ética, na política, na estética que as outras pessoas do mundo não são tentativas falhas de serem como nós, no nosso caso, tentativas falhas de modernidade. Cada um e cada uma são facetas únicas da

imaginação humana e quando perguntado sobre o significado de ser humano haverá possíveis seis milhões de vozes diferentes entoando suas vozes, seus cantos, suas relações com o sagrado, com a natureza, com o mundo do trabalho, etc. Vozes coletivas representam o repertório humano desafiador para reconstruirmos a humanidade perdida, fragmentada, esfacelada. Desafios que irão confrontar os próximos milênios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Traçar estas linhas sobre essa trajetória de encontro com a proposta de transformação intercultural da filosofia se realizou numa tarefa difícil, não só devido ao pouco tempo para se dedicar aos estudos, conciliando com o trabalho, a família e tudo que envolve nossa vida cotidiana de mulher e trabalhadora, mas porque devido a problemas de saúde precisamos interromper esse processo por mais de uma ano.

Se chegamos a essas considerações finais é por que o trabalho se realizou, não como sonhado, mas no comprometimento que apontamos no início, de fazer-se como uma pedagogia do encontro, dialógica, envolvente e na qual nos colocamos com nossas experiências com a filosofia e a educação como exercício de resistência e de libertação. Foi neste sentido que trouxemos nossas trajetórias junto aos movimentos sociais populares, de educação popular, de construção de redes de economia e colaboração solidárias e de aprendizados junto a comunidades tradicionais quilombolas do Vale do Ribeira no Paraná. Além destas experiências que consideramos de militância política, não omitimos nosso pertencimento aos espaços institucionais como a escola e a universidade públicas. Não vemos estes espaços como dicotômicos e no cotidiano procuramos aproximar os acúmulos de um e de outro mutuamente.

Ao aproximarmos-nos dos escritos de Raúl Forno-Betancourt, fomos levados a retomarmos as filosofias latino-americanas e da libertação num exercício de revisão crítica e um novo universo de reflexões foram se abrindo a cada leitura. A perspectiva aberta da superação do modo “inculturado” de filosofar, com vários desdobramentos teóricos e metodológicos, quando aproximada da proposta de um filosofar intercultural amplia o modo de concebermos a filosofia e fomenta novas possibilidades educativas. Procuramos destacar que a filosofia intercultural precisa dar maior ênfase às experiências educativas, em especial no campo da chamada educação popular, bem como das lutas e proposições dos movimentos sociais populares, em especial da economia solidária articulada à educação libertadora.

O que fica é a certeza da necessidade de ampliação do diálogo e que não saímos ilesos, a filosofia constrói e reconstrói não só pensamentos, mas subjetividades.

Agrada-nos pensar na Filosofia como palavra feminina e tão complexa quanto o universo feminino. Ao pensar na filosofia, ou melhor, nas filosofias e nas relações

que temos estabelecido com ela nos vem em mente uma companheira de viagem. Companheira às vezes leve, alegre e às vezes, muitas vezes, densa, sisuda. Por vezes, na ambivalência entre densidade e leveza, provocadora de vertigens, desencontros, principalmente, de desencontros conosco mesmos, desvios nos caminhos e reencontro de outros caminhos e caminhantes a com ela viajar.

Desde que tocada por sua companhia, viajar tornou-se norma de vida. Há momentos em que a companheira de viagem soa aos nossos ouvidos como a voz de uma anciã, portadora de experiências e saberes que nos ilumina, alertando sobre a efemeridade do humano diante do mistério de mundo e o infinito do humano.

E, como num jogo de contrários, há momentos que se apresenta como a criança embebida na sede da curiosidade, na esperança diante do humano e do mundo. Na ambiguidade entre a anciã e a criança, entre maturidade e incertezas, somos seduzidas e nos inebriamos com suas palavras-ideias, ideias-conceitos, ideias-mundo, que a seu deleite, esvaziam-se de sentidos de tempos em tempos, nos abandonando a própria sorte, deixando-nos a deriva, quando dela mais desejamos ver o farol para terras firmes e seguras...

