

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**Rekhet – A Filosofia antes da Grécia: Colonialidade,
Exercícios Espirituais e o Pensamento Filosófico Africano
na Antiguidade**

Ellen Aparecida de Araújo Rosa

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**REKHET – A FILOSOFIA ANTES DA GRÉCIA: COLONIALIDADE,
EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E O PENSAMENTO FILOSÓFICO
AFRICANO NA ANTIGUIDADE**

ELLEN APARECIDA DE ARAÚJO ROSA

Sob orientação do Professor

Renato Nogueira dos Santos Júnior

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ

Março de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

d285r de Araujo Rosa, Ellen Aparecida, 1992-
Rekhet - A Filosofia Antes da Grécia:
Colonialidade, Exercícios Espirituais e o Pensamento
Filosófico Africano na Antiguidade / Ellen Aparecida
de Araujo Rosa. - 2017.
87 f.: il.

Orientador: Renato Nogueira dos Santos Júnior.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia 2017

1. Filosofia Africana. 2. Rekhet. 3. Colonialidade
. 4. Exercícios Espirituais. 5. Ptah-Hotep. I.
Nogueira dos Santos Júnior, Renato, 1972-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELLEN DE APARECIDA ARAÚJO ROSA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/____/2017.

Renato Nogueira dos Santos Jr.
Doutor em Filosofia pela UFRJ
Professor Adjunto da UFRRJ
(Orientador)

Walter Valdevino Oliveira Silva
Doutor em Filosofia pela PUC-RS
Professor Adjunto da UFRRJ

Rogério Luis Rocha Seixas
Doutor em Filosofia pelo PPGF/ UFRJ
Professor Adjunto da UBM

*“É necessário sempre acreditar que o
Sonho é possível, que o céu é o limite
E você, truta, é imbatível!”*

Racionais Mc's – Vida é desafio

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Renato Nogueira dos Santos Junior, pelo trabalho que vem desenvolvendo comigo há alguns anos. Sou-lhe grata não só pelo empenho profissional, mas também pela paciência, tranquilidade e boa vontade com que se dispôs a ser também um bom amigo. Sou grata também ao professor Rogério Seixas pela gentileza.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em especial ao professor Renato Valois pelo auxílio prestado gentilmente nos estudos, possibilitando o meu ingresso no programa. Ao professor Walter Valdevino que sempre solícito e bem humorado se colocou a minha inteira disposição sempre que precisei e ao Admar Costa, pela doce companhia.

À *Shine*, que vem dedicando toda sua vida à plenitude da minha. Não há meios de expressar a gratidão que sinto pela oportunidade de, dentre tantas dobras do tempo, ter a minha existência atrelada a sua. Mãe, *you are my Sunshine!*

Ao papai, que vem sendo a paz de Oxalá em meu caminho. Meu peito transborda gratidão por cada palavra de orientação e por cada silêncio com o qual me brindou. A certeza de contar com seu apoio em qualquer ocasião me tranquiliza diante da vida.

À Carol, minha irmã, o agradecimento junto com o desejo de que jamais perca a ternura. Agradeço por ser a minha melhor companhia, por estar aberta a me receber incondicionalmente. Agradeço também pelas duras críticas à minha personalidade, compreendo que elas fazem parte do seu desejo de que eu me torne uma pessoa cada vez melhor.

A toda minha família, meus irmãos, meu sobrinho e sobrinhas, meus tios e tias, os primos e primas que me demonstram a real dimensão de ser amada. Agradeço em especial à minha *Ruquinhas*, as tias Dircinha e Meninha, ao Paulinho e a Eliane, ao Diego e a Jaque que estão comigo construindo o cotidiano entre berros e gargalhadas. Também sou grata às crianças pela cor que trazem aos meus dias.

Por fim gostaria de agradecer aos seres mais incríveis com quem tive o prazer de conviver, meus amigos e amigas. Agradeço ao Mateus Marcílio que possui o dom de transformar os meus piores momentos nas melhores histórias. À Nalui, ao Marcelo Morais, Wellington Dias, Júnior, Diego e ao meu queridíssimo Rafael Martins, o Fafá. A todos os amigos citados ou não, gratidão. “Cês são muito rua. Firmeza mêmo!”

Meu muitíssimo obrigada.

RESUMO

ARAÚJO-ROSA, Ellen Aparecida de. **Rekhet – A filosofia antes da Grécia: colonialidade, os exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade**. 2017. 88p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

A presente dissertação parte da concepção de descolonização epistêmica oriunda da corrente de estudos pós-coloniais e apresenta a categorização de colonialidade para refletir sobre a construção do pensamento eurocêntrico. Expõe a formação do mundo moderno que está indissociavelmente presente naquilo que compreendemos por ocidentalidade. Procurei recortar elementos para a estruturação de uma crítica filosófica ao eurocentrismo através dos mecanismos de colonialização estudados pela sociologia contemporânea e também por intermédio da leitura de pensadores tradicionais do cânone filosófico, de maneira a colocar em evidência que o projeto eurocêntrico racista e preconceituoso está diluído nas correntes filosóficas que serviram de pedra basilar a toda episteme moderna. O esforço está colocado, categoricamente, contrário à presunção de um conjunto de conhecimentos imparcial. Como a crítica ao eurocentrismo sucede um apelo para o seu abandono, o esforço traz para o debate alternativas possíveis ao discurso hegemônico. Ensejar alternativas ao eurocentrismo incita a promoção de saberes não ocidentais enquanto objeto de análise, e o presente trabalho busca oferecer um caminho para pensar a filosofia, estando desassociado do discurso que reza o milagre grego como o suprassumo da cultura ocidental. Ou seja, é incorporado à análise elementos e pensadores egípcios que visam legitimar a rekhet enquanto atividade filosófica anterior ao período helenístico. Adentrando a filosofia africana, é feita uma interpretação dos ensinamentos do filósofo Ptah-Hotep à luz dos exercícios espirituais de Pierre Hadot, buscando demonstrar que a ocupação filosófica que coloca o sujeito no empenho de eternizar-se não está restrita ao pensamento grego.

Palavras-chave: Filosofia africana, rekhet, exercícios espirituais.

ABSTRACT

ARAÚJO-ROSA, Ellen Aparecida de. **Rekhet - A philosophy before Greece: coloniality, spiritual exercises and African philosophical thinking in antiquity**. 2017. 88p Dissertation (Master in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

The present dissertation begins in the conception of epistemic descolization originating from the current of postcolonial studies and presents a categorization of coloniality to think a construction of the Eurocentric knowledge. It exposes the formation process of the modern world that is inextricably present in what it means by Westernness. My intention was to emphasize some elements responsables for structuring a philosophical critique of Eurocentrism through the mechanisms of colonization studied for contemporary sociology and also for the intermediary of the reading of traditional philosophical canonists, in order to show the racist and prejudiced Eurocentric project is diluted in the Chains Which served as the foundation stone for all modern episteme. The effort is being categorically opposed to the presumption of an impartial body of knowledge. As a critique of Eurocentrism there is an appeal for its abandonment, the effort brings to the debate alternatives to the hegemonic discourse. Teaching alternatives to Eurocentrism incites a promotion of non-Western knowledge as object of analysis, and the present work seeks to offer a way to think philosophy, being disassociated from the discourse that prays the Greek miracle as the element of superiority to Western culture. In others words, it incorporates the analysis of Egyptian elements and thinkers that aim to legitimize a remnant of philosophical activity prior to the Hellenistic period. Entering into the African philosophia an interpretation is made of the teachings of the philosopher Ptah-Hotep in the light of the spiritual exercises of Pierre Hadot seeking to demonstrate that a philosophical occupation that places the subject not committed to eternity is not restricted to the Greek thought.

Keywords: African philosophy, rekhet, spiritual exercises

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I. ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA FILOSÓFICA AO EUROCENTRISMO.....	15
1.1 A filosofia e o Eurocentrismo	15
1.2 Eurocentrismo: relações entre colonialidade e “universalidade”	22
1.3 Afroperspectividade, pluriversalidade e polirracionalidade	29
CAPÍTULO II. A FILOSOFIA AFRICANA NA ANTIGUIDADE.....	36
2.1 A legitimidade da filosofia africana na antiguidade.....	36
2.2 O Egito Antigo enquanto território negro.....	42
2.3 A filosofia no Egito antigo	48
CAPÍTULO III. EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E A ARTE DE FILOSOFAR DE PTAHOTEP	57
3.1 A filosofia como exercícios espirituais em Pierre Hadot	57
3.2 A arte de filosofar como exercícios espirituais	64
CONCLUSÃO.....	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

INTRODUÇÃO

Considero imprescindível ao leitor e à leitora ter em mente que a primeira pessoa do singular que encontrará ao longo desta dissertação é uma mulher negra, suburbana e que isso está de maneira indissociável para com o teor deste trabalho¹. O tom da exposição foi todo ditado pelo ávido desejo de incendiar a casa grande², de remontar as aldeias e inflamar as senzalas – obviamente isso não causa implicações acerca do rigor que é de praxe do texto acadêmico – ainda que apegada a uma estilística própria. Não há pretensão de simular neutralidade ou imparcialidade alguma, como também não houve a ingenuidade de crer que toda a escolarização formal que recebi até o momento foi neutra ou imparcial como fizeram-na parecer. Estou aqui introduzindo o leitor ou leitora a um texto dissertativo de filosofia que, em muito, configura uma dura crítica geopolítica, trazendo dúvidas, estranheza e desconforto. O ensejo de trazer a inquietude que me toca para o presente trabalho, consciente da possibilidade de enfrentar dificuldades na recepção dos meus leitores e leitoras, partiu de um cotidiano inquieto e da necessidade de extravasar. Há aqui um quê de revolta. A respeito de qualquer estranheza que possa suscitar a minha postura, trago o breve comentário do filósofo existencialista Jean-Paul Sartre.

O que é que vocês esperavam quando tiraram a mordaça que fechava essas bocas negras? Que elas entoassem hinos de louvação? Que as cabeças que nossos pais curvaram até o chão pela força, quando se erguessem, revelassem adoração nos olhos? (SARTRE apud FANON, 2008, p. 43)

Que não se perca de vista o fato de esta pesquisadora ser descendente dos povos massacrados pelo maior holocausto da humanidade ocorrido tanto no tráfico escravagista árabe dos séculos VIII e IX quanto no mercantilismo europeu dos séculos XV a XIX, somando mais de seis séculos de tratamento atroz que sequer foram abordados na educação brasileira antes do ano de 2003³. O apagamento da história da África e do povo africano em seu movimento

¹ Para justificar a colocação pouco usual utilizo o trecho do artigo: *Filosofando com sotaques africanos e indígenas*, publicado pelo meu orientador, professor doutor Renato Nogueira, no site da ANPOF recentemente: “No contexto da colonialidade, a filosofia tem reproduzido um mito de universalidade que recusa o seu caráter geopolítico. Ou seja, a pessoa que fala fica apagada da análise e, ao permanecer oculta, facilita que desconsideremos o lugar epistêmico étnico-racial, sexual, de gênero e geográfico. O sujeito enunciador aparece desvinculado de suas condições geopolíticas.” (NOGUEIRA, 2017)

² Faço referência ao ideal de formação cultural brasileira influenciada pela Casa Grande, tese de *Casa grande & senzala* do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, no início da década de 1930 do século XX.

³ Me refiro aqui à lei 10.639/03 que altera a lei 9394/96 incluindo os estudos de História e cultura afro-brasileira

diaspórico funciona(vam) como um dispositivo que está(vam) direta ou indiretamente atribuído de silenciar esta revolta, entretanto com a emergência de estudos pós-coloniais, estudos afrocentristas, africanistas e ameríndios há um empoderamento, um desvelamento acerca das construções epistêmicas e da história do poder, uma crise da modernidade que é, inclusive, o tema do primeiro capítulo desta dissertação.

Antes de iniciar a exposição metódica daquilo que desenvolverei ao longo do trabalho, é necessário introduzir o leitor ou leitora ao tema dos estudos pós-coloniais, que é a categoria na qual o empenho encontra-se. Os estudos pós-coloniais emergiram em meados da década de 1970 e vieram tomando força desde então na elaboração do que alguns intelectuais chamam “teorias do sul”. Neste trabalho há um apoio fundamental dos estudos publicados no livro organizado por Boaventura Sousa Santos, chamado *Epistemologias do sul*, que embora seja muito mais difundido entre o público das ciências sociais, coloca em voga o papel central da filosofia como mantenedora de um modelo epistêmico que visa sustentar a hegemonia branca, colocando em lugar de subalternidade os povos colonizados ao redor do mundo. Um aspecto muito interessante dentro da perspectiva sulista é justamente a terminologia “sulista” apontando para o lugar geográfico da opressão intelectual e dos povos cuja racionalidade foi preterida em nome de uma ocidentalização que funciona(va) alinhando as distintas perspectivas de saberes sob uma mesma regra: o eurocentrismo.

Os estudos pós-coloniais reservam um caráter distinto de outros movimentos de emancipação daquelas que são comumente denominadas minorias sociais no sentido em que remetem ao esforço aguerrido pela democracia, pela negação a qualquer forma de hegemonia ou imperialismo. Contudo, nós pesquisadores de terrenos geopolíticos situados no sul global enfrentamos algumas etapas na elaboração de nossos textos dissertativos ou expositivos que não são enfrentadas quando a produção está discorrendo a respeito de temas relacionados aos lugares geopolíticos ocidentalizados. A respeito da diferença entre a pesquisa de lugares ao sul e ao norte epistêmico a professora da faculdade de Educação da USP, Marília Carvalho, analisando uma importante revista internacional sobre educação e gênero⁴ pôde observar que necessariamente os artigos cuja temática estava localizada ao sul epistêmico continham o nome do lugar já no título do artigo, como por exemplo: *Boys’ educational ‘underachievement’ in the Caribbean*, denotando que, além de discorrer sobre a educação de meninos, a autora ou o autor

no currículo da educação básica nos níveis fundamental e médio.

⁴ A revista citada é *Gender and education* e o artigo de 2014 trata de uma análise das publicações feitas de 2011 a 2013.

também terá de explicar todo o contexto caribenho no qual a pesquisa foi feita, ainda que este não seja um pesquisador ou pesquisadora dotado ou dotada de proficiência em antropologia, economia, política, linguagem, biologia ou educação, simultaneamente. Em contrapartida, os trabalhos que se situam dentro do contexto eurocentrista adotam títulos como, *Social purity movement*, esperando que o leitor já saiba de antemão ou pesquise por si só o contexto no qual a pesquisa se insere. Para obtermos trabalhos com alguma relevância e aceitação, nós pesquisadores pós-coloniais precisamos ser polivalentes em diversas áreas do saber, a exemplo de Cheik Anta Diop que foi diplomado em física, filosofia, química, linguística, economia, sociologia, história, egiptologia e antropologia, produzindo uma vasta obra e sendo ainda criticado por ser pan-africanista, como se isso deslegitimasse o empenho intelectual ou doasse algum descrédito à sua produção.⁵

Diante da necessidade da polivalência do pesquisador ou pesquisadora pós-colonial, enfrento uma dubiedade identitária. De fato, não saberia responder ao questionamento sobre a área da filosofia na qual encontra-se a presente pesquisa. O trabalho com o filósofo egípcio Ptah-Hotep me coloca no tempo da filosofia antiga e na área da ética, entretanto a necessidade de expor a formação histórica do pensamento moderno, as implicações do capitalismo na concepção de conhecimento que adoto, os elementos racistas na filosofia tradicional, a crítica ao eurocentrismo, as alternativas ao pensamento imperialista e hegemônico, dentre tantos outros empenhos aos quais me submeti para o desenvolvimento deste trabalho, me colocam na corrente da literatura pós-colonial que está situada na contemporaneidade e na área da filosofia política.

Para que o pesquisador ou pesquisadora de filosofia africana na antiguidade possa gozar da mesma paz que o pesquisador ou a pesquisadora de filosofia grega na antiguidade, urge a disseminação da luta descolonial dentro do meio acadêmico. É preciso que críticas ao eurocentrismo façam parte do cânone filosófico. Parece insensato lecionar a dialética hegeliana como algo fundamental aos estudantes de filosofia, por exemplo, e na prática abster-se da inserção de críticas ao eurocentrismo no currículo dado que a história, que Hegel suscita como a marcha da razão, busca necessariamente a relação de tese e antítese que a crítica vem plantar no plano epistêmico.

Uma anedota elucidativa de como o eurocentrismo se apresenta foi contada pela professora da faculdade de letras de Lisboa, Inocência Mata, no seu artigo intitulado “Estudos

⁵ Comentarei a respeito da crítica a Diop no segundo capítulo.

pós-coloniais Desconstruindo genealogias eurocêntricas”, ela conta que:

Um grupo de turistas ocidentais vai visitar uma reserva em África, e a dada altura, um dos turistas ocidentais pergunta ao guia, um africano, depois de ver um animal que nunca tinha visto antes, que animal era aquele. Mas a pergunta vinha formulada assim: “Como é que se chama aquele animal branco com riscos pretos?”. O guia africano respondeu: “Chama-se zebra. Mas atenção, não é um animal branco com riscos pretos. Pelo contrário, é um animal preto com riscos brancos”. Entretanto a discussão prolonga-se, não houve entendimento, com as duas partes a revelarem verdadeira frustração. O africano dizia: “Mas isto foi sempre assim, o animal é um animal preto com riscos brancos, não sei como é que esse senhor vem agora, ainda por cima nem sabia que animal era, vem aqui e quer obrigar-me a pensar que o animal é branco com riscos pretos!” (MATA, 2004, p. 28)

A anedota acima descreve, de maneira divertida, como a presunção de uma racionalidade superior subscreve-se na opressão. Na história contada podemos perceber como a verdade proveniente da Europa arroga-se como a verdade indubitável, ainda que esta não tenha tomado nenhum método ou reflexividade para a análise do objeto não-ocidental e isto não é uma novidade. Há filósofos que sequer saíram de sua cidade natal, entretanto escreveram críticas ao modo como os indianos se comportavam, baseando-se unicamente na ideia da supremacia ocidental⁶. Uma leitura interessante acerca de como os ocidentais leem os aspectos sociais e culturais dos não-ocidentais pode ser encontrada no artigo *Pode o subalterno falar?*, da filósofa indiana Gayatri Spivak e é, sem dúvida alguma, um dos textos mais caros da literatura pós-colonial. Não posso deixar de mencionar alguns outros intelectuais que assim como Spivak não foram analisados neste trabalho, mas que fizeram parte dele no sentido em que se fizeram presente na minha formação profissional e política, como o filósofo e psiquiatra martinicano Frantz Fanon, o ativista palestino Edward Said, o poeta martinicano Aimé Césaire, dentre outros e outras.

Tratarei de dispor um panorama acerca do que é a colonialidade, sua função subjacente ao eurocentrismo e como os tentáculos da racionalidade eurocêntrica construída na modernidade a partir dos ideais iluministas do século XVIII, do período do Diretório da Revolução Francesa, da ascensão do capitalismo na era moderna e seus diversos elementos como a revolução industrial e a migração do modelo de vida rural para o urbano, de modo a atender demandas econômicas que instauraram uma estratificação social de raça, subalternizando todos aqueles alheios ao padrão estético da burguesia. Há um momento

⁶ Vide primeiro capítulo.

reservado para a observação de como o processo de dominação europeia estava presente na literatura, para além dos famosos exemplos de Erasmo de Rotterdam com as boas maneiras, de Montaigne com seu ceticismo e Descartes com a sua concepção de sujeito e de liberdade individual. Buscarei expor o racismo em Kant, Hegel, Tocqueville e alguns outros autores importantes do pensamento ocidental.

A noção espacial de ocidente, que conta com uma formação histórica cuja importância é estranhamente preterida, o modo como a ocidentalidade se imprime sobre os educados sob o eurocentrismo e, de maneira muito breve, a questão da filosofia como a quintessência do pensamento ocidental também estarão presentes neste capítulo. O ponto insólito do capítulo está na exposição de possibilidades epistêmicas para esquivarmo-nos do domínio eurocentrista. Trago para o debate os conceitos de afroperspectividade, polirracionalidade e pluriversalidade para a discussão no intento de demonstrar que a gama de alternativas ao eurocentrismo está se pondo e prometendo ser cada vez mais vasta, dado que os intelectuais que advogam pela recusa de uma perspectividade ou uma racionalidade única e o conceito excludente de universal estão em atividade.

O segundo capítulo chama-se, *A filosofia africana na antiguidade*, e durante toda a sua elaboração o título me pareceu deveras coerente, ainda mais com o subcapítulo chamado *Sobre a legitimidade da filosofia africana na antiguidade*, que é uma das minhas seções favoritas do texto. A impressão que eu tive do capítulo estava me deixando muito confortável até que no dia 20 de fevereiro de 2017, o filósofo Renato Nogueira publicou na coluna da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia – ANPOF, um texto intitulado *Filosofando com sotaques africanos e indígenas*. O nome do artigo não me causa estranheza alguma dado que, como orientanda do referido professor, participei inúmeras vezes de rodas de conversas e grupos de estudos com a temática afro-indígena na filosofia. A recepção negativa do artigo nas redes sociais por alguns professores membros da associação não me assustou, mas me trouxe uma dimensão que até então eu não havia captado nos estudos de filosofia não-ocidental.

A resposta do autor aos comentários dos colegas sobre o texto publicado foi feita em caráter público no seu perfil pessoal de uma rede social e salientou que as objeções estavam se fundamentando em críticas pessoais e não em divergências teóricas reais, dado que os colegas que procuraram o doutor Renato Nogueira para discordar da questão da filosoficidade dos conhecimentos africanos e indígenas sequer conheciam os autores citados. Considero que o problema do racismo seja tão profundamente inculcado em todas as esferas sociais a ponto de provocar uma reação que muito se aproxima da passionalidade, que leva profissionais da

argumentação a desenvolver uma postura contrária sem ter colocado, mesmo que de maneira superficial, o ponto que visa deslegitimar como objeto de estudo.

Opor-se sem o mínimo conhecimento trouxe uma longa reflexão que me levou a constatar que não houve superação do discurso de civilização versus barbárie no âmbito acadêmico da filosofia. O título do segundo capítulo permanece o mesmo e o seu teor também, dado que já encontrava-se concluído à época da publicação do artigo citado anteriormente. Entretanto, conto o fato ocorrido para que o leitor ou leitora coloque-se diante da possibilidade de dissipar a sensação de estar vivendo uma versão contemporânea de civilização e barbárie dentro do espectro das pessoas versadas em filosofia, buscando compreender o aspecto fundamental que é não tomar por bárbaro aquilo que apenas não está à disposição dos nossos métodos tradicionais de interpretação.

Para encerrar esta breve conversa de coxia, trago uma concisa reflexão de Frantz Fanon sobre o lugar da filosofia na igualdade racial.

[...] quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou como desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando um outro tenta obstinadamente me provar que os negros são tão inteligentes quanto os brancos, digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio. (FANON, 2008, pp. 42-43)

Voltando à estrutura do texto, o segundo capítulo compreende alguns pontos fundamentais em nome da defesa de uma filosofia africana negra. O primeiro subcapítulo consiste na busca pela legitimidade da filosofia africana, indo ao encontro de intelectuais como José Nunes Carreira, Eugênio Ondó, George James, Asante entre outros, para sustentar que os gregos avocaram os saberes egípcios. O capítulo concentra algumas observações acerca do *Timeu* de Platão compreendendo que neste diálogo há uma alusão evidente ao fato de a filosofia platônica incorporar a filosofia egípcia. Outra seção deste segundo momento dedica-se à aparente insolúvel querela que está estabelecida sobre a negritude dos egípcios da antiguidade. Cheik Anta Diop traz uma longa argumentação em defesa desta negritude e os historiadores eurocentristas insistem em não tomar a densa pesquisa de Diop sequer para colocá-la em contraposição à teoria corrente de que os egípcios eram brancos que chamavam a própria terra de terra negra por conta da lama das margens do Nilo.⁷

⁷ A tradução eurocêntrica de *kemet* é “terra negra”, a tradução dos pan-africanistas é “terra de negros”. No

A seção final do capítulo visa colocar em xeque a concepção de filosofia enquanto milagre grego, trazendo elementos sobre a atividade típica do filósofo nos hieróglifos e em alguns ensinamentos. É neste momento que exponho algumas noções da filosofia egípcia como o princípio ordenador e mito fundador do Estado, os conceitos de *ka* e *ba*, por exemplo, sem nenhuma referência fora dos estudos do Egito antigo, configurando assim a parte insólita deste capítulo. Trago ainda o *sebait*⁸ de Merikaré no teor de suas admoestações políticas, para demonstrar o conteúdo dos escritos filosóficos do período retratado.

O último capítulo da dissertação foi motivado pelos estudos sobre Ptah-Hotep que iniciei na graduação e que ao longo do tempo mostrou-se dentro de uma nova perspectiva que eu gostaria de compartilhar. A ideia de voltar ao primeiro filósofo egípcio, que nos legou escritos, deu-se em função de poder elaborar um estudo temporal de diferentes filósofos africanos anteriores ao milagre grego, mas nesse movimento contínuo que é estudar a filosofia negra – e encantar-se frequentemente com ela – conheci mais e empreendi um novo fôlego para o estudo de antiguidade: sankofa.

Os adinkras são símbolos ganeses impressos geralmente em tecidos⁹ e utilizados pelas pessoas em ocasiões festivas e também em ocasiões fúnebres. Os símbolos adinkras são ideogramas produzidos comumente pela técnica de gravura em madeira ou metal e cada símbolo representado no ideograma expressa um conceito filosófico, alguns até uma história da qual devemos extrair ensinamentos, com isso compreendo os símbolos adinkras como um sistema de representação filosófica. Elisa Larkin Nascimento¹⁰ também compreende os adinkras como uma filosofia. Para ser breve, exponho de maneira concisa o que significa o ideograma sankofa.

O ideograma sankofa significa “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Aprender do passado, construir sobre suas fundações: “em outras palavras, significa voltar às suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana.” (GLOVER apud NASCIMENTO, 2008, p. 31)

Inspirada pelo movimento ensinado por sankofa, exponho no terceiro capítulo a

segundo capítulo usarei a argumentação de Diop em torno da concepção linguística kemética dentre as muitas outras que ele oferece.

⁸ Nome para ensinamento no egípcio antigo.

⁹ Atualmente, os símbolos se espalharam devido ao movimento de empoderamento da estética negra e estão em brincos, bolsas, tatuagens, capas de Cds etc.

¹⁰ Doutora em psicologia pela USP, presidente do Instituto de pesquisas e estudos Afro-brasileiros – IPEAFRO.

concepção de filosofia antiga adotada por Pierre Hadot, que são os exercícios espirituais. A visão de Hadot considera que a filosofia na antiguidade estava mais relacionada a uma maneira de viver que a uma estruturação de sistemas filosóficos, delineando uma crítica a respeito de compreender a filosofia antiga da mesma maneira que compreende-se a filosofia enquanto disciplina como nos períodos posteriores. Os exercícios espirituais de Hadot vão se colocar no âmbito de uma *práxis* filosófica, de uma atividade no sentido literal de exercício, sem que por isso abandone-se o discurso filosófico.

À regra, todos os capítulos desta dissertação tiveram algum momento insólito, neste último capítulo toda a interpretação dos ensinamentos de Ptah-Hotep enquanto exercício espiritual está sendo realizada pela primeira vez na literatura de filosofia. As recorrentes aproximações das temáticas estoicas aos ensinamentos ptahotepianos foram o método utilizado para empreender a leitura. Saliento, de antemão, que se trata de um esforço que busca correlacionar filosofias produzidas em momentos políticos e sociais completamente distintos e cronologicamente distantes. Contudo, pensar Ptah-Hotep à luz de Pierre Hadot alimenta o movimento de expandir as fronteiras geográficas do pensamento impostas por massivos processos de colonização e eurocentrismo.

CAPÍTULO I. ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA FILOSÓFICA AO EUROCENTRISMO

1.1 A filosofia e o Eurocentrismo

Tratarei aqui do eurocentrismo como um projeto que teve sua grande inserção na produção de conhecimento a partir do período moderno, mas não sendo produzido e difundido nesse momento de maneira isolada e sim projetado ao longo da história. Desde o século XV a Europa vem caminhando para este lugar central na formação de padrões culturais, sociais, políticos e econômicos que servem de condição de possibilidade para a assunção de uma hegemonia branca que domina todas as áreas do conhecimento. A questão que se coloca no momento vai para além da dívida que povos europeus contraíram com povos africanos e asiáticos no que tange à contribuição intelectual para a arquitetura de seus sistemas e tecnologias sociais. Ela está situada não só no apagamento dessa contribuição, mas também na negação de que esses povos eram dotados de racionalidade o suficiente para contribuir. Existe também a questão da não-compreensão de racionalidades e saberes não-ocidentais, colocando negros e indígenas, por exemplo, num lugar de inferioridade diante da racionalidade europeia. Esse dualismo, que coloca os civilizados e racionais de um lado e os denominados primitivos e “pré-lógicos” do outro, está embasado numa estratificação racista que coloca os últimos fora da história do poder.

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão mundial de poder, nessa centúria, não sendo um acaso a Holanda (Descartes, Spinoza) e a Inglaterra (Locke, Newton), desse universo intersubjetivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade. As linhas matrizes dessa perspectiva cognitiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do

capitalismo colonial e moderno. Essa é a modernidade/racionalidade que está agora, finalmente, em crise. O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas. (QUIJANO, 2009, pp. 74-75)

As palavras acima citadas são do sociólogo peruano Aníbal Quijano em *Colonialidade do poder e classificação social* (2009), que trata de caracterizar o eurocentrismo pelas vias de sua função política e econômica, trazendo consigo também o fato de ele figurar como eixo geográfico para discussão. O próprio termo “eurocentrismo” nos traz a ideia de um deslocamento de cultura e saberes europeus para o centro da racionalidade da modernidade. Quijano é cirurgicamente preciso quando salienta a relação do conhecimento com o poder econômico, trata-se de um conjunto de saberes que visa colocar o comportamento dos indivíduos em um lugar bem específico e distante, também vale lembrar a dominação popular dos meios de produção.

Quijano aponta, no texto, para um rompimento. O presente trabalho pode ser tomado como um indício da crise da modernidade sobre a qual o autor fala. Outro ponto ao qual devo atentar é justamente a assunção de que o conhecimento eurocêntrico não está susceptível a questionamentos, dado que há uma blindagem epistêmica muito bem estruturada sobre o conhecimento ocidental.

[...] a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a idéia-imagem da história da civilização humana como

uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 122).

Neste ponto, Quijano traz elementos de suma importância para a compreensão do que é o eurocentrismo. O ponto fundamental da exposição que se coloca está no conceito de raça e a postura de inseri-lo enquanto categoria básica na análise, pois a estratificação funciona subserviente ao componente étnico como nos exemplos dos povos nativos americanos e dos negros de África, de maneira notória, colocando-os numa categoria “pré-lógica” que é sustentada apenas pelo racismo epistêmico. Essa separação está intrinsecamente ligada à concepção de uma dualidade entre os lógicos, civilizados ocidentais – incluindo, como bem salienta Quijano, alguns orientais, como penso ser o caso dos chineses e a parte de seu pensamento e história que foram incorporados como tão civilizados tanto quanto o conhecimento e história europeia. Trata-se de pensar justamente em como a égide do eurocentrismo blindou a modernidade da perspectiva que coloca outros saberes e outras racionalidades inseridas na história do poder.

É fulcral perceber que o modo como compreendemos toda a história do conhecimento atualmente foi uma construção que pega saberes desde a antiguidade e os molda de acordo com a necessidade do capitalismo moderno, como fica evidente nessa outra explicação de Quijano sobre eurocentrismo:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. Não se trata, em consequência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. (QUIJANO, 2005, p. 126)

Quando Quijano menciona que o eurocentrismo não se refere a um modo de conhecer

comum a toda Europa, ele está se referindo à formação de um cânone intelectual que seletivamente incorporou recortes da massiva produção de conhecimento euro-afrasiática de modo a aniquilar vestígios de contribuições e fazer parecer que havia de fato um tipo de racionalidade ímpar e digna de ser tomada como a universal.

É o que nos explica o filósofo argentino Enrique Dussel em *Europa, modernidade e eurocentrismo* (1993), que se dedica a explicar que aquilo que hoje entendemos como ocidente e cultura ocidental nada mais é que a junção daquilo que é helenístico, romano e cristão somado posteriormente ao tom político da revolução francesa cujo período da reação Termidoriana¹¹ reforçou os valores de supremacia burguesa pelos girondinos. Também há a configuração de uma constituição econômica engendrada pela revolução industrial. Entretanto, Dussel nos mostra que isso que entendemos como cultura ocidental não é sequer ocidental, a formação moderna da Europa que foi cimentada pelo romantismo alemão do século XVII conta com traços de cultura oriundos de territórios orientais cujos limites da civilização europeia nos fazem conceber, hoje, como bárbaros e não civilizados. A aposta teórica de Dussel – e a minha – é a de que o projeto do eurocentrismo tem como meta literalmente clarificar¹² a racionalidade no sentido em que exclui do seu recorte a história da formação europeia, recriando sítios de modo que pareçam ocupados por povos brancos somente.

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. 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. (DUSSEL, 1993, p. 69)

¹¹ A análise feita por Karl Marx sob o Estado francês no livro “O 18 de Brumário de Napoleão Bonaparte” coloca em voga as características políticas da dominação burguesa às quais me refiro.

¹² Embranquecer.

Esse “deslizamento semântico” como chama Dussel, não foi de maneira alguma algo que se deu ao acaso, tampouco de uma só maneira. Quando concebemos na formação do pensamento ocidental a participação fundamental do império romano de língua latina, não nos atentamos ao fato de que estamos falando de um espaço geográfico compreendido mais ao Norte da África do que a história moderna faz parecer. Observemos, pois, o mapa do Império Romano:



Figura 1: mapa político do antigo Império Romano¹³

Como bem podemos perceber na leitura do mapa, o Império Romano compreendeu em território geográfico parte da Europa, Ásia e África, contudo ainda vemos afirmações na literatura historiográfica europeia, como a do professor de Oxford especialista em civilizações clássicas, Richard Jenkyns, que, em sua obra *The legacy of Rome*, de 1992, aponta como legado do Império Romano a sensação de unificação cultural que a Europa usufrui ainda hoje (JENKYNS, 1992). Ora, um estudioso de civilizações clássicas não deixaria de conhecer a influência das civilizações Asiáticas e Africanas no mundo antigo, dado que desde a Grécia clássica, já se reconhecia intercâmbio cultural desses povos com os europeus (CARREIRA, 1995; ONDÓ, 2006; DUSSEL, 1993; ROGERS, 1996 et al).

¹³ Disponível em: <http://profrafaelmatos.blogspot.com.br/2013/03/alto-e-baixo-imperio-romano.html>. Acesso em 07.03.2017.



Figura 2. Mapa político da Grécia Antiga¹⁴

O mapa político da Grécia antiga corrobora a ideia de que os componentes formadores da cultura ocidental ficavam geograficamente mais próximos do oriente, ou seja, mais ao norte da África e oeste asiático, nos mostrando que o recorte feito pela modernidade estava muito mais focado em uma separação ideológica do que, de fato, nas formações sociais. Daí, podemos compreender o sucesso do projeto eurocêntrico, que guia o ocidente para a cegueira de sua própria história a favor da fabricação de sua supremacia. Dussel afirma que: “Ninguém pensa que se trata de uma “invenção” ideológica (que “rapta” a cultura grega como exclusivamente “européia” e “ocidental”) e que pretende que desde as épocas grega e romana tais culturas foram o “centro” da história mundial.” (DUSSEL, 1993).

Em *Eurocentrism and the practice of african philosophy* (1997), o filósofo Tsenay Serequeberhan classifica a instauração do eurocentrismo como um processo metafísico devida total ausência de seus indícios no mundo sensível, ou seja, “eurocentrismo” é um preconceito localizado na autoconsciência da modernidade. Está enraizado em seu coração e constitui a crença metafísica ou Ideia de que a existência europeia é qualitativamente superior às outras

¹⁴ Disponível em: <http://www.historialivre.com/imagens/mapagrecia.gif>. Acesso em: 07.03.2017

formas humanas de vida. (SEREQUEBERHAN, 1997).

Recapitulando o que já foi exposto acerca do eurocentrismo, temos alguns pontos fundamentais:

- O eurocentrismo é um produto moderno;
- Se baseia numa crença de supremacia europeia que não tem indícios materiais;
- Sintetiza uma cultura europeia e a toma por universal;
- Relaciona-se diretamente com o racismo;
- Marginaliza toda e qualquer racionalidade que não esteja compreendida dentro dele, por mais europeia que ela seja.

Talvez as conclusões oriundas desta breve análise do eurocentrismo pareçam um tanto quanto exageradas num primeiro momento, mas basta que tomemos alguns dos pensadores clássicos do início da era moderna para perceber que a pretensão de supremacia branca, de marginalização e de racismo estão muito presentes na produção intelectual ocidental e nem ao menos é de uma maneira sutil.

O professor Doutor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá, Walter Praxedes, publicou um artigo chamado “Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e ciências sociais” (2008), no qual nos mostra o resultado de sua pesquisa nos textos de intelectuais europeus no momento em que emergiu a corrente eurocentrista. Segundo Praxedes, “encontrar aspectos eurocêntricos e racistas nas obras dos mais reconhecidos pensadores considerados clássicos chega a ser uma tarefa simples.” (PRAXEDES, 2008), que só não é comumente praticada por conta do pouco empenho dos nossos intelectuais. O trabalho mostra trechos racistas, como esse de Tocqueville em *A democracia na América*, de 1832:

O escravo moderno não difere do senhor apenas pela liberdade. Mas ainda pela origem. Pode-se tornar livre o negro, mas não seria possível fazer com que não ficasse em posição de estrangeiro perante o europeu. E isso ainda não é tudo: naquele homem que nasceu na degradação, naquele estrangeiro introduzido entre nós pela servidão, apenas reconhecemos os traços gerais da condição humana. O seu rosto parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem (TOCQUEVILLE apud PRAXEDES, 2008, p. 3)

A passagem citada me parece uma caricatura do eurocentrismo, atribuindo padrão de beleza, de racionalidade e até mesmo de gosto a povos não-europeus, partindo do princípio inexistente de que há uma unidade dessas características dentro da Europa. Ainda sobre o fator

estético há em, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber um comentário lastimável:

Além da aparência dos negros puros, que do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo está mentalmente desqualificado (WEBER apud PRAXEDES, 2008, p. 3).

O tratamento racista e depreciativo dos pensadores clássicos europeus não se restringia à negritude, como podemos perceber na passagem de *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de Kant:

Os indianos possuem um gosto dominante para o caricaturesco, daquela espécie que atinge o extravagante. Sua religião consiste em caricaturas. Ídolos de forma monstruosa, o dente inestimável do poderoso macaco Hanuman, as penitências desnaturadas do faquir (frades mendicantes pagãos) etc, fazem parte desse gosto. O sacrifício voluntário da mulher na mesma fogueira que consome o cadáver do marido é uma horrível extravagância. (KANT apud PRAXEDES, 2008, p. 7)

Não impressiona a esta pesquisadora que Kant não tenha conhecimento acerca da sociedade, costumes e religião indiana, impressiona o fato de ele, sendo um desconhecedor da Índia, difundir tais impressões tomadas por terceiros, já que é apresentado na biografia kantiana que o mesmo nunca saiu da cidade de Königsberg, onde nasceu.¹⁵ Kant serve como exemplo de como a reprodução do preconceito pouco tinha a ver com parâmetros racionais.

Infelizmente, os trechos de textos clássicos com teor racistas e preconceituosos quanto às diferenças da (suposta) cultura europeia são abundantes. A forte presença desses textos na nossa formação acadêmica mostra a importância dos movimentos intelectuais contra o eurocentrismo o engessamento do conhecimento que ele propõe. O filósofo Mogobe Ramose, em *Globalização e Ubuntu*, traduz esse problema de maneira muito assertiva.

Exigir que uma dada posição seja reconhecida como o centro ao redor do qual todo o resto deve gravitar e fixar-se tenazmente sobre esta exigência é uma marca distintiva do absolutismo dogmático. (RAMOSE, 2009, p. 137)

1.2 Eurocentrismo: relações entre colonialidade e “universalidade”

¹⁵ Informação extraída da seção “vida e obra” do volume sobre Kant da coleção “Os pensadores” da Nova Cultural, 1996. Sob a consultoria da filósofa Marilena Chauí.

Consoante aos textos clássicos e didáticos como *Introdução à história da filosofia* (MARCONDES, 1997) e *História da filosofia* (REALE, 1990) podemos considerar que o movimento de investigação em filosofia antiga vem percorrendo, dentro de suas rotas e desvios possíveis, um mesmo caminho ao longo da história. O que deduz-se de alguém que se apresenta enquanto pesquisadora ou pesquisador de filosofia antiga é que ela ou ele possivelmente venha tratar de uma dada margem de tempo e de um espaço geográfico também de margens delimitadas. Esta margem de tempo e espaço nos remete obviamente a uma cultura, a uma religião e, obviamente, os produtos desses termos, que são as produções, o legado daquele povo. A presunção de que, dentre essas produções, resida aquilo que podemos tomar por pensamento filosófico se mostra praticamente inequívoca enquanto estamos falando de uma margem de tempo por volta dos séculos V a III a.C. e de uma região geográfica delimitada como a greco-romana. Longe de incorrer na falta de tento em que consistiria afirmar que as filosofias medieval, moderna e contemporânea ignoram suas relações com tempo e espaço, entendendo que as suas margens foram se expandindo cada vez mais e sua diversidade espacial se deu compartilhando o mesmo tempo. Este compartilhamento de tempo e espaço que ocorre na filosofia não abarca o período da antiguidade e é a partir desta constatação, que ao que parece não existe na história da filosofia ou, se existe, é tida como mera peculiaridade, que tomamos ensejo para a problematização que motiva este capítulo.

Ora, o ponto que busquei suscitar anteriormente é o que tomaremos aqui por Certidão de nascimento da filosofia. Segundo Noguera (2011), tal hipótese implica em algumas dificuldades dado que partindo dela o pensamento filosófico estaria dentro do registro das invenções como o telefone ou o avião, ao invés de patrimônios como arquitetura, música ou religião.

Apesar de não haver um consenso acerca de quem foi de fato o primeiro filósofo, é comum reconhecer que a filosofia nasceu na Grécia, obstante ao próprio movimento filosófico de questionamento leciona-se e pesquisa-se filosofia com a presunção desta verdade, o que é bastante problemático, dado o próprio racismo com que tratamos outras culturas, em especial aquelas de matiz africana.

Em outras palavras, a recusa do eurocentrismo é fundamental para darmos curso a algumas investigações mais caras à Filosofia, não se prender às ideias sem examiná-las, ainda que o custo seja reconhecer inconsistências em nosso próprio modo de pensar. Neste sentido, suponho que uma das grandes questões da Filosofia seja o reconhecimento de que os argumentos mais tradicionais

acerca do seu nascimento são invariavelmente problemáticos porque são marcados pelo racismo epistêmico. (NOGUERA, 2011, p. 24).

Esta afirmação, acima citada, é a parte concisa do que se pretende nesse primeiro momento do esforço que se apresenta, tanto pela discussão acerca do eurocentrismo quanto pela sua relação com o racismo epistêmico – termos os quais não me furtarei de conceituar e problematizar, por entendê-los como preciosos para que haja campo político no qual seja possível inserir novas perspectivas de *filosoficidade*.

Trago, para este campo de discussão, intelectuais como Théophile Obenga (1992), Moisés Kamambaya (2011), Renato Noguera (2011), Nelson Maldonado-Torres (2008), José Nunes Carreira (1995), Eugênio Ondó (2006), entre outros, que argumentam não só a favor de uma filosofia antes dos gregos, como também de um resgate do pensamento de povos africanos que foi roubado e inserido na história em um sistema de colonização e, conseqüentemente, de racismo epistêmico.

A filosofia comporta a busca pelo saber, pela verdade e pela origem das coisas como algo que parta de um sujeito epistêmico neutro (MALDONADO-TORRES, 2008) – a transição do mito para o *logos*, que afigura o marco inicial da filosofia clássica é uma maneira de perceber isso. Maldonado-Torres, ao escrever sua *Topologia do ser e a geopolítica do conhecimento*, atenta para a lacuna que o modo de pensar a produção de conhecimento ocidental atua desconsiderando geopolítica, espacialidade e o lugar privilegiado da Europa como local epistêmico.

Este tipo de crença na imparcialidade tende, em última análise, a reproduzir uma cegueira, não a respeito do espaço enquanto tal, mas a respeito dos modos não-europeus de pensar e da produção e reprodução da relação colonial/imperial. Ou daquilo que, na esteira da obra do sociólogo peruano Anibal Quijano, gostaria de designar por colonialidade. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 73)

Para Quijano,

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2009, p. 73)

E completa sua análise dizendo que:

A colonialidade (...) é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual,

uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. (QUIJANO, 1992, p. 4)

A noção de colonialidade que acabo de expor serve justamente ao propósito de fomentar uma sobreposição do saber do colonizador ao saber do colonizado, criando, desta maneira, um tipo de saber central que vai representar a unidade do saber. Vale ter em mente que a lógica colonialista perdura ainda que os sistemas colonialistas nos seus estritos sentidos políticos já não existam mais.

O filósofo Mogobe Ramose tece uma crítica a este movimento de saber universal e propõe uma alternativa a ele, como veremos mais adiante neste capítulo.

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade. (RAMOSE, 2011, p. 10)

A crítica de Ramose ao conceito de universal parte da própria etimologia da palavra que comportar uma contradição lógica em si. O universo enquanto junção de *unius* e *versus* do latim dá a inteira noção daquilo que é *o um para a exclusão total do outro* (RAMOSE, 2011). Aquilo que acabamos de expor acerca de colonialidade vem ao encontro do universo por ser esta que destaca quais elementos serão pertencentes ao grupo do que será centralizado, *o unius*.

Em se tratando do presente empenho de hegemonia europeia em detrimento da produção de saberes em África, trago a breve reflexão de Quijano acerca do que para ele é de fato o problema epistêmico do eurocentrismo.

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto de educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionada. (QUIJANO, 2010, p. 75)

Quando nos colocamos novamente diante da questão inicialmente posta neste capítulo, torna-se evidente que a tal certidão de nascimento da filosofia descansa no átrio desse padrão de poder que instaurando-se enquanto imparcial, afasta de si a responsabilidade do diálogo com

outras matrizes e sotaques de saber e de pensamento. Aquilo que Quijano trata por experiências entendidas como naturais, são, em última análise, o apagamento das contribuições de povos não europeus para os alicerces do pensamento ocidental, uma lógica de degradação colonial posta em prática.

Outro ponto de fundamental importância é o entendimento de eurocentrismo como o conjunto de educados sobre a sua hegemonia, pois evidencia o lugar da educação na manutenção dessa invisibilização que atravessa diversos períodos da história da filosofia e reforça a justificativa da pesquisa que se apresenta.

Como alternativa ao eurocentrismo, faço coro com intelectuais como Renato Noguera, Mogobe Ramose, Molefe Asante e Dismas Masolo que defendem as óticas de *afroperspectiva* (NOGUERA, 2011), *afrocentrismo* (ASANTE, 2009), *pluriversalidade* (RAMOSE, 2011) e *polirracionalidade* (MASOLO, 2009) que são alternativas ao eurocentrismo e a colonização produzida por ele.

Antes de abordar a questão teórica de alternativas ao eurocentrismo, enquanto matérias passíveis de serem produzidas, gostaria de tratar do racismo europeu, revisitando alguns trechos de obras de pensadores modernos, nos quais estes trazem de forma pujante a maneira como a negritude era percebida. Nestes termos, iniciaremos efetivamente a tratar do racismo contra os negros de África, que é ponto importante daquilo que levantamos enquanto discussão até então. Que não tomemos, pois, o racismo antinegro como uma violação baseada puramente na ignorância, trata-se de um projeto bem desenvolvido, como mostra Kamabaya.

Como o ser humano está sempre preocupado em justificar sua conduta, ir-se-á mesmo mais longe; na sua tentativa de legitimar o tráfico de escravos – isto é, a condição social do negro no mundo moderno, criou-se toda uma literatura descritiva dos pretensos caracteres inferiores do preto. E assim nasceu o mito de inferioridade do negro, o primeiro ser humano, todavia gerado pela natureza, o fundador da civilização de toda humanidade do vale do Nilo (KAMABAYA, 2011, p. 42)

As citações a seguir são famosas entre os pesquisadores de África, não raro há contestações acerca de sua veracidade ou tentativas de torná-las mais aceitáveis, relacionando sua temporalidade e conjuntura social para justificar o seu racismo, o que nos remete à naturalização da qual Quijano (2010) nos fala:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos

deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993, pp. 75-76)

A despeito de toda opinião de Kant acerca dos negros, a história mostra que justamente enquanto Kant escrevia suas *Observações do belo e do sublime*, em 1764, ocorria, segundo a *História Geral de África*, no continente africano uma *evolução da arquitetura e das artes* (DIGNE, 2010), momento no qual os etíopes despontavam em arquitetura, movelaria, decoração, urbanismo e escultura. A personalidade representada na gravura ao lado é um imperador mutapa, uma das tantas provas de que para além daquilo que os europeus podem perceber, povos como os mutapas – região ao norte do Zimbábue – eram constituídos por cultura, arte, religião e governo, dentre outras coisas (BHILA, 2010) que pouco os diferia de povos europeus.

Existe toda uma história de África para provar o quanto as declarações de Kant se baseavam na ignorância provocada pelo eurocentrismo. Entretanto, seguirei trazendo mais alguns exemplos de como os intelectuais, que ajudaram a construir a história da filosofia, ignoravam completamente a negritude enquanto humana. O filósofo Voltaire, em seu *Tratado de Metafísica*, traz uma infeliz comparação que mostra o desdém quanto ao estatuto de humanidade a ser atribuído a negros. Ele escreve “examino um filhote de negro de seis meses, um elefantezinho, um macaquinho, [...] um animal que caminha sobre duas patas, [...] provido de um pouco mais de ideias” (VOLTAIRE, 1984, p. 62). Dispensa comentários e referências a intelectuais para que afirmação de que negros são menos dotados de ideias que animais seja tomada como descabida e ignorada quanto ao seu potencial de verdade, até mesmo para os padrões biológicos do contexto no qual Voltaire escreveu. Nos leva

Gravura do Mutapa (século XVIII) refletindo a riqueza, a glória e a potência do Imperador. [© Queen Victoria Museum Harare.]



a crer, que o discurso eurocêntrico racista está além daquilo que a ciência pode fornecer de conhecimento.

O próximo trecho da *Filosofia da história* de Hegel (1999) é no mínimo dantesco ao considerá-lo o proeminente intelectual que se tornou um divisor de águas na filosofia com sua dialética e que tanto contribuiu para as ciências humanas.

[...] a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como deus, como leis [...] negro representa como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável [...] neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes. (HEGEL, 1999, pp. 83-86)

Negar que os negros não tenham intuição de deus é ignorar completamente todo o sistema cosmogônico Egípcio, por exemplo. Em *A contribuição da África para o progresso da humanidade*, o antropólogo Moisés Kamabaya faz uma breve consideração acerca da Religião no antigo Egito. Nestas considerações, salienta que para os egípcios era muito importante o culto às forças da natureza como RÁ, o deus do sol. Entretanto, a primeira religião datada, que contém em si as noções de paraíso e inferno, foi a de Osíris – primeira manifestação de deus aos homens de toda a história humana. (DIOP apud Kamabaya, 2011). Há também o registro de que o faraó Amenotep IV, que viveu por volta de 1300. a.C., já ensinava e vivia um evangelho de amor-perfeito, de fraternidade e verdade, segundo o livro *World's Great men of Color* (1996), publicado por J. A. Rogers. Quanto às leis e os sentimentos morais, certamente Hegel ignorava que no Egito antigo havia três pecados capitais contra Maat – Divindade que representava, dentre muitas outras coisas, a verdade e a justiça. Falaremos dela em um momento mais adiante – sendo eles *incúria, insensibilidade e ganância* (CARRERA, 1994). Ora, um povo sem sentimento moral não teria motivos para imputar a morte para aquele que não tomasse as lições com os dias passados e se abstinhasse de ser solidário, tão pouco puniria o sentimento de ganância. Mas uma vez, temos bem representada a cegueira da qual nos falou Quijano, e infelizmente, a história da filosofia está completamente impregnada dela.

As opiniões preconceituosas de intelectuais como Kant e Hegel, por exemplo, não foram frutos de seu tempo e contexto social e sim fruto de um longo processo de eurocentrismo que foi engendrado de modo a inferiorizar e jogar no apagamento contribuições e pertencimento da negritude a um estatuto de humanidade. Ainda que se advogue em causa de Kant, argumentando que sua filosofia não dependeria fundamentalmente de seus preconceitos de raça, não podemos ignorar que ela serve a um propósito, e que este em nada teria a ver com a integralidade de sua

estrutura filosófica (BERNASCONI ,2002), ou seja, o racismo em Kant serve irracionalmente aos propósitos eurocentristas. Tal constatação torna o racismo desses intelectuais ainda mais abjeto, dado que estes dispuseram de ferramentas intelectuais para abandoná-lo. Trata-se de perceber o espectro político que norteia o pensamento e as posições dos intelectuais de uma época. Novamente aqui há a necessidade de pensarmos numa história do poder, nos termos em que vimos Quijano expor anteriormente.

Vale ainda lembrar que, acerca da produção filosófica do século XVIII – datação nas quais se encontram os filósofos acima citados, Kant e Hegel – o tema de preconceito intelectual já era tratado pelo filósofo ganês Wilhelm Amo (1703) que, tendo sido escravizado e vendido, incorporou o nome de homem que tinha para com ele relação de posse, tornando-se assim cidadão europeu com acesso a instituições de educação (ONDÓ, 2006). Dito filósofo entrou para a história como o primeiro africano subsaariano a frequentar uma universidade europeia, tornando-se respeitado professor da universidade de Halle an der Saale, na Alemanha. Como mostra a história, o tema do preconceito intelectual não era alheio ao meio acadêmico germânico e por isso, torna-se indefensável a tese de que o debate acerca da questão do reconhecimento da capacidade intelectual da negritude não existia à época das afirmações dos filósofos.

Há inúmeros pontos demonstráveis acerca de como os intelectuais europeus conseguiram impregnar sua literatura e conseqüentemente todo o sistema de pensamento ocidental de racismo, como pudemos ver anteriormente, e infelizmente continuarei demonstrando ao longo deste breve capítulo ainda que este não seja o seu foco. Entretanto, é de suma importância que compreendamos como se estrutura esse modelo de saber que coloca a Europa no centro do conhecimento, aniquilando a possibilidade de assunção de que tecnologias humanas são passíveis de produção por toda a humanidade.

1.3 Afroperspectividade, pluriversalidade e polirracionalidade

Parto, pois, para a questão de outras possibilidades de racionalização, não só pela necessária alternativa à hegemonia do saber eurocêntrico, mas também porque

antropologicamente se sustenta tudo aquilo que a história eurocentrada pretendeu negar. Kamabaya afirma que na África foi construída uma civilização a partir do zero por três aspectos fundamentais, sendo eles (a) o progresso do uso de instrumentos, que foram da literal “pedra lascada” ao metal, (b) a transição da caça e colheita de frutos silvestres à domesticação de animais e a agricultura para a obtenção de mantimentos e (c) organização do trabalho e funções sociais (KAMABAYA, 2011). A relação de povos africanos da antiguidade com tecnologias é sem precedentes, tanto com tecnologias sociais quanto com tecnologias de materiais e aproveitamento de recursos naturais. Tal constatação por si parece-me justificativa suficiente para buscarmos inserir a racionalidade oriunda desses povos na cultura ocidental com o devido crédito. Povos que criaram a civilização sem nenhuma matriz na qual se inspirar deveriam, ao menos, serem tidos como referências para povos futuros, mas, como mostrado anteriormente, aconteceu seu justo revés.

Compreendendo a necessidade de exposição da categoria do referencial teórico utilizado – por entender que, para leitores que ainda não tiveram a felicidade de conhecer abordagens não-eurocentricas, consistem em categorias fechadas – trago de maneira breve a conceituação do aparato utilizado.

O conceito de *afroperspectividade* é a busca por um movimento que, estando além da busca pelo verdadeiro em oposição ao falso, se coloca pelo movimento em/de si. Podemos entender também como o movimento de lançar um olhar questionador para além de uma busca pela verdade única – que sabemos ser inexistente – para atrelar à filosofia sotaques africanos (NOGUERA, 2016). Trata-se de um conceito, cujo painel ainda está em construção, entretanto, sua estrutura é composta de elementos de diversas filosofias africanas, como nos mostra um dos principais utilizadores/formadores do conceito, o filósofo Renato Noguera em entrevista à *Nação Z*.

Afroperspectividade é devedora da Filosofia ubuntu de Mogobe Ramose (...)
Afroperspectividade é devedora do Nguzo Saba formulado por Maulana Karenga, isto é, se baseia nos sete princípios éticos que ajudam a organizar e orientar a vida. A saber: Umoja (unidade): empenhar-se pela comunidade; Kujichagulia (autodeterminação): definir a nós mesmos e falar por nós; Ujima (trabalho e responsabilidade coletivos): construir e unir a comunidade, perceber como nossos os problemas dos outros e resolvê-los em conjunto; Ujamaa (economia cooperativa): interdependência financeira, recursos compartilhados; Nia (propósito): transformar em vocação coletiva a construção e o desenvolvimento da comunidade de modo harmônico; Kuumba (criatividade): trabalhar para que a comunidade se torne mais bela do que quando foi herdada; Irani (fê): acreditar em nossas(os) mestres (...)
Afroperspectividade é devedora das reflexões e inflexões filosóficas de

Sobonfu Somé, definindo o amor como um projeto espiritual e comunitário que serve para manter a sanidade individual e deve contar com o apoio de uma comunidade para ser preservado. (NOGUERA, 2015)

A filosofia ubuntu, da qual Renato Noguera fala, foi conceituada de maneira sintética por Mogobe Ramose em *Globalização e Ubuntu*

Botho, hunhu, ubuntu é o conceito central da organização social e política da filosofia africana, particularmente entre as populações falantes das línguas Bantu. Ele consiste no princípio de compartilhamento de cuidado mútuo. é essencial compreender que na maioria das línguas africanas ubuntu é um gerundivo, um nome verbal denotando, simultaneamente, um estado particular do ser e um tornar-se. Ubuntu indica, portanto, uma acção particular já realizada, uma acção ou estado duradouro do ser e uma possibilidade para outra acção ou estado do ser. (RAMOSE, 2009, p. 169)

Como dito anteriormente, trata-se de um painel ainda em construção que está apto a incorporar novas perspectivas desde que essas adotem o conceito de *odara*¹⁶ em sua base argumentativa. Para além de suas dívidas filosóficas, a *afroperspectividade* sustenta sua imagem de pensamento em três teses básicas:

1ª) Pensar é movimentação, todo pensamento é um movimento que ao invés de buscar a Verdade e se opor ao falso, busca a manutenção do movimento; 2ª) O pensamento é sempre uma incorporação, só é possível pensar através do corpo; 3ª) A coreografia e o drible são os ingredientes que tornam possível alcançar o alvo do pensamento: manter a si mesmo em movimento. (NOGUERA, 2014, p. 214)

A *afroperspectividade* é um conceito que corporifica a racionalidade e, trazendo conceitos como o do “drible”, inova a discussão em filosofia, no sentido em que abre espaço para que perspectivas e questões dos mais variados aspectos se insiram no debate intelectual e, além do mais, está imbuído da não dicotomização de verdade e falsidade, compreendendo a pluriversalidade do conhecimento e dialogando com ela não de maneira a buscar um consenso e sim de estabelecer uma horizontalidade, visando a possibilidade da manifestação de diversos sotaques de maneira igualmente audível. Ou seja, abarca distintas racionalidades existindo paralelamente, é um conceito polirracional.

Entendendo que exista uma grande pluralidade de saberes, o filósofo sul-africano Mogobe Ramose em seu ensaio intitulado, *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*, traz, dentre muitas outras questões importantes para o debate, a reflexão de que o conceito do

¹⁶ “Entendendo odara como bom, na língua ioruba, uma espécie de bálsamo de revitalização existencial.” (NOGUERA, 2015)

que é filosofia e a possibilidade de amplitude das suas concepções advém de uma autoridade, que, como explicamos aqui a partir de Maldonado-Torres e Quijano, advém do padrão de poder hegemônico e eurocentrado. Arrogar para si a autoridade de decidir o que é ou não filosofia é assinar a autoria do epistemicídio¹⁷ filosófico de outros povos que não o grego (RAMOSE, 2011). É a partir desta crítica que Ramose suscita o caráter excludente da assunção de uma filosofia universal, dado que aquilo que é universal parte de um mesmo e se impõe a um todo. A alternativa criada pelo filósofo é adotar a concepção de pluriversalidade diante da concepção de universalidade.

Deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entendia o cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança do paradigma, culminando na concepção do cosmos como um pluriverso. Parece que a resistência do “universo” mostra uma falha que aponta para o reconhecimento da necessidade de um deslocamento do paradigma. Neste ensaio optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo. (RAMOSE, 2011, p. 10)

Uma ideia de pluriversal se insere quando a questão do centro e do uno se aplica ao todo, ao múltiplo. Ramose traz o problema dessa concepção quando, numa suposição de igualdade entre os seres humanos, pretere alguns direitos que as mulheres precisam possuir e homens não, a universalidade de direitos trabalhistas, por exemplo, não contemplaria uma mãe em sua licença-maternidade ou a concederia a um pai sem a justificativa de fazê-lo. A presunção de igualdade e do uno serve para reforçar um padrão hegemônico e por sua vez excludente de perspectivas e necessidades. Enquanto a filosofia arrogar para si esse caráter universal estará negando a existência de vários outros centros dos quais emanam a produção, a problematização e todos os outros termos que possam, a qualquer tempo da história, ser considerados filosofias.

A adoção da pluriversalidade de Ramose é uma alternativa para combater a hegemonia ocidental e resgatar a filosofia africana do apagamento que a colonização promoveu. E com ela nos insere a questão da pluriversalidade como sendo a *multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo* (RAMOSE, 2011), trazendo a coexistência temporal de mais de um modo ou sotaque de filosofar em espaços geográficos distintos. A dada coexistência de filosofias é o ponto de desarticulação da pressuposição do supracitado sujeito epistêmico neutro do qual Maldonado-Torres nos atenta para a falsa existência, além da existência de filosofias,

¹⁷ Em termos do próprio Ramose, [...] “epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir” [...] (Ramose, 2011, p. 6)

Ramose afirma que a pluriversalidade é o caráter fundamental do Ser (RAMOSE, 2011).

Em se tratando de povos da África antiga dotados de cultura, arquitetura e religião, porque não dizer também de filosofia? Etimologicamente não há nenhuma impossibilidade que haja fora da Grécia do século V a.C. a existência de uma filosofia africana, entendendo que a sabedoria está intrinsecamente ligada à experiência humana, seus aprimoramentos e seus usos ao longo do tempo. Negar, todavia, a possibilidade de uma negritude de fazer filosofia é negar, de fato, o pertencimento dessa negritude a um estatuto de humanidade (RAMOSE, 2011). Consoante a Ramose, o filósofo Eugênio Ondó em sua *Síntesis sistemática de la filosofía africana* salienta que:

Desgraçadamente temos que reconhecer como havemos feito em outras ocasiões, que a bruta assimilação do discurso ocidental eliminou da mentalidade dos negros, sobretudo, dos negros africanos, a possibilidade de uma reflexão autônoma (ONDÓ, 2006, p. 42).¹⁸

A presente colocação de Ondó mantém o caráter unísono do efeito do eurocentrismo no apagamento da capacidade de produção intelectual de povos africanos negros. Parece ilógico afirmar que um povo como o egípcio, que desenvolveu ferramentas teóricas para a construção de obras monumentais como as pirâmides, não possui capacidade autônoma de reflexão, mas é justamente o que os intelectuais da filosofia insistem em afirmar. Molefi Asante, intelectual que advoga pela afrocentricidade, pondera acerca do que deveria parecer óbvio:

A influência africana sobre a Grécia antiga, a mais velha civilização europeia, foi profunda e significativa na Arte, Arquitetura, Astronomia, Medicina, Geometria, Matemática, Direito, Política e Religião. Entretanto, tem havido uma campanha furiosa para desacreditá-la e reclamar um miraculoso nascimento para a civilização ocidental. Numerosos livros e artigos escritos por brancos e alguns negros conservadores procuram desmentir a influência egípcia sobre a Grécia. (ASANTE, 2015, p. 106)

A última abordagem alternativa à eurocêntrica que trago é a desenvolvida pelo professor de filosofia da Universidade de Louisville, Dismas Masolo, no seu artigo *Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana* (2009) que apresenta de maneira muito breve o conceito de polirracionalidade, e para tanto se apoia na concepção da professora Hellen Varren sobre o modelo ocidental de racionalidade e uma de suas implicações.

A autora argumenta que, não só as estratégias (os métodos) culturalmente familiares de chegar a conceitos básicos de conhecimento do mundo ainda

¹⁸ Em Livre tradução do Espanhol

não foram reconhecidos como tal, como os seus modelos ocidentais específicos têm sido indevidamente privilegiados em relação aos outros, ao serem tratados como a essência da racionalidade; no entanto, admite, nós tornamo-nos tão pretensiosos acerca dos nossos métodos culturalmente familiares que não só os consideramos como a essência da racionalidade, como é provável que fiquemos frustrados e confusos quando os mesmos são afastados, em favor de outros métodos, apesar de estes oferecerem resultados igualmente bons. (MASOLO, 2009, p. 510)

Para Varren, o tratamento dispensado à racionalidade ocidental colocando-a numa posição de superioridade diante de outras, atrapalha no momento de reconhecimento dessas outras enquanto racionalidades tão capazes de serem meios para atingir resultados como os ocidentais trariam. Salienta ainda que a opção de adotar uma racionalidade que não é familiar gera um desconforto traduzido em forma de frustração e confusão ainda que tais métodos nos tragam resultados igualmente bons.

Para aqueles que são ‘polirracionais’, especialmente aqueles a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com os seus próprios métodos, como os professores-estudantes Yoruba, utilizar alternadamente múltiplos modelos não representa qualquer problema. As pessoas polirracionais conseguem fazê-lo sem sacrificar os objectos de investigação, tais como os conceitos abstractos básicos acerca do mundo, como o de extensão ou de volume (MASOLO, 2009, p. 510)

Masolo entende que o desconforto, para o qual atentou Varren, é um mal que acomete apenas povos colonizadores, entendendo que povos colonizados, por mais que tenham sido impelidos a adotar culturas apoiadas em racionalidades diferentes da sua, não abandonam sua cultura local, conseguindo operar na perspectiva polirracional. Contudo, não basta que consigamos abrir o diálogo com outra racionalidade em busca do polirracional, pois

[...] a auto-crítica do conhecimento ocidental emprestou uma forte voz de apoio aos textos pós-coloniais emergentes, ao afirmar que a maioria dos aspectos do conhecimento, tal como os conhecemos através das disciplinas, são significativamente locais e reflectem, em parte, os contextos (socio-históricos) práticos da comunidade onde são produzidos. (MASOLO, 2009, p. 212)

A auto-crítica de qual Masolo fala nos remete a mais um dos desafios da polirracionalidade, dado que o eurocentrismo e sua lógica forjaram todo um cânone de disciplinas que são reconhecidas por todo o globo como atribuição específica de determinado modo de pensar. Um exemplo evidente acerca disso é a suposta *Impossibilidade da derivação da filosofia do oriente*, curiosamente título de uma seção de *História da filosofia I*, renomada enciclopédia produzida por Giovanni Reale, um famoso comentador de filosofia que diz:

Está historicamente demonstrado que os povos orientais, com os quais os gregos tiveram contato, possuíam de fato uma forma de "sabedoria" feita de convicções religiosas, mitos teológicos e "cosmogônicos", mas não uma ciência filosófica baseada na razão pura (no *logos*, como dizem os gregos (REALE, 1990, p. 4)

Baseada na citação acima, eu poderia tecer páginas de considerações acerca de como ela inferioriza outras concepções de mundo e conhecimento e da falsidade na qual consiste a suposta laicidade da filosofia na antiguidade clássica, entretanto, para o momento é mais frutífero apenas me ater à questão do *logos* grego. Reale comprova aquilo que Masolo disse sobre disciplinas transmitirem valores locais da sua formação como universais, tirando a qualidade de ciência de racionalidades não-gregas. Veremos mais adiante que povos da antiguidade de África já tratavam da divisão da alma antes mesmo de Platão e Aristóteles, usando apenas a razão, entretanto, possivelmente, Giovanni Reale não tomou conhecimento.

As perspectivas de conhecimento não-eurocêntricas, que foram aqui tratadas, estão em atual construção, não contando com vasta referência teórica. Felizmente, os pensadores que participam e defendem os conceitos de *afroperspectividade*, *pluriversalidade* e *polirracionalidade* ainda estão em franca atividade e construindo o caminho teórico¹⁹.

Urge que a filosofia se empenhe em se deslocar do seu lugar eurocêntrico e reconheça sotaques filosóficos fora do eixo geográfico e epistêmico na Europa e, mais contemporaneamente, nos Estados Unidos. Os estudos de colonização e eurocentrismo já figuram na formação básica dos pesquisadores do amplo espectro das ciências humanas há muito. Nisso a filosofia encontra-se numa grande defasagem naquilo que toca a consideração de outras racionalidades, enquanto capazes de produzir saberes no vasto campo que seu domínio compreende. O pai da antropologia estrutural, Claude Lévi-Strauss, no seu livro *O pensamento Selvagem*, que teve sua primeira edição em 1962, já apontava que a antropologia estava ocupada do estudo da abstração na linguagem de povos nativos americanos no início do século XIX²⁰ e essa ocupação com a racionalidade de povos nativos era expressiva a ponto de incitar a criação

¹⁹ O professor-doutor Renato Nogueira atua hoje no Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sendo orientador desta dissertação, na linha da filosofia política no Programa de Pós-graduação em Filosofia da referida universidade. O professor-doutor Mogobe Ramose atua hoje na Universidade da África do Sul e é diretor do Centro de aprendizagem regional da universidade, na Etiópia. pan-Africanos e humanidades.

²⁰ Lévi-Strauss se refere ao estudo de Franz Boas sobre a linguagem Chinuque, de povos nativos do noroeste norte-americano, feito em 1911, no qual Boas mostra como os conceitos abstratos são usados de maneira muito mais explícita que nas linguagens de ditos civilizados: *O enunciado*: "o homem mau matou a pobre criança." em chinuque torna-se, "a maldade do homem matou a pobreza da criança". (BOAS apud. LEVI-STRAUSS, 1989, p. 15)

de toda uma escola antropológica, enquanto a filosofia no Brasil sequer incorporou a tendência mundial de estudos étnicos na educação formal de seus pesquisadores, mais de um século depois.

O empenho em trazer os novíssimos conceitos de pluriversalidade, polirracionalidade e afroperspectividade é parte da tarefa de imbuir a filosofia do movimento que visa expandir suas fronteiras, saindo da obsolescência política que consiste esse apreço que a sua história conserva pelo eurocentrismo e todo o seu lastro hegemônico que está em crise – como bem nos lembra de Quijano – e caminha para a ruína.

É preciso compreender que há na formulação de todo o *corpus* de saberes ocidentais um ideal político que – segundo os intelectuais dedicados aos estudos de influências eurocêtricas, colonialidade e colonialismo que citei anteriormente e muitos outros não figuraram neste empenho – não pode estar dissociado do estudo da história da filosofia. Busquei trazer a reflexão das verdades inquestionáveis que o eurocentrismo nos impõe e seguirei a fazê-lo nos capítulos que se seguem, sabendo que a adoção de verdades históricas e epistêmicas trará mais dúvidas e desconfortos que alento.

CAPÍTULO II. A FILOSOFIA AFRICANA NA ANTIGUIDADE

2.1 A legitimidade da filosofia africana na antiguidade

Começemos por desfazer um mal entendido: o fato de os gregos terem cunhado o termo filosofia não significa objetivamente que estes tenham inaugurado a atividade filosófica (ONDÓ, 2006). Ora, não podemos dizer que o inventor do guardanapo foi Leonardo da Vinci pelo simples fato de ter sido a primeira pessoa a citá-lo no *Codice Romanov*²¹, dado que limpar-se com tecidos durante a refeição era costume na Roma antiga, ainda que isso tenha ficado um pouco de lado na Idade Média (STRONG, 2004), como nos mostra o livro *Banquete* (2004) do historiador britânico Roy Strong, que conta de maneira ilustrada a história dos costumes à mesa. É um exemplo de que a história não trata como algo incomum a criação por uns e batismo por outros, entretanto, para a filosofia isso é tratado como indiscutível, pois “pretender-se com

²¹ Livro de culinária cuja autoria é atribuída ao inventor.

direito à filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do ocidente” (APPIAH, 1997). – Como escreveu o Anthony Appiah, filósofo professor da Universidade de Princeton – e algo de tal preciosidade não poderia deixar de pertencer a povos colonizadores. Para além da questão suscitada pelo fato de aquele que batiza não ser necessariamente aquele que inventou, há em Théophile Obenga (2004) o estudo de uma palavra africana para a atividade filosófica, *rekhet*, da qual falaremos mais adiante.

A magnitude da civilização do Antigo Egito manteve-se reconhecida até os tempos atuais, entretanto, me incomoda como pesquisadora que sempre vejamos tais representações esbranquiçadas e justificativas para esta branquitude como a do escravagista Samuel George Morton (1799–1851) que publicou em *Crania Aegyptiaca: Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments* (1844) sua teoria de supremacia racial difundindo a ideia absurda de que, ainda que numerosos, os negros no antigo Egito exerciam funções de escravos e serventes ao mesmo tempo em que afirma que o vale do Nilo – tanto no Egito quanto na Núbia – era originalmente habitado por um ramo da raça caucasiana (MORTON, 1844). Samuel Morton, na ânsia de negar a negritude do povo egípcio na antiguidade, supôs a expulsão de povos brancos por povos negros no Egito e Núbia sem apresentar nenhum dado histórico que comprovasse o ocorrido. Urge entendermos e difundirmos o conhecimento de que a negritude no Egito é uma possibilidade histórica real, para que não se caia na esparrela de supremacia racial que os muitos anos de colonização, opressão e epistemicídio nos legaram.

É preciso reiterar, sempre que possível, que este não se trata de um esforço de filosofia comparada entre Grécia e Egito em sua completude, abordaremos pontualmente nesta seção que o conhecimento filosófico grego pode ser comparado com a filosofia egípcia, respeitando o contexto e as margens que suas produções intelectuais impõem. Trata-se do empenho de análise de escritos filosóficos, um labor característico da abertura de fronteiras para um filosofar não-eurocêntrico.

Esta seção está na esteira de uma afirmação de um texto do filósofo Mogobe Ramose do qual já tratamos anteriormente, chamado “Sobre a legitimidade do estudo da filosofia Africana”:

O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. (RAMOSE, 2011, p. 13)

A legitimidade de uma filosofia africana está para além dos modelos ocidentais de pensamento, ela tem métodos, sistemas e uma estrutura própria da qual podemos ser simpáticos ou não, como também existe a possibilidade de não haver afinidade intelectual com o pensamento de Hegel. Entretanto, ainda que não tenhamos a mínima afinidade com o estudo hegeliano, devemos (re)conhecê-lo por compreender que o pensamento dele exerce influência nos períodos subjacentes da história da filosofia. E é aí que está a necessidade – Ramose chamará de obrigação científica e eu interpreto no que toca a filosofia enquanto disciplina – de que reconheçamos a filosofia africana: ela exerce influência na história da filosofia ocidental.

A afirmativa da influência da filosofia africana na história da filosofia grega é tema de muitos estudiosos, entre os quais o mais proeminente é George James, que publicou um longo estudo chamado *The Stolen Legacy* (1954) e nela afirma não só que vários pré-socráticos viveram no Egito, como afirma que Platão, além de ter estudado lá, vendeu sua filosofia como algo inédito quando, na verdade, nada mais era que uma versão empobrecida dos denominados mistérios egípcios (JAMES, 1954). Quanto ao tamanho da ênfase que os mistérios egípcios tiveram na filosofia platônica, não poderia dissertar por acreditar que o trabalho dos estudos de tais mistérios compreenderia um esforço de grande monta que não caberia dentro deste trabalho. Entretanto, considerando algumas sutilezas em textos platônicos, podemos perceber que há pelo menos indícios de verdade factual na afirmação de George James. Observemos:

Então, o ancião – lembro-me bem –, muito agradado, disse a sorrir: “ó Aminandro, era bom que ele não tivesse usado a poesia como passatempo, mas sim que se tivesse empenhado, como os outros, e dado corpo ao relato que para aqui trouxe do Egito. Se as revoltas, entre outros males que encontrou quando cá chegou, não o tivessem obrigado a descurar a poesia, nem Hesíodo nem Homero nem qualquer outro poeta se teria tornado mais célebre do que ele”. (PLATÃO, 2011, p. 80)

O trecho acima citado é uma passagem do diálogo *Timeu* (2011) na qual Platão fala, dentre outras coisas, sobre o mundo físico e tem como pano de fundo a história das viagens de Sólon ao Egito. Não vou me ocupar das questões acerca das informações que supostamente manipulou no diálogo – deixo-as para os especialistas²². Nesta passagem é dito de maneira precisa que “encorpar” relatos do Egito torna um homem um homem célebre e neste ponto, Platão torna-se consoante a James (1954), Ondó (2006), Carreira (1994) entre outros que

²² As especulações sobre a manipulação de informações e datas feitas por Platão no *Timeu* estão no prefácio da edição da Universidade de Coimbra que é citada no presente trabalho.

afirmam ser a filosofia grega uma tomada de elementos da filosofia egípcia. A celebridade de relatos egípcios em território grego pode ser uma das chaves hermenêuticas para a leitura de George James acerca do roubo da filosofia e mais algumas inspirações, como, por exemplo, entidades panteônicas:

“Mas que relato é esse, Crítias?” – perguntou o outro. “– O relato era sobre o feito mais grandioso e, com toda a justiça, mais notável de todos quantos a nossa cidade praticou, mas que não perdurou até agora por causa do tempo e da morte daqueles que nele participaram” – respondeu ele. “Conta desde o princípio o que relatou e como o relatou Sólon e da boca de quem o ouviu como sendo verdadeiro” – pediu o outro. “Há no Egito – começou Crítias –, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos; e da maior cidade dessa região, Sais – precisamente de onde era natural o rei Amásis –, foi fundadora uma deusa cujo nome em Egípcio é Neith, e em Grego, segundo dizem os que lá vivem, Atena. Eles nutrem profunda simpatia pelos Atenenses e dizem que, de certo modo, com estes têm afinidades. (PLATÃO, 2011, p. 81)

Narrativa histórica

Dizia Sólon que, enquanto por ali andou, era muitíssimo respeitado por eles, e que, a certa altura, ao questionar os sacerdotes mais versados sobre acontecimentos antigos, descobriu que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto. Como ele pretendia induzir os anciãos a conversarem sobre acontecimentos antigos, pôs-se a contar as tradições ancestrais que há entre nós. Falou de Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem, e de Níobe, de como Deucalião e Pirra sobreviveram ao dilúvio, e discorreu sobre a genealogia dos que lhes sucederam, e tentou calcular há quantos anos tinha acontecido aquilo que contara, trazendo à memória as suas idades. (PLATÃO, 2011, p. 82)

O diálogo também evidencia o conhecimento egípcio sobre astronomia

Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Isto é contado sob a forma de um mito, pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevêm a destruição na terra por causa do excesso de fogo. (PLATÃO, 2011, p. 83)

Segundo o professor de filosofia da Universidade Federal de Brasília, Gabriele Cornelli e a pesquisadora da PUC-SP, Marília Coelho no artigo “*Quem não é geômetra não entre*” *Geometria, filosofia e platonismo* (2007), Galileu obviamente absorveu de Platão a ideia do movimento circular dos astros (Cornelli e Coelho, 2007), mas como podemos perceber na passagem do *Timeu* (2011), citada anteriormente, o movimento dos corpos celestes em volta da Terra era uma verdade egípcia. O tom da palavra “verdade” na citação acima, fica ainda mais

claro se lido junto com a parte anterior da obra, na qual salienta-se que diante dos egípcios os gregos eram como crianças no que toca ao conhecimento.

Foi então que um dos sacerdotes já de muita idade lhe disse: “Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho”. Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: “O que queres dizer com isso?” “Quanto à alma, sois todos novos – disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. (PLATÃO, 2011, p. 83)²³

Ato contínuo, outro ponto, ainda na filosofia de Platão que trata da contribuição egípcia para a sua filosofia, é a famosa máxima impressa na porta da academia platônica: quem não for geômetra, não entre. Ora, a partir dessa máxima, é possível compreender a importância do pensamento sistemático da matemática para a compreensão da filosofia, isto é, é a matemática Africana que influi diretamente nas bases e no próprio modo de se conceber os requisitos mínimos para ser filósofo, e por essa razão julgamos prudente trazer a citação de Gabriele Cornelli e Maria Coelho:

Desnecessário lembrar que a exclamação no título deste artigo “Quem não é geômetra não entre!” se refere à famosa advertência que se podia ler no portal da Academia de Platão [...] De maneira análoga, iremos utilizá-la ao longo do ensaio, para indicar-nos o lugar que a matemática e a geometria assumem em um momento de grande importância na definição do pensamento ocidental e da filosofia em seu nascer: aquele da “descoberta” de um “método científico”, entre o V e o IV séculos a.C. (CORNELLI e COELHO, 2007, p. 420-21)

Diante da afirmação de Cornelli e Coelho, podemos constatar que a matemática e geometria foram fundamentais para aquilo que entendemos por filosofia. Platão, no livro VII da república fala da importância da geometria:

[...] - é fácil concordar com isso – observou: - a geometria é, com efeito, o conhecimento do que existe sempre.
- Em consequência, meu nobre amigo, ela atrai a alma para a verdade e desenvolve nela este espírito filosófico que eleve para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas aqui debaixo (PLATÃO, 1965, pp. 124)²⁴

A passagem citada permitirá dúvidas sobre o pensamento de Platão acerca da geometria e a sua relação com a filosofia no que toca à ascensão do conhecimento sensível para o racional.

²³ Conferir passagem 527b d’*A República* de Platão.

²⁴ Todas as passagens do *Timeu* de Platão que aqui foram citadas, estão rigorosamente entre os trechos 21a-22d. Toda interpretação foi feita a partir de um único contexto.

Ora, estou aqui justamente buscando aporte teórico e legitimidade para a filosofia dos povos, que tinham um domínio tão amplo dos conhecimentos que desenvolvem o espírito filosófico, que foram capazes, de com eles, construir as famosas pirâmides que figuram ainda hoje, mais de dois mil anos depois de sua construção, como uma das sete maravilhas do mundo antigo, sendo a Pirâmide de Queops, mais conhecida como “A pirâmide de Gizé”, a única maravilha que resiste intacta desde a antiguidade (CLAYTON, 2015)²⁵

Eugênio Ondó, que é – como dito anteriormente – um dos maiores intelectuais em atividade na advocacia por uma filosofia africana, traz uma riquíssima contribuição acerca do conhecimento geométrico grego, na qual afirma que Heródoto acusa Pitágoras de plágio, por ter sido o teorema que leva seu nome uma mera cópia de fórmula e desenvolvimento do problema de número 48 do *papiro Rhind* (ONDÓ, 2006). Quanto à afirmação dos estudos dos filósofos gregos no Egito, Ondó (2006) e James (1954) não estão sozinhos. Há uma corrente cada vez mais crescente que aposta na existência de um legado egípcio na Grécia Clássica, como já dito, Theophile Obenga, Molefe Asante, Mogobe Ramose, entre outros.

Diante daquilo que expus, é possível perceber que havia em território africano condições de possibilidades suficientes para o surgimento de uma filosofia, tanto é que a condição de possibilidade que Platão considerava imprescindível ao espírito da filosofia era magnanimamente desenvolvida pelos povos egípcios. Esse breve exercício de filosofia comparada veio unir-se aos argumentos em prol de uma filosofia africana no sentido em que auxilia na elucidação de que a filosofia grega e a africana sustentam mais diferenças em forma que em conteúdo. Compreender que a existência da filosofia africana está condicionada a outra racionalidade que não é a racionalidade da filosofia e do pensamento ocidental é uma tarefa que vai para além da assimilação da exposição dissertativo-argumentativa de uma pesquisadora de filosofia, mas sim do compromisso de enfrentar o desconforto que causa o contato com outra racionalidade que não a nossa²⁶ e é a isso que Mogobe Ramose se refere – no trecho que utilizei como motivação para o desenvolvimento desta seção – quando diz que o reconhecimento da filosofia africana não é uma mera questão de cortesia.

²⁵ Conforme o livro *The seven Wonders of the Ancient world*.

²⁶ Conferir o subcapítulo “Afroperspectividade, pluriversalidade e polirracionalidade” desta mesma dissertação.

2.2 O Egito Antigo enquanto território negro

É imprescindível, ao empenho que aqui se designa, que se coloque primariamente o Egito enquanto território negro. Entretanto, por uma questão de lisura intelectual não podemos difundir que a afirmação de um Egito da negritude é um consenso, podemos apenas apresentar argumentos que advogam em sua defesa. Existem muitos empecilhos a esta pesquisa, assim como basicamente em toda pesquisa que negue a corrente eurocêntrica.

O historiador brasileiro Ciro Flamarion, em seu livro *O antigo Egito* (1982) afirma que: “o povoamento do Egito é uma questão das mais discutidas”. (FLAMARION, 1982) e segue explicando que a teoria mais corrente para a população egípcia estava fortemente relacionada com aquilo que os historiadores chamam de ecologia atual do norte da África, e significa que durante o período de ressecamento daquilo que é atualmente o deserto do Saara, os povos caucasianos (hamit), que lá residiam, migraram para o vale do Nilo por ser este fonte de água, ao mesmo tempo em que semitas migraram para o vale do Nilo via Mar Vermelho ou istmo de Sinai e negroides que desceram o Vale do Nilo no sentido sul-norte. Tal teoria para a origem da população do Egito estaria baseada em indícios arqueológicos (FLAMARION, 1982)²⁷.

Esta visão, que assegurava serem “caucasóides” (brancos) em forma predominante os antigos egípcios, foi fortemente atacada por historiadores negro-africanos - C. AntaDiop e T. Obenga -, que com argumentos lingüísticos (semelhança entre o antigo egípcio e línguas negro-africanas de hoje) e de outros tipos trataram de provar que os egípcios da Antigüidade eram negros. Se o desejo de apresentá-los como “brancos”, nos autores do século XIX e começos do século atual, cheirava a racismo, a nova teoria tem fortes conotações sentimentais e sobretudo políticas (pan-africanismo). (FLAMARION, 1982, p.14)

O comentário do professor Ciro Flamarion acerca da tese amplamente defendida pelos pan-africanistas está repleto de teor político e acredito que diante daquilo que já foi exposto no capítulo anterior, pode-se perceber como está impregnado o racismo – de maneira nem sempre sutil – em todos os campos do saber. É evidente que a movimentação intelectual pan-africanista está sendo lida, pelo professor, como algum tipo de ufanismo e não como um questionamento saudável acerca de verdades históricas. Podemos perceber que causa certo incômodo a Flamarion o fato de uma perspectiva afrocentrada estar sendo tomada como bandeira, entretanto estaria ele isento de uma perspectiva eurocentrada tão política e emocionalmente inflamada

²⁷ Flamarion em nenhum momento de sua explicação acerca da ecologia atual do norte da África nos explicita qual o nome desses povos negroídes e de qual parte do Vale do Nilo eles partiram para o movimento sul-norte.

quanto aquela que critica veladamente? A suposição de imparcialidade e neutralidade que este adota no caráter científico de todo o seu texto sobre o Egito antigo não escapa sob nenhuma hipótese do ensejo político da branquitude. Saliento inclusive o engano do professor no que toca às argumentações em torno da tese de um Egito negro estarem restritas ao puramente linguístico como poderemos ver a seguir.

O proeminente intelectual Cheikh Anta Diop²⁸, em seu livro *The African Origin of Civilization*, de 1955 e no capítulo, “A origem dos antigos egípcios”, do segundo volume da magnânima enciclopédia de história geral da África, projeto da UNESCO (1983), se ocupa deste propósito. E é este último texto citado que mais utilizaremos aqui, dado que nele Diop lança mão de diversos quesitos pelos quais advoga que o Egito antigo deve ser considerado como território negro: a) evidências da antropologia física; b) as representações humanas do período proto-histórico e seu valor antropológico; c) teste de dosagem de melanina; d) medidas osteológicas; e) grupos sanguíneos; f) a raça egípcia segundo os autores clássicos da antiguidade; g) os egípcios vistos por si mesmos; h) os epítetos divinos.

São consideradas evidências da antropologia física as análises de crânios feitas por diversos pesquisadores ao longo da história e suas respectivas afirmações da negritude no Egito datando desde a pré-história até o período dinástico. Entretanto, Diop nos avisa que, diferente do que possam parecer, tais análises não trazem a luz que dissipa a sombra da dúvida acerca da negritude dos egípcios da antiguidade por conta da pouca rigidez dos critérios utilizados. Diop frisa que os estudos completos da antropologia física encontram-se no Capítulo X de *Histoire et Protohistoire d’Égypte* (Institut d’Ethnologie, Paris, 1949) e salienta, deles, apenas alguns aspectos, como, por exemplo, a conclusão de Miss Fawcett²⁹ de que há na África uma amostra de crânios suficientemente homogênea para afirmar que há uma raça chamada *negadah*, que, segundo critérios de dimensão nasal, da largura e comprimento facial e extensão de palato

²⁸ Cheik Anta Diop era senegalês, foi consagrado um dos maiores historiadores do século XX pela UNESCO. Além de historiador foi antropólogo e um intelectual engajado em combater o racismo científico. Foi aluno da Sorbonne, lugar no qual fundou a primeira associação de estudantes africanos em Paris. Em 1951 a Universidade de Paris recusou a sua tese de doutoramento cujo tema era a negritude do Egito na antiguidade. Mesmo com a recusa, em 1955 a tese foi publicada sob o título de *Nations nègre et culture*. Na década de 1960, criou um laboratório de radiocarbono na Universidade de Dakar. Tal laboratório foi criado com o intuito de identificar a cor da pele das pessoas mumificadas no Egito antigo, mas até hoje as técnicas desenvolvidas por ele em laboratório são utilizadas em investigação forense para a identificação racial de vítimas carbonizadas. Diop também estudou economia e matemática, além de ter sido ativista político contrário ao governo de Leopold Sedar Senghor, no Senegal. Estas e outras informações acerca da biografia de Cheik Anta Diop podem ser vistas em <http://www.cheikhantadiop.net/>

²⁹ No texto, o autor não explicita quem é a autora do estudo de outra maneira que não “miss. Fawcett”, entretanto, pela biografia, é possível que seja a matemática e educadora britânica Phillippa Fawcett, no período em que estudou e lecionou na África do Sul.

também coincidem com povos claros (DIOP, 1983). De acordo com os índices nasais apresentados pelos estudos de Miss Fawcett, os etíopes e os dravidianos estão próximos a povos germânicos ainda que estes pertençam ambos a raças negras.

Diop apresenta as classificações de crânios feitas por Thomson e Randall McIver³⁰ e a crítica a elas feita por Keith³¹. Segundo Thomson e Randall, os crânios de El-Amra, Abidos e Hou³² poderiam ser divididos entre três grandes tipos: 1) crânios negróides – face curta e nariz largo; 2) crânios não-negróides – face comprida e estreita com nariz estreito e 3) crânios intermediários – exemplos que caberiam em ambos os grupos anteriores. Essa seleção nos levaria, segundo Keith, a uma amostra de 30% da população britânica contemporânea como negróide, ou seu inverso, que classificaria uma amostra de 100 milhões de “esbranquiçados” dentro de um universo de 140 milhões de habitantes na África, em 1980. (DIOP, 1983). De todas as considerações feitas acerca dos estudos de antropologia física, a única coisa que pode-se concluir é que não houve uma entrada eventual de negros no Egito proto-histórico, a presença de negritude era massiva ou praticamente inexistente, dada a pouca diversidade que os crânios da região que foram analisados nos mostram³³.



Representação proto-histórica de Teera-Neter © da Enciclopédia de história geral da África, UNESCO, 1983.

Outro ponto no qual Diop se debruçou para a comprovação de um Egito negro foi a representação humana no período proto-histórico. Segundo Flinders Petrie³⁴, os povos nativos do Egito pertenciam à raça *Annu* e o registro histórico que possuímos é de que tal povo adorava ao deus Min, reconhecido pela tradição egípcia como “O grande negro” (DIOP, 1983). Outro ponto que

³⁰ Artur Thomson foi um anatomista e antropólogo britânico, diplomado em Oxford e mundialmente reconhecido pela famosa *nose rule*, regra criada por ele que diz que grupos étnicos de lugares frios possuem nariz alongado e de lugares quentes possuem nariz mais curtos (*Man's nasal index in relation to certain climatic conditions*, 1923) e David Randall-McIver, também antropólogo britânico, que chegou a ser o egiptologista responsável pela curadoria do museu da universidade da Pensilvânia, em 1905.

³¹ Também sem maiores referências, acredito que o autor esteja se referindo a Arthur Keith antropólogo e anatomista escocês.

³² Os crânios encontrados em território em que hoje seriam respectivamente lugares da Argélia, Egito e Hou, que infelizmente não possui correspondência moderna.

³³ No texto utilizado como base para a legitimação do Egito enquanto território negro, Cheikh Anta Diop prossegue analisando estudos até o ponto em que conclui que há evidências na antropologia física de que o Egito da antiguidade era de fato um território negro. Eu, entretanto, optei por não considerar dado que a elasticidade dos critérios torna tal assunção extremamente falseável e não há dado para a tese central que busco defender, diante da grande quantidade de quesitos que a corroboram.

³⁴ Arqueólogo e egiptologista britânico inventor do método para reconstituir a sequência de acontecimentos históricos na antiguidade.

corroborar a negritude do povo *annu* é a representação (acima) de Teera-Neter extraída da Enciclopédia de história geral da África, da UNESCO, que não deixa dúvidas quanto ao fenótipo negro.

O quesito da representação auxilia bastante a elucidar o ponto da composição étnica do Egito antigo. Entretanto, há ainda o quesito do teste de melanina. Trata-se de um teste muito seguro porque a melanina é uma proteína insolúvel, portanto, é fácil sua detecção em corpos mumificados. Como nos explica Diop:

A melanina, substância química responsável pela pigmentação da pele, é, geralmente, insolúvel e preserva-se por milhões de anos na pele dos animais fósseis. Portanto há razões de sobra para que seja facilmente encontrada na pele das múmias egípcias, apesar da lenda persistente segundo a qual a pele das múmias, tingida pelo material de embalsamamento, já não é suscetível de qualquer análise. Embora a melanina se localize principalmente na pele, os melanócitos que penetrarem a derme no nível da epiderme, mesmo onde esta última tenha sido praticamente destruída pelos materiais de embalsamamento, indicam um nível de melanina inexistente nas raças de pele branca. (DIOP, 1983, pp. 10-11)

A menos que o tempo e o embalsamamento produzam melanina – o que é deveras improvável – Diop conseguiu um forte indício no que toca a comprovação de povos negros no antigo Egito. Neste ponto, gostaria de voltar à questão posta anteriormente por Ciro Flamarion quando este diz do pouco rigor científico para atestar a negritude dos povos egípcios em questão. A quantidade de melanina é um argumento deveras consistente acerca da cor da pele e nem por isso é levantado enquanto argumento forte pelos estudiosos eurocentrados renomados na área.

Mais um dentre outros tantos pontos nos quais Diop procura fundamentar sua tese é o padrão de medida óssea (osteometria), que, diferente da craniometria utilizada pela antropologia física, oferece critérios muito mais fidedignos. Toda a osteometria de tipo físico negroide ou negroito foi elaborada pelo linguista e pioneiro da arqueologia moderna Karl Lepsius, no conhecido canon de Lepsius, que oferece medidas muito precisas acerca do tipo físico do egípcio ideal, marcados sobretudo pela característica de membros superiores mais curtos (DIOP, 1983)

Podemos perceber também que há uma particularidade nos grupos sanguíneos entre os povos egípcios (antigos e atuais) que Diop utiliza como um marcador de negritude:

É importante notar que, mesmo hoje, os egípcios, particularmente no Alto Egito, pertencem ao mesmo Grupo B que as populações da África ocidental, no litoral atlântico, e não ao Grupo A2, característico da raça branca antes de

qualquer miscigenação. Seria interessante estudar a extensão da distribuição do Grupo A2 nas múmias egípcias, o que, aliás, já é possível realizar mediante as técnicas atuais. (DIOP, 1983, p. 12)

Diop consultou a literatura clássica acerca da antiguidade e conseguiu alguns dados muito importantes, entendendo que poucas coisas possuem mais valor que o relato daqueles que viveram à época referente a presente discussão. Segue a descrição de Heródoto sobre o povo Kolchu

É, de fato, evidente que os colquídeos são de raça egípcia [...] muitos egípcios me disseram que, em sua opinião, os colquídeos eram descendentes dos soldados de Sesóstris. Eu mesmo refleti muito a partir de dois indicadores: em primeiro lugar, eles têm pele negra e cabelo crespo. (HERÓDOTO apud DIOP, 1983, p. 112)


Há também esta inferência racista de Aristóteles no seu pequeno trabalho que busca pontos de convergência entre a natureza física e a natureza moral dos homens – a *fisionomia*.

Aqueles que são muito negros são covardes, como, por exemplo, os egípcios e os etíopes. Mas os excessivamente brancos também são covardes, como podemos ver pelo exemplo das mulheres; a coloração da coragem está entre o negro e o branco. (ARISTÓTELES apud DIOP, 1983, p. 13)

Diop nos apresenta mais algumas evidências na literatura clássica – não as utilizarei todas por poucas parecerem suficientes à finalidade de trazê-las. Encerro o quesito da representação nos textos clássicos com a impressão do famoso historiador, filósofo e político conde de Volney sobre os Coptas³⁵

Todos eles têm faces balofas, olhos inchados e lábios grossos, em uma palavra, rostos realmente mulatos. Fiquei tentado a atribuir essas características ao clima, até que, visitando a Esfinge e olhando para ela, percebi a pista para a solução do enigma. Completando essa cabeça, cujos traços são todos caracteristicamente negros, lembrei-me da conhecida passagem de Heródoto: ‘De minha parte, considero os Kolchu uma colônia do Egito porque, como os egípcios, eles têm a pele negra e o cabelo crespo’. Em outras palavras, os antigos egípcios eram verdadeiramente negros, da mesma matriz racial que os povos autóctones da África; a partir desse dado, pode-se explicar como a raça egípcia, depois de alguns séculos de miscigenação com sangue romano e grego, perdeu a coloração original completamente negra, mas reteve a marca de sua configuração. É mesmo possível aplicar essa observação de maneira ampla, e afirmar, em princípio, que a fisionomia é uma espécie de documento, utilizável em muitos casos para discutir ou elucidar os indícios da história sobre a origem dos povos... (VOLNEY apud DIOP, 1983, p. 18)

³⁵ Etnia da linhagem dos faraós.

Da mesma forma como o relato sobre os egípcios na antiguidade constitui fator importante na exposição da verdade que se pretende demonstrar, a visão dos egípcios sobre eles mