

SABER EM SABOR E SABERES DE MATRIZ AFRO-CATARINA¹: CAMINHOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

Marcos Rodrigues da Silva*

Lilian Blanck de Oliveira**

RESUMO

As histórias em vivências comunitárias das Comunidades Cafuzas registram em suas memórias uma multiplicidade de crenças, saberes e conhecimentos na sua trajetória de luta por vida *em* e *com* dignidade no território catarinense. Este trabalho busca somar e contribuir a um conjunto de reflexões sobre epistemologias na contemporaneidade a partir de outras crenças e saberes àquilo que o movimento do pensamento eurocêntrico estabeleceu como instrumento balizador de interpretação dos atos e atitudes dos seres humanos em perspectiva global nos séculos XIX e XX. As contribuições das crenças e saberes das comunidades cafuzas para os conhecimentos e reflexões científico-tecnológicas se apresentam como *diferenciais* em referenciais para *possibilidades* de vida no Planeta e qualidade nas relações entre sujeitos, grupos e sociedades. Pensar, saber e integrar esses conhecimentos nas agendas contemporâneas se apresenta como um dos desafios e fios condutores deste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: crenças, saberes, comunidades cafuzas, ciência, tecnologia.

ABSTRACT

The stories of community experiences of “Cafuzas” Communities register in their memories a multiplicity of beliefs and knowledge about their trajectory of fighting for a life *in* and *with* dignity in Santa Catarina state (“Cafuzas meaning mix of negro and Indian blood). This work seeks to add and contribute to a set of reflections regarding contemporary epistemologies from other beliefs and knowledge, contrary to what the Eurocentric thought established as the instrument of balance in interpreting the acts and behavior of human beings in global perspective during the XIX and XX centuries. The contributions of beliefs and knowledge of “cafuzas” communities for scientific-technological knowledge and reflections present themselves as *differentials* and reference points for *possibilities* of life in the Planet and quality in the relationships between subjects, groups and societies. Thinking, knowing and integrating this knowledge in the contemporary agendas is one of the challenges and conducting lines of this work.

KEYWORDS: beliefs, knowledge, “cafuzas” communities, science, technology

¹ Este artigo toma por base outras produções dos autores referentes à temática em discussão.

* Doutorando em Ciências da Religião (PUC/SP), Mestre em Teologia (FNSA/SP). Docente na UNIASSELVI/SC. Integra o Grupo de Estudos Atabaque, Teologia e Cultura Negra, da Associação de Teólogos do Terceiro Mundo – ASETT (SP); Núcleo de Estudos Negros – NEN (SC) e Grupo de Pesquisa: Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (FURB/SC). Contato: marcorit@gmail.com

** Doutora em Teologia – Área: Educação e Religião (EST/RS). Docente no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB/SC). Líder do Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento. Contato: lilianbo@uol.com.br

Palavras iniciais

Neste breve ensaio não pretendemos contrapor conceitos de epistemologia ou teoria do conhecimento como a crítica, estudo ou tratado do conhecimento da ciência, ou ainda, o estudo filosófico da origem, natureza e limites do conhecimento. Nem mesmo, ser signatários dos registros que remetem a origem da "epistemologia" em Platão ao tratar o conhecimento como "crença verdadeira e justificada".

A nossa contribuição parte de um olhar reflexivo à ciência e tecnologia a partir das contribuições que advêm de histórias vividas pelo povo africano e na diáspora africana no Brasil e, por conseguinte, em Santa Catarina, na sua forma particular de *ser, saber e estar* em meio às adversidades milenares recolhendo de sua aljava *saberes* a lhes abrir caminhos, transpor barreiras, perscrutar horizontes e (re)criar sempre de novo, céus e terras em movimentos de convergência *para e na* esteira de suas crenças.

Perscrutando a linha abaixo do Equador nos deparamos com uma afirmação que desinstala grande parte dos referenciais eurocêntricos, que postulam, conduzem e empoderam as ciências e as tecnologias nos últimos séculos: “a história da humanidade começa precisamente com os primeiros seres humanos africanos, seres dotados de *consciência*, de *sensibilidade*, e não somente de *inteligência*”.² Neste sentido, movidos pelo compromisso *em construir outros mundos melhores e ainda possíveis* compartilhamos nossas reflexões movidos por *outros* referenciais e perspectivas milenares.

Fios históricos do povo negro no Brasil: por uma leitura e olhares diferenciados

Às terras brasileiras vieram da Mãe África diferentes povos com seus costumes, saberes e identidades tecidas terras além mar. Hungus, lenjes, Pendes,

² WEDDERBURN, C. Moore. Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. In: VV.AA. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: SECAD/MEC, 2005. p.137.

Songos, Libolos, Dembos, Quissamas, Congos Iacas, Angicos, Luandas, Luluas, Lubas, Fons, Pedás, Evés, Gãs, Huedás, Guns, Quetos, Anagôs, Gonjas, Baribas, Grunces, Nupes, Hauçás, Canúris, Fulas, Oiós, Egbás, Ijexás, Ijebus, Ifés, Ondos, Oxôbos, Aoris, Ibadans, Jalofos, Serenes, Mandingas, Banhuns, Pépéis, Bijagós, Urrobos, Beafadas, Nalus, Bulons, Ibós, Ijós, Efiques, Ibibios, Itsequiris, Baribas, Timenés são alguns dos povos que chegaram ao Brasil via ignóbil e aviltante processo de tráfico humano, ao qual foram submetidos homens e mulheres dessa região do Planeta.³

As consequências do período escravocrata ainda presentes nos dias atuais atingem a população negra e empobrecida em maiores incidências tecendo a conjuntura sociopolítica e cultural brasileira. Sem a manutenção da escravidão no Brasil-Colônia não poderia ter ocorrido o crescimento social e econômico que se efetiva nos ombros e suor dos negros e indígenas, particularmente no período colonial, prolongando-se até a sociedade atual. A massa de trabalhadores e trabalhadoras nos dias atuais apresenta reivindicações similares às exigidas no período escravocrata como: direito a um trabalho digno, um pedaço de terra, moradia digna, crianças na escola e remuneração justa, na busca de uma sociedade democrática, justa e com direitos efetivamente iguais para todos.

Outro ponto seria o processo de internalização por parte dos negros e pobres de uma falsa identidade de submissão e aniquilamento proposta por uma catequese em que ressaltava a concepção de submissão a Deus e ao "Senhor" da fazenda. Este é um fato possível de ser verificado nos momentos históricos em que negros e pobres foram colocados à margem dos fatos e acontecimentos considerados decisivos para o crescimento e a valorização da sociedade. Marginalizados ao longo do processo histórico do Brasil foram também sendo alijados das riquezas e culturas produzidas a outros em uma escala e leitura valorativa do capital.

Entretanto, apesar da repressão que sempre marginalizou o povo negro e os pobres, não se conseguiu eliminar suas forças em lutar pela liberdade. Sempre houve uma *vitalidade* que permaneceu incubada e por vezes tornada visível através das rebeliões, dos quilombos, do banzo ou do próprio suicídio. Tem sua continuidade até os dias atuais com a luta dos setores mais oprimidos: os negros, os

³ Ana Flávia Dias Salles, Christiane Tassis, Edileuza Penha de Souza, Elisa Sardão Colares e Maria Carolina da Costa Braga. Brasil: MINISTÉRIO EDUCAÇÃO, 2008.

sem-terra, os índios, as mulheres, entre outros grupos comprometidos coletivamente em conquistar o direito de construir uma sociedade onde a liberdade e a participação sejam reais.

No contexto destas forças identificamos duas grandes expressões religiosas com as quais o escravo conviveria. Em consequência da repressão escravagista ele envolvia-se num desafio de ordem interna e externa devido à duplicidade de cultos que agora teria de praticar. Por um lado, a religião oficial praticada pelo senhor da fazenda – o catolicismo, complexo e racional tendo como fundamento principal a Trindade e os Sacramentos a apresentarem um Deus justiceiro e/ou amoroso e benevolente. Por outro lado, a religião dos negros antepassados – bantu e iorubá, marcada pela celebração da natureza na sua plenitude. As diversas nações de escravos trazidos para as colônias portuguesas mantiveram seus modos próprios de elevar as preces à divindade suprema. Ao final do período do tráfico negreiro acontece também a manifestação dos negros islâmicos provenientes da região norte da África.

Quilombos e comunidades tradicionais negras rurais: organizar, resistir e continuar a fazer história

A religião, culto dos ancestrais, ou seja, dos mortos, que a escravidão não conseguiu eliminar cria-se no culto a memorização da linhagem familiar ou dos reinados. A manifestação dos *espíritos bantus* provém das forças ligadas aos rios, florestas, montanhas, que remontam ao mundo africano dos ancestrais. Essa expressão religiosa, proveniente da África, sofre no Brasil uma adaptação e reinterpretação a partir do culto aos mortos dos católicos e, ainda, dos ancestrais indígenas. Trata-se, na verdade, da caracterização dos dois grandes povos oprimidos: o indígena e o africano.

Na África, o *Orixá* é o *espírito* que congrega em torno de si a liderança de uma linhagem concluindo na formação de uma confraria que presta reverência e entoa cânticos ao criador supremo. Já no espaço da escravidão no Brasil, essa característica desaparece, reafirmando-se o *caráter das confrarias*. Estas são centradas no sacerdote, que organiza o culto numa ordem predeterminada, chamada *xiru*. O modo de organizar as confrarias está baseado no modelo

monástico, em que todos convivem numa comunidade, sob as ordens de um chefe religioso, estilo profundamente patriarcal.⁴

Na sociedade negra de diversas expressões religiosas bem definidas chegam os negros islamizados, que procuram alternativas de convivência, evitando a possibilidade da própria autodestruição e, principalmente, dos seus costumes e de fé religiosa.

Para a sociedade branca escravagista seria importante manter a distinção entre as práticas religiosas do povo negro dentro das tradições originadas no continente africano e dos modelos propostos aqui no Brasil. Um exemplo, as irmandades tinham o interesse de regular e controlar os comportamentos, relações sociais do povo negro e inculcar uma doutrina cristã modelo na formação dos novos cidadãos. É característica das irmandades a ênfase à organização de celebrações, procissões e missas, confissões e comunhões, conteúdos celebrativos com exigência ideológica de manutenção da ordem da sociedade e a preocupação da mentalidade cristã de anunciar a verdadeira fé aos negros considerados pagãos.⁵

Marcado visceralmente pela *vitalidade resistente*, o povo negro cativo e oprimido busca formas de se organizar em liberdade e de forma coletiva. Surgem então territórios duramente conquistados em locais distantes, íngremes e de difícil acesso – *quilombos* – espaços de organização, liberdade e *possibilidades* para uma vida *com* e *em* dignidade.

Os quilombos, locais de esconderijo para escravos fugitivos, tinham como característica fundamental a formação de aldeias, onde a liberdade era um imperativo para manutenção e sobrevivência de homens e mulheres de origem africana. Os quilombos se organizavam numa nova proposta de sociedade e apresentavam características essenciais no modo de se estabelecerem, como: vizibilizar o protesto negro contra o sistema escravagista sobre a raça negra; demonstrar revolta contra os maus-tratos que sofriam todos os homens, mulheres, crianças e idosos negros; revelar a busca do povo negro pôr um espaço próprio para celebrar sua fé e viver seus costumes; afirmar que após o genocídio nos navios negreiros, nas senzalas e nos trabalhos forçados a identidade negra estava sendo recuperada.

⁴ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.p. 45 ss.

⁵ FRISOTTI, Heitor. *Passos do diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. Paulus: São Paulo/SP, 1996, p. 84s.

Nos quilombos e comunidades tradicionais negras rurais o negro era livre e onde não se cultuavam divisões de classe e/ou se absolutizava o poder. Todos os quilombolas tinham direitos e deveres comuns para produzir e adquirir bens colocados à disposição da comunidade para sua realização e uso fruto. A prática da violência era relativizada e seus integrantes somente buscavam a ação quando ameaçada a paz do grupo local pela polícia e/ou exércitos.

O modo de viver nos quilombos e comunidades tradicionais negras rurais foge aos modelos de sociedade que conhecemos. Para a época, tornava-se inaceitável tal proposta social. Atualmente, é chamado de revolucionário aquele que retorna a prática de um quilombola, rebelando-se contra as estruturas que não o deixam realizar-se enquanto sujeito da história do povo negro.

Acompanhando a sucessão de discriminações, o povo negro se encontra à margem dos processos social e político. Muitas vezes, ainda considerado mão-de-obra capaz de sustentar uma pequena minoria de privilegiados, sofre dura exploração à custa de salários ínfimos. Essa situação, fruto do regime de escravismo permite identificar na atualidade espaços e lugares onde são utilizadas formas de opressão sistematizadas dentro de um esquema de sustentação do poder, do capital e rendimento da matéria-prima.

Nesta perspectiva, podemos identificar a presença do homem e mulher negros participando historicamente na implementação das grandes fazendas de café, algodão e amendoim nas regiões de São Paulo, Rio de Janeiro e Sul de Minas Gerais. Quando na condição de libertos formam suas famílias, conquistam seu pedaço de terra e dão início aos processos de afirmação enquanto cidadãos livres. É a partir desta mobilidade de negros libertos que também em Santa Catarina surgem as Comunidades Quilombolas.

A população cabocla: protagonista da história cafuza em Santa Catarina

A estrutura social em que se faz presente o ser caboclo e suas identidades culturais/religiosas será constituída em Santa Catarina no vasto território do Meio Oeste - Planalto Serrano ao Planalto Norte Catarinense.

Logo depois do processo de reconhecimento e regularização das terras pelo Estado Catarinense constatamos o cenário que formava este momento e que deu origem ao *ser caboclo*, e por extensão, o *povo cafuzo*. Vejamos esta descrição:

[...] Convém, a título de esclarecimento, estabelecer algumas distinções entre os personagens predominantes no Planalto Catarinense no início do século XX. Os chamados “coronéis” eram donos do mais alto posto da estrutura social e, como tal, detinham o poder econômico e político da área de seu domínio. Adquiriam a categoria de “fazendeiros” aqueles cuja propriedade compreendendo muitas dezenas de milhares de alqueires abrigava muitas centenas de cabeça de gado. Mantinham com os agregados, principalmente, laços de compadrio e afilhadagem. Os “criadores” serviam como negociantes do gado, porém sem maiores recursos financeiros. Os posseiros, os pequenos plantadores de tabaco, os criadores de porcos, os empreiteiros do mate e ainda os colonos estrangeiros formavam o grupo dos “lavradores”. Em total dependência econômica, encarregados do pastoreio nas terras dos fazendeiros, estavam os “agregados”, que constituíam potencialmente os futuros “intrusos”.⁶

Estes “intrusos e agregados” eram maioria e estavam na base da hierarquia, mas não tinham perspectivas de mobilidade social e, muito menos, acesso à escolaridade e aos bens materiais. Os poderosos da região possuíam o poder ideológico e as condições materiais para definir a situação.⁷ Além dos componentes econômicos, a religiosidade popular, amplamente praticada pelas populações caboclas, possibilitou a eclosão de um movimento contestatório na região.

A população descontente se insurgiu contra a ordem estabelecida pelos poderosos e fez eclodir uma guerra – a Guerra Santa ou Guerra do Contestado (1912 – 1916),⁸ desencadeada no Planalto Catarinense durante o período da Primeira República envolveu milhares de caboclos e o exército. A Guerra do Contestado, apesar de envolver questões políticas mais abrangentes, originou-se especialmente da reivindicação por terra, bem estar e segurança por parte dos sertanejos que assistiram à entrega de suas terras aos estrangeiros.

Essa expectativa chocava-se com a falta de atenção da organização política local representada pelos coronéis, que não satisfaziam aos anseios desse povo. A esse conflito básico se somavam sentimentos nativistas e um sentimento religioso popular que perpassava toda a ideologia da região na época. Por isso essa revolta camponesa foi revestida de um aspecto fortemente religioso e atualizada como

⁶ CAVALAZZI, R.L.. *Contestado: espaço do camponês: tempo da propriedade privada*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003, p.73-74.

⁷ Para Queiroz, a população de despossuídos foi denominada de pelados, em oposição aos peludos que representavam os poderosos da região, os coronéis. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega. 1977. p. 252 ss.

⁸ Um dos estudos mais importantes sobre a Guerra do Contestado foi realizado por Queiroz na década de mil novecentos e sessenta (1977). Posteriormente outros autores analisam este importante movimento. Trata-se especialmente de Monteiro e Auras. MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974; AURAS, Marli. *Guerra do Contestado*. Florianópolis, EDUFSC. 1995.

movimento messiânico destas populações que vivenciaram este movimento na condição de rebelde.⁹

A constituição do povo cafuzeiro é um movimento que tem sua origem nesta mobilidade social que acontece nos inícios da década de 30 do século XX, na busca de um “pedaço de terra” e da manutenção dos valores que os asseguram dois valores fundamentais: a linhagem familiar (parentesco) e a tradição religiosa cabocla (o messianismo).

A historiografia deste grupo de caboclos pode ser sistematizada em dois pontos de forma mais acentuada. Na década de 1940 um grupo de caboclos foi removido das terras que ocupavam na Serra do Mirador, encostada da Serra Geral, e introduzido na área indígena de Ibirama/SC pelo Serviço de Proteção aos Índios/SPI. Neste espaço acontece um processo de aculturação entre a realidade vivida pelos povos indígenas ali residentes e a realidade que foram denominados de povo cafuzo.¹⁰

Estes com seus valores e identidades marcadas pelas manifestações de ancestralidades combinadas com as práticas da religiosidade do catolicismo popular viverão momentos de muitos conflitos e resistência no *ser/estar* - viver da comunidade tradicional indígena.

A década de 1980 e 1990 marca a etapa de maiores mobilização dos cafuzeiros para sobreviverem enquanto grupo, assim como suas ações para levar o Governo Brasileiro a criar uma Reserva para o povo cafuzo. Este se constitui em um momento de valorização da sua identidade, pertencimento e afirmação da vivência como Comunidade Cafuza.

Martins ainda relata que em novembro de 1992 o processo de definição do assentamento recebeu sinal de aprovado, porém o mesmo não se efetivava porque faltava um parecer favorável do IBAMA.¹¹ Este, com certeza, tenha sido o motivo de agilizar a mobilização dos cafuzos para ocuparem a propriedade, hoje legalmente constituída com 871 hectares localizada em Alto Rio Laeisz, de acordo com os registros históricos e comentários recordados nas rodas de conversas das famílias cafuzeiras até os dias atuais. Fato que fortalece a auto-estima e a certeza da vitória

⁹ MARTINS, Pedro. *Anjos de cara suja*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 1996. Cap. 1.

¹⁰ MARTINS, Pedro. 1991, cap. 1.

¹¹ MARTINS, Pedro. 1996, cap.2.

de um luta cafunzeira se dá seis meses após esta data, quando o INCRA publica no Diário Oficial da União a escritura de compra do imóvel em regime condominial.

Atualmente a Comunidade Cafunzeira se percebe constituída por vinte e oito (28) famílias que mantêm a tradição de conviverem nos modos dos seus antepassados: práticas comunitárias do plantio e colheita – *pichurum*; relação de compadrio; tradições das rezadas baseadas nas *recomiendas*; e na identidade de ser um povo acolhedor e hospitaleiro.

Os sinais – vivências históricas, que integram, constituem e mobilizam essa comunidade cafunzeira de Santa Catarina são fontes que desafiam à elaboração de estudos e pesquisas – registro de aportes neste breve texto, que busca refletir sobre o saber em *sabor* e saberes de *matriz afro-catarina: caminhos para uma epistemologia afro-brasileira*.

Saber ser: sinais epistemológicos afro na diáspora

Acheguemos aqui ao que entendemos ser um elemento *divisor de águas* entre o pensamento epistemológico eurocêntrico e o pensamento epistemológico africano na diáspora afro-brasileira. Entre eles, o que demarca a perspectiva africana, o caráter e a finalidade da filosofia, o mimetismo na cultura colonizada, a alienação cultural, a relação entre o *Eu* e o *Outro* fora dos parâmetros da racionalidade europeia. Podemos identificar a distinção entre uma razão branca e uma razão negra, a relação entre filosofia e revolução, a questão da consciência e libertação nacionais, a dialética da identidade, diversidade cultural e humanismo, filosofia e religião, filosofia e subdesenvolvimento, a filosofia como fator de libertação e a responsabilidade do filósofo e filósofa em meio ao seu contexto histórico.

Esses temas precisam estar sincronizados com a presença dos ancestrais e dos orixás, que, com suas forças cósmicas e fundadas na terra, realizam os caminhos da revelação através da *palavra* – *a tradição de ancestralidade e da oralidade*. Tierno Bokar, falecido em 1940, passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali). Grande mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya, assim se expressa sobre *saber*:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra

latente em tudo o que transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.¹²

Saber ser pode ser compreendido, em um olhar africano, como a totalidade da vida humana, vivida na sua plenitude de compreender tudo o que passa na sua existência, e que em tudo perpassa ensinamentos e momentos de entendimento do que aconteceu ou há de vir.

Saber e identidade são elementos que se complementam na epistemologia das Ciências da Religião com um olhar africano, na África e na Diáspora Africana. Trata-se de afirmar o princípio da negritude. A negritude afirma que o homem negro e a mulher negra era ser humano quanto qualquer outro e que havia realizado obras culturais de valor universal, às quais os que empunhavam a negritude queriam ser fiéis. Segundo Leopoldo Senghor, poeta e filósofo africano, “cada povo não desenvolveu mais que um ou vários aspectos da condição humana. A civilização ideal seria aquela que, como esses corpos assim divinos surgidos da mão e do espírito do grande escultor, reunisse as belezas reconciliadas de todas as raças”.¹³

Senghor foi um dos maiores divulgadores da negritude, que se consolidava como um movimento cultural de resgate/construção da identidade negra, buscando desvelar a alma negra cuja característica essencial seria a emoção. A emoção é negra, assim como a razão é helênica, afirma o poeta. A atitude do negro frente ao mundo e aos outros é de abandono e comunhão. Em si, o negro é um campo de impressão, que através da sensibilidade descobre o outro. Da mesma forma que nessa interação ele não vê o objeto, mas o sente, é na sua subjetividade, no limite de seus órgãos sensoriais que ele descobre o Outro.

A emoção, como Senghor a define, é o que possibilita o elevar-se a um estágio superior de consciência. A emotividade é o elemento essencial e constitutivo do negro. A partir dela, Senghor constrói uma metafísica e trata da religião e demais elementos da cultura negra e particularmente do estilo negro-africano, que tem por características peculiares a imagem e o ritmo.¹⁴

Azombo-Menda e Enobo Kosso, citando e comentando Senghor, esclarecem que,

¹² KI-ZERBO, J. (Coord). *História geral da África: Metodologia e pré-história da África*. v. I, São Paulo: UNESCO/ÁTICA, 1982. p. 181.

¹³ KI-ZERBO, 1982, p. 61.

¹⁴ KI-ZERBO, 1982, p. 21 ss.

As atividades técnicas e as relações sociais refletem a psicologia própria ao negro africano, cuja emoção consiste em um 'apoderar-se do ser integral - consciência e corpo - pelo mundo irracional, irrupção do mundo mágico no mundo da determinação'. Enfim, a razão negra se distingue da razão branca por que ela percorre as artérias das coisas para se 'alojar no coração vivo do real': 'A razão européia é analítica por utilização; a razão negra, intuitiva por participação'. Em suma, é da especificidade biológica do negro e de sua sensibilidade, que Senghor deduz a conduta, a cultura e a razão negro-africanas.¹⁵

A reflexão filosófica aqui explicitada busca recuperar um sentido do humano soterrado sob a negação da liberdade, sob a vivência inautêntica dos códigos de uma cultura dominante, sob a tragédia cotidiana da pobreza e da miséria das maiorias excluídas, os condenados da Terra. Para ser aplicada nas Ciências da Religião/ões é fundamental que tenhamos uma reflexão filosófica autêntica e lúcida para afirmar que nenhum ser humano pode ser humilhado ou usado, transformado em objeto útil, reduzido a um objeto que se descarta quando não tem mais valia.

Um filósofo que a essa conclusão chega não pode negar sua própria verdade. Assumi-la é um compromisso histórico com a realização do humano em cada pessoa, em cada circunstância, a cada momento. Essa é uma identidade comum que podemos encontrar nas várias reflexões africanas e latino-americanas, que cultivam a coerência entre a teoria e a práxis, almejando uma filosofia autêntica e ética. Esse é um elemento necessário à construção de relações sociais humanizadoras, à conquista – sempre, cada vez maior – da libertação pessoal e coletiva, à democratização radical da política e das relações comunitárias.

Saber ser e estar

Vamos nos valer do pensamento de Cassirer que defende a tese de que não só o conhecimento científico é um conhecimento simbólico, como também todo conhecimento e toda relação do homem com o mundo se dão no âmbito das diversas formas simbólicas.¹⁶ E o que Cassirer entende por uma forma simbólica?

Um dos problemas que surge ao estudar Cassirer é a busca de uma definição precisa do que ele entende por forma simbólica e quais são essas. No seu trabalho “Essência e efeito do conceito de símbolo”, resultado das conferências

¹⁵ KI-ZERBO, 1982, p. 61.

¹⁶ CASSIRER, Ernst. *Essencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

realizadas em 1921, encontra-se a sua definição mais explícita. Segundo ele, por forma simbólica, há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível, concreto e lhe é atribuído interiormente. Nesse sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares.

Para Cassirer, a energia espiritual (*Energie des Geistes*) deve ser compreendida como aquilo que o sujeito efetua espontaneamente, ou seja, o sujeito não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as enlaça com signos sensíveis significativos. Assim, toda a relação do homem com a realidade não é imediata, mas mediada através das várias construções simbólicas. A produção do simbólico, não somente a linguagem é espontânea, todavia é também condição imprescindível para a captação do sensível. Segundo Cassirer, esses signos ou imagens não devem ser vistos como obstáculos, mas sim como a condição que possibilita a relação do homem com o mundo, do espiritual com o sensível. Por meio de signos e imagens, pode-se 'fixar' determinados pontos do fluxo temporal das experiências.¹⁷

O ser humano não tem o papel passivo de apenas receber as impressões sensíveis se conformando a elas, mas antes são essas que são conformadas pelas faculdades humanas. Através da capacidade de produzir imagens e signos, o homem consegue determinar e fixar o particular na sua consciência, em meio à sucessão de fenômenos que se seguem no tempo. Os conteúdos sensíveis não são apenas recebidos pela consciência, mas antes são engendrados e transformados em conteúdos simbólicos.

Segundo Cassirer, o material sensível é o ponto de partida comum das distintas formas simbólicas a partir do qual vão transformar a mera expressão sensível num conteúdo significativo dotado de sentido simbólico. Cada forma simbólica configura os conteúdos sensíveis na sua forma particular e específica. Ao se designar um algo exterior por meio de um signo sonoro, se diferencia e se fixa um sentido determinado a um objeto específico. O signo sonoro não é apenas uma expressão da diversidade do exterior, mas sim a própria condição de possibilidade da organização interna das representações. Cassirer afirma, explicitamente, como formas simbólicas: o mito, a linguagem, a religião, a arte e a ciência.

¹⁷ CASSIRER, 1975, p. 164.

Saber em sabor – saber em africano e afro- Catarina: desafios e contribuições para o século XXI

Os caminhos dos saberes/conhecimentos epistemológicos na diáspora africana são vários, mas o objeto de chegada é convergente – o homem, a mulher – a família negra que, em comunidade e em conjunto com toda a humanidade, é protagonista de vários elementos capazes de gerar a identidade de um conhecimento e, nas suas tradições religiosas de ancestralidades, pode ser reconhecida pela produção de si com a intencionalidade de vivificar o outro/a, a comunidade: “Eu sou, *porque Somos*”, em uma ação considerada transversal a todas as competências e expressa pela capacidade de crítica, reflexão e mudança ativa em si mesmo e nas suas práticas.

Neste contexto se incorpora a atitude de interagir com os indivíduos, os grupos, as coletividades, a população; respeitar os valores, culturas e individualidade; procurar alternativas face às situações adversas; buscar a decisão da coletividade para a solução ou encaminhamento de problemas identificados; levar em conta a pertinência, a oportunidade e a precisão das ações que realiza; valorizar a equipe de trabalho em prol da organização e eficácia das práticas; pensar criticamente nos seus direitos e deveres como trabalhador; onde o mito e a religião são formas simbólicas repassadas na oralidade de seus sacerdotes e sacerdotisas.

Podemos identificar neste agir/interagindo coletivamente um *ser no estar* de um *saber* que se faz *sabor* pelo exercício do e no transitar em e com o Outro, em um permanente gerar/parir, para e com o nós, onde “Eu sou, *porque Somos*”.

Esta premissa/ação traz em seu bojo uma responsabilidade ética promotora de ações, que alimentam qualitativamente relações de interdependência em comunhão e autonomia entre os seres humanos, para com o Planeta e o Cosmos como elemento fundamental para uma sociedade, que se percebe requerida para pensar, *saber ser e estar* comprometida com a vida *para e com* todos.

Todo compromisso decorre e/ou incorre em uma ética, que segundo Morin, é explicada ou iluminada por uma fé que leva os seres humanos a se responsabilizar e agir em favor de outro e/ou de uma causa. Para este autor, ela não é

necessariamente uma fé no sentido tradicional.¹⁸ Seu entendimento aproxima-se mais da definição que lhe é dada por Fowler, ou seja, o modo em que uma pessoa ou um grupo penetra no campo de força da vida; o modo de encontrarem coerência nas múltiplas forças e relações que constituem suas vidas e lhes dão sentido.¹⁹

O compromisso ético consiste na capacidade de estabelecer conexão entre os atos, omissões e resultados finais das ações e reflexões empreendidas, numa perspectiva de compromisso com o ser humano num contexto de vida planetária. Formar para uma responsabilidade ética além da técnica e interesses de um grupo restrito é o grande desafio e exigência para a ciência e a tecnologia na atualidade. É um compromisso que desaloja, desafia, move e dá um *outro* “rosto” à prática e reflexão científico-tecnológica, em detrimento dos resultados sociais e planetários, como, por exemplo, podemos constatar nos de Auschwitz, Ruanda, Bósnia, Candelária, entre outros.

Um fazer e saber científico e tecnológico para e com responsabilidade ética além da técnica voltados e disponíveis a uma coletividade, tendo como pressupostos *a construção de mundos melhores e possíveis*, passa indubitavelmente, entre outros pontos, pelo testemunho ético de seus sujeitos. Para Freire, o ensino e a aprendizagem dos conhecimentos são tão importantes quanto o testemunho ético ao empregá-los.²⁰ A tessitura entre estes, detém a capacidade de revelar a coerência entre o pensar, o *saber*, o *ser*, o dizer e o fazer, que identificam as marcas do *ser/estar* registradas nas histórias dos sujeitos, que a (re) constroem em contínuo.

À guiza de palavras finais

As contribuições das crenças e saberes dos povos africanos da diáspora e afro- Catarina para os conhecimentos e reflexão científico-tecnológica na atualidade, se apresentam como referenciais de excelência e reflexão para a qualidade nas relações entre sujeitos, grupos e sociedades e respectiva sobrevivência do Planeta. Isto se dá na medida em que seus pressupostos e abordagens se percebem

¹⁸ PENA-VEGA, Alfredo *et al.*. *Edgar Morin: ética, cultura e educação*. São Paulo: Cortez, 2001. p. 40-41.

¹⁹ FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. Traduzido por Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 85.

²⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p.73 e 116.

intimamente entretrecidos com uma ética, que respira de forma medular o olhar, o *saber ser* e fazer *para* e *com* o Outro, em uma perspectiva de fé e transcendência.

Neste sentido, apontamos alguns desafios a (*pró*)vocar *possibilidades* para encontros e diálogos entre ciência, tecnologia e religião que tomem por referência aportes de outros povos e grupos culturais aos historicamente colonizadores.

Buscar analisar, em perspectiva interdisciplinar e transdisciplinar, o problema das interações entre experiência religiosa, pesquisa científica e consequências do progresso tecnológico para a sobrevivência do Planeta, e a humanização das relações entre suas sociedades se apresenta como uma das vias.

Investigar os desafios políticos e culturais de uma crítica às ciências buscando rever uma hierarquia de valores e categorias sem retrocessos a obscurantismos pré-científicos também se faz mister em uma contemporaneidade mutilada e fragilizada por leituras e práticas eurocêntricas.

Práticas com vistas à promoção de diálogos entre religião, ciência e tecnologia envolvendo questões comuns, em vista às perspectivas e riscos que se abrem neste início de século, requerem sólida argumentação e pesquisa filosófica, teológica e científica com base em outros referenciais aos dados historicamente pelos processos invasores na América Latina.

Oportunizar *tempos, espaços e lugares* para estudos, exposição e debates, para as pesquisas em andamento na área através de diferentes grupos de trabalho nos têm desafiado e provocado colegiadamente. Refletindo com Tierno Bokar, na busca de *tempos/espaços/lugares* para *outras* aprendizagens, construção de *outras* epistemologias ousamos dizer:

Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes.²¹

Que possamos, *eu* e *tu* - *nós* proceder de igual forma. Desnudos de nossas roupagens e pretensos saberes eruditos e históricos, nos permitamos sentir o *sabor* em *saberes* daquilo que ainda não partilhamos e conhecemos no *estar* e *saber* em diálogo – *ser* *gestar/parir* em (*com*)unidade. Processos onde o gosto da pergunta, o deleite no ouvir, a paixão de fazer movida pela alegria de criar no prazer do (*con*)viver em bem fazer, se constitui na liturgia de um processo libertador e

²¹ KI-ZERBO, 1982, p. 218.

inovador nas vidas, nos corpos, textos e contextos dos que ali se descobrem e se encontram *sujeitos*, em perspectiva africana, latino-americana, *afro-catarina* – Planetária.

Referências

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado*. Florianópolis: EDUFSC, 1995.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.p. 45 ss.CASSIRER, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

CAVALAZZI, R.L.. *Contestado: espaço do camponês, tempo da propriedade privada*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003

FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. Traduzido por Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FRISOTTI, Heitor. *Passos do diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

KI-ZERBO, J. (Coord.). *História geral da África: Metodologia e pré-história da África*. v. I, São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.

MARTINS, Pedro. *Anjos de Cara Suja - etnografia da comunidade Cafuza*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis/SC: PPGAS, 1991.

MARTINS, Pedro. *Anjos de cara suja*. 1 ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1996.

MONTEIRO, Monteiro, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades,1974.

MORIN, Edgar. *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. Tradução de Paula Yone Stroh. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

PENA-VEGA, Alfredo *et al.*. *Edgar Morin: ética, cultura e educação*. São Paulo: Cortez, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

WEDDERBURN, C. Moore. Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. In: VV.AA. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília, SECAD/MEC, 2005.