As viagens com esta companheira nos constituem. Nelas visitamos o mais íntimo de nós e lançamo-nos ao Outro. Viagens que educam o olhar. Se ver é algo permeado por certa passividade, ato involuntário, um deslizamento desatento sobre as coisas e o mundo, o olhar é ativo, atento, indaga, investiga, é deliberado, se comove. Entre o ver e o olhar o mundo se configura de diferentes formas, como um caleidoscópio e seus mosaicos, a cada ação das mãos a girar o inédito surge. Se ver abre um campo de diferentes significações mergulhados na cultura, o olhar as procura interrogando.

As viagens ampliam o movimento do olhar, pois viagem e olhar têm um parentesco inequívoco. Estar em companhia sábia, hora da anciã ou da criança, sem os cenários das viagens, seria a clausura do em-si-mesmo, esterilização do estar e não ser. Com as viagens, juntas, temos procurado ampliar o movimento do olhar no reconhecimento, mas, sobretudo, no desejo da alteridade sabendo-se que em tempos de estiagem, o arar a terra hoje se dá na esperança de quem sabe ter frutos amanhã... No desejo de “olhar bem”, “reparar”, “rever”; se preciso retornar, olhar novamente e reconhecer no outro o transbordamento do humano. O olhar se embrenha nas frestas do mundo, espia; o mundo, então, convida para que fechemos

os olhos e imaginemos; a viagem conduz em buscas de sentido mais que de significações; a companhia sábia – por vezes doce, por vezes amarga; por vezes lúcida e por vezes louca em razões servis – nos convoca dia-a-dia a seguir reinventando uma a outra.

Penetradas pelo mundo seguimos - eu e ela - a descobrir e criar formas de estar no mundo, com ele se envolver e com ele seguir, quem sabe de tempos em tempos gestando de nossas entranhas novos horizontes de significados, de proximidades, transpondo os limites do mundo visto, sentido e imaginado.

Das viagens até então realizadas alguns estranhamentos nos impulsionam a seguir e, sempre que necessário revisitar, antigos lugares, territórios. Há algum tempo, nos percursos traçados, uma ideia tem nos tocado, a ideia de que esta companheira de viagens pode - deve - ser companheira de “libertação”.

Do dito e às vezes redito até aqui nada é supérfluo em nossas bagagens de viagens. Tivemos tantos encontros! Nos estranhamentos de algumas destas viagens tínhamos há algum tempo uma intuição incômoda. Qual seja, de que temos uma rica filosofia da libertação, infelizmente pouco conhecida e assumida entre nós. No entanto sua linguagem denunciadora da opressão e anunciadora de liberdade ainda se diz na linguagem do colonizador, a nós, é importante adjetivar, linguagem masculina do colonizador.

Linguagem tantas vezes carregada de espinhos, adequada ao poderio da normatização da inteligência à academia, que bem sabemos fez-se subjugada ao capital e, em tempos atuais, foi tomada de assalto da globalização neoliberal. Se válido o que dizia Wittgenstein, que os limites de nossa linguagem são os limites de nosso mundo. Sendo tantas as formas de linguagem tantas são as formas de inventar mundos! Tarefa que é filosófica, por excelência, dizer do mundo, apontar mundos possíveis, quiçá seja, mundo de liberdade.

Em meio a esses estranhamentos nos sentimos tantas vezes na encruzilhada, entre fazer o dito como filosofia da libertação e esta escorregar feito água entre nossas mãos. Filosofia, também, constrói subjetividades, singularizadas ou agenciadas ao modelo hegemônico. Essa ideia tomamos de empréstimo dos europeus franceses, Deleuze e Guattari e antropofagicamente devoramos e traduzimos em tentativas de práticas de libertação.

Então, quem se ocupa da tarefa de fazer filosofia, precisa fazê-la com os pés na lama do território que os alimenta e os inspira a filosofar. Assim, para nós a potência de uma filosofia da libertação está em se fazer prática de libertação, enquanto tal, não é *teoria* que pode ou não mobilizar o “povo”, as “vítimas” à fazer sua libertação, guiados por certa “razão” esclarecida, agora, razão libertadora. É atitude na qual os sujeitos do filosofar são todas e todos os envolvidos e, como nos chama atenção Fernet-Betancourt, não são sujeitos a quem nos dirigimos, mas *com* quem devemos intercambiar visões de mundo, experiências, culturas, construindo relações interculturais, descoloniais e libertadoras. O caminho para esse *quefazer* é da reaprendizagem do pensar, no qual outra filosofia poderá nascer, mas não só, outras possibilidades do humano poderão ser sonhadas e partilhas.

A transformação intercultural da filosofia não passa pela construção de um novo sistema filosófico, ao contrário, ela se coloca antissistemas com pretensão totalizadoras. A proposta a qual Fernet-Betancourt nos interpela a construir é de multiplicidades, ou seja, refere-se a uma abordagem do conhecimento em seu enraizamento social e cultural, que, portanto, precisa abrir-se as diversidades que constitui nosso continente, a América Latina e a humanidade como um todo.

A filosofia intercultural é um apelo para buscarmos nas reservas de humanidade – tais como nas comunidades tradicionais, indígenas, movimentos sociais alternativos – fonte inspiradora para nos transformar mutuamente, numa reinvenção, redescrição e reinterpretção de nossas tradições culturais no encontro com outras tradições, outras formas de invenção e de reprodução da cultura. Trata-se de um convite para nós como educadores buscar contornar e se possível superar as pretensões monoculturalistas de uma verdade universal.

Tal convite é para o diálogo ético, na alteridade, portanto, tem na comunicação um grande desafio, mas principalmente, interpela para a mobilização das subjetividades numa busca do radicalmente humano como horizonte, a de que somos coletividades, diversidades, culturas no plural. É um convite à utopia e a reeducação.

Nossa imaginação utópica não é delirante ou fantasia acerca do de um mundo inalcançável. Parte de fatores subjetivos, num primeiro momento de nossa singularidade pessoal e de como nos movemos neste mundo, estando nele mesmo sem a ele pertencer. Guia-se, também, pelo horizonte de possibilidades objetivas

que são mediadoras no processo de construção do amanhã. No decorrer deste trabalho tratamos de algumas destas possibilidades vivenciadas em nosso percurso pessoal, tratam-se de práxis educativas e filosóficas que, a nosso entender, dialogam com o tema da interculturalidade.

Neste tempo presente tem sido comum falas do fim das utopias. Abordagens que, na esteira do discurso pós-modernizante, destacam o fim da história, o fim das grandes narrativas e, portanto, das grandes utopias, tais como a construção de uma sociedade com justiça social para todos/as, tal como anunciado nos ideais socialistas, por exemplo. Em contraponto a esse discurso destacamos que frente à afirmações antiutópicas, de ausências de sonhos a seguir, afirmamos a utopia como exigência de nossa época. A realidade faz dela uma necessidade e um direito na luta pela materialização da humanização de todos/as.

Raúl Fernet-Betancourt ao propor a transformação intercultural da filosofia não está pensando na transformação de uma disciplina acadêmica¹⁰⁴, mas indaga sobre a urgência de outros modos de pensar a nós mesmos em nossas tradições culturais por meio do encontro com outras tradições historicamente negadas, silenciadas na filosofia e na história latino-americana. Como conhecimento histórico, portanto, contextual e cultural, a filosofia é promotora de questões acerca de sua época e anunciadora de outras formas de pensar. Filosofia que não é atividade intelectualista, fechada em si mesma, mas sim práxis construtora de subjetividades que podem ser ética e politicamente exercidas na afirmação da dignidade humana.

A filosofia como práxis dialógica de reaprendizagem do pensar é grávida de utopia. O utópico sempre existiu na história como um excedente não realizado, pois o irrealizável move possíveis direções. O desejo, projetos de humanização, sempre

¹⁰⁴WALSH, Catherine. *Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver*. In: CANDAU, Vera Maria(org). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*, 2009, p. 14. A autora faz uma crítica a perspectiva de Fernet-Betancourt por compreender, em nossa leitura, que a proposta de transformação intercultural da filosofia se restringe a uma “disciplina” acadêmica. Nas palavras da autora: “Entender a interculturalidade como processo e projeto dirigido à construção de modos “outros” do poder, saber, ser e viver permite ir muito além dos pressupostos e manifestações atuais da educação intercultural bilíngue ou da filosofia intercultural. É argumentar não pela simples relação *entre* grupos, práticas ou pensamentos culturais, pela incorporação dos tradicionalmente excluídos dentro das estruturas (educativas, disciplinares ou de pensamento) existentes, ou somente pela criação de programas “especiais” que permitem que a educação “normal” e “universal” siga perpetuando práticas e pensamentos racializados e excludentes. É assinalar a necessidade de visibilizar e enfrentar e transformar as estruturas e instituições que diferencialmente posicionam grupos, práticas e pensamentos dentro de uma ordem e lógica que, ao mesmo tempo e ainda, é racial, moderno-ocidental e colonial.”

contém algo a se realizar. Em sociedades tradicionais¹⁰⁵ a imaginação utópica se expressa em suas mitologias e crenças por um lugar melhor. Tais utopias estão presentes em distintos tempos e espaços da história e muitas vezes são reprimidas pelas forças políticas e ideológicas. Thomas More em 1516 ao falar de uma ilha em algum lugar distante e usar o termo utopia querendo dizer o não lugar, lugar nenhum, não deve ter escolhido por acaso o termo, mas sim por que a imaginação utópica sempre foi reprimida pelos poderes conservadores, como era a realidade da Inglaterra da época de More.

A manifestação da utopia mais popular é no campo da política, justamente porque é neste campo que a denúncia do não realizado se efetiva como afirmação do direito a humanização. A interculturalidade deve agir como imaginação utópica, aprendendo a ser junto com a arte libertária, a poesia, a literatura e outras formas artísticas que educam nossos imaginários e sensibilidades. Não haverá transformação do pensar sem a imaginação criadora, assim como não haverá sem a educação descolonial e libertadora.

No entanto, é importante lembrar que há diferentes utopias, críticas ou alienantes. Cada pessoa tem sua utopia, “aquilo” que gostaria de ser e não é. Uma utopia pode ser pessoal e/ou de um coletivo. No âmbito do capitalismo em esfera mundial, cada vez mais subjetividades são agenciadas a serviço de sua reprodução. O capitalismo é um sistema produtor de mercadorias e de subjetividades. Produz o produtor; as técnicas de captura das subjetividades para aumentar o lucro usando as sensibilidades, mutilando estética e eticamente. Trata-se de um sistema econômico e semiótico, produtor de signos, com os quais, por exemplo, pode interferir apenas pela imagem. Produz o consumidor e as necessidades de consumo; cria padrões estéticos culturais; gera compreensões ideológicas do mundo, capta as linhas de fuga, como disse Félix Guattari, alternativas ao sistema para desvirtuar suas utopias e formas de resistências.

Diante dessa realidade complexa ocorrem práticas profundamente contraditórias sob as quais cada vez mais o discurso teoricamente consciente, de racionalidades transformadas, se apresenta em ações permeadas por afetividades, subjetividades egoístas, individualistas, consumistas.

¹⁰⁵Utilizamos aqui o conceito sociedades tradicionais em substituição ao de sociedades primitivas, bastante difundido nas ciências sociais em oposição ao de sociedades civilizadas, tal classificação faz parte do pensamento colonial, tema que trataremos no decorrer deste trabalho.

Pensar a filosofia intercultural não pode prescindir das contribuições da psicologia, da pedagogia libertadora, das ciências sociais e dos estudos sobre colonialidade e descolonialidade, pois a interculturalidade é sobretudo uma prática de resistência e de descentramentos frente aos modos de pensar monoculturais, somando-se a esses saberes, contribuindo e recebendo contribuições. Como prática política a interculturalidade atua frente das histórias de intolerância e de fundamentalismos que tem nos precedido como, também, contrária ao projeto da modernidade que aniquila culturas e povos numa lógica de progresso sem limites. Promove novos contornos a práticas democráticas e com efetiva participação de todos e todas.

Como procuramos demonstrar neste trabalho não falamos de uma filosofia acabada nem de uma pedagogia a ser “aplicada”, trata-se de possibilidades, que entre outras coisas precisam contribuir para gerar outras mentalidades – descolonizadas e interculturalizadas. Não é uma filosofia da cultura, nem tão pouco mero encontro entre culturas, mas uma crítica do *nosso* e da escuta do *outro*, gestando na intercomunicação, na dialogicidade processos de acolhimento desejante da diferença como constituinte do humano.

Vivemos num tempo paradoxal, onde estamos globalmente conectados e localmente fragmentados, desterritorializados. A interculturalidade neste contexto pode contribuir para uma pedagogia do encontro nas cada vez mais crescentes integrações entre países, entre culturas em suas diversidades linguísticas, étnicas, religiosas etc. A interculturalidade como práxis dialógica de reaprendizagem do pensar, do ser e do estar pode também contribuir para um processo de educação das subjetividades de modo que não sejam capturadas pelos agenciamentos do capital e se constituam subjetividades subversivas, críticas, alternativas, com maior consciência e sensibilidade em relação às diversidades culturais.

Em sua potencialidade ética e política de libertação a interculturalidade pode contribuir significativamente junto aos variados movimentos alternativos em favor da justiça social, das transformações econômicas e pela descolonização das mentalidades, no enfrentamento das perversidades da globalização neoliberal, como as formas de discriminação racial, de gênero ou cultural. Pode atuar junto às lutas pelo reconhecimento dos direitos humanos, nos quais estão inseridos os direitos sociais, educacionais e culturais.

Pensar a educação e a filosofia a partir do que expusemos aqui nos marca acerca da necessidade de que mesmos as teorias críticas, tais como a filosofia da libertação, precisam ser descolonizadas, liberadas dos monismos ocidentalistas, tal tarefa é permanente e exige a desconstrução da crença intelectualista que a consciência crítica é um apanágio exclusivo de letrados que “ilumina” criticamente o outro. A filosofia intercultural nos ajuda a pensar essas e outras questões, nos lembra que o terreno complexo da cultura, em seus diferentes matizes teórico-práticos, é um terreno da ética. A ética é o outro nome da cultura e não podemos perder de vista que a ética como libertação precisa se dar no desejo infinito da diferença, fonte inesgotável de invenção do humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARDAO, Arturo. **Prólogo**. In: ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Antología – Selección, cronología e bibliografía: Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

ARRUDA, Marcos. **Tornar Real do Possível: A formação do ser humano integral: economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes e PACS, 2006.

ARRUTI, J.M. P. A. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP. Edusc., 2006.

ASSUMPÇÃO, Raiane; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cultura Rebelde: escritos sobre a Educação Popular ontem e agora**. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2006.

BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fonet-Betancourt**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

CANDAU, Vera Maria (Org.). **Reinventar a escola**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
_____. (Org.). **Sociedade, educação e cultura(s): questões e propostas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CARBONARA, Vanderlei. **O Diálogo na Formação Filosófica: uma discussão sobre metodologia do ensino de Filosofia**. IN: *Filosofia e ensino: a filosofia na escola*. Org.: Maria Alice Coelho Ribas et al. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia e Ensino; 7)

Dussel, Enrique. **20 teses de política**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales; São Paulo: Expressão popular, 2007.

_____. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FAUNDEZ, A.; FREIRE, P. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1985.

FISCHMANN, Roseli. **Relevância da Dimensão Cultural na Pesquisa Educacional: uma proposta de transversalidade**. ECCOS, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 41-56, jun. 2005.

FLEURI, R. M. **Intercultura e Educação**. *Revista Brasileira de Educação*, nº 23, maio/ago. p. 16-35, 2003.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

_____. **Educación y concientización**. Salamanca: Sigüeme, 1985.

_____. **Ação Cultural para a liberdade e outros escritos**. 6a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Extensão ou Comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia da Esperança.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra. (coleção leitura). 1996.

_____. **Pedagogia do Oprimido.** 17a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Quatro Cartas aos animadores de Círculos de Cultura de São Tomé e Príncipe.** In: BRANDÃO, Carlos R. (org.). *A Questão Política da Educação Popular.* 5a ed. São Paulo: Editora Brasiliense.

FORQUIN, J. C. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **“Filosofía Latinoamericana: ¿Posibilidad o Realidad?”**, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

_____. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América.** São Leopoldo; Ed. UNISINOS, 1994.

_____. **Problemas Atuais da filosofia na hispano-america,** São Leopoldo, Editora Unisinos, 1993.

_____. **Problemas actuales de la Filosofía en Hispanoamérica,** Buenos Aires, 1985.

_____. **Transformación intercultural de la filosofía latinoamericana: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural en el contexto de la globalización.** Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **La interculturalidad a prueba.** Aachen: Revista Concórdia, Band 43, 2006.

_____. **Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural.** Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2004.

_____. **Interculturalidade, críticas, diálogos e perspectivas.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

hooks, bell. **bell hooks fala sobre Paulo Freire: o homem e seu trabalho.** In: MCLAREN et alii. *Paulo Freire: poder, desejo e memórias de libertação.* Porto Alegre: ArtMed, 1998.

- IFIL. **Metodologia de Produção do Conhecimento em Rede**, Curitiba: 2005.
- JUNG, Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- KUSCH, Rodolfo. **Geocultura do Homem Americano**, Argentina, 1976.
- _____. **Esbozo de una Antropologia Filosofica Americana**. Argentina, 1978.
- _____. **America Profunda**. Editorial BONUM: Buenos Aires, Argentina, 1975.
- LANGÓN, M. **Filosofía y Educación en la Liberación Latinoamericana**. Revista Libertação-Liberación, IFIL: Curitiba, PR, Brasil, n. 1, 2000.
- LEMINSKI, Paulo. **Catatau**. 3ª Edição. Curitiba: Travessa Editora, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.
- MAGALLON, Mario. Leopoldo Zea: **La filosofía latino-americana: una forma de expresion própria**. Entrevista. In: Revista Iberoamericana. Vol. LV. N. 148-149. p. 655-663. Acesso em: 21/01/2015.
- MANCIE, Euclides. A. **Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação**. Revista Libertação-Liberación, IFIL: Curitiba, PR, Brasil, n. 1, 2000.
- _____. **Revolução das redes, colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista**. Curitiba: Vozes, 1999.
- MENEZES, Magali Mendes de. **Nos interstícios da Cultura: as contribuições da Filosofia Intercultural**. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 324-329, set.-dez., 2011.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- OLIVEIRA, Antonio Carlos, ROCHA, Regina Rocha, VIEIRA, Vera (Orgs). **Educação Popular: prática plural**. Rio de Janeiro: NOVA Pesquisa e Assessoria em Educação; São Paulo: Rede Mulher e Educação, 2000.
- OLIVEIRA, Eduardo David.(Org.) **Ética e Movimentos Sociais Populares: Práxis, Subjetividade e Libertação**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.
- PESSANHA, José Américo. **Filosofia e Modernidade: racionalidade, imaginação e ética**. Revista Educação e Realidade. Jan/jun. 1997, p.13 a 32.

SANTOS, Boaventura de S. **A Universidade popular dos Movimentos Sociais para formar ativistas e dirigentes dos Movimentos Sociais e ONGs e cientistas sociais, intelectuais e artistas dedicados à transformação social: uma proposta para a discussão.** In:

http://www.universidadepopular.org/media/artigos/Proposta_para_discussao.pdf. 2003.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal.** 9ª Ed; Rio de Janeiro: Record, 2002;

SEVERINO, Antonio Joaquim. **O ensino de Filosofia: Algumas notas sobre seus desafios atuais.** Exposição feita na Semana de Filosofia. PUC- SP, em 21/10/1998.

_____. **Filosofia da educação: construindo a cidadania.** São Paulo: FTD, 1994. (Coleção Aprender & Ensinar).

SIDEKUM, Antonio. **Desafios para a Filosofia Intercultural: cultura e Poder.** In: www.corredordelasideas.org/docs/set_04/antonio_sidekum.doc

VELÁSQUES, C. **Quilombolas.** In: RICARDO, B. e CAMPANILI, M. (Ed.). Almanaque Brasil Socioambiental 2008. Instituto Socioambiental. 2007. p. 234-235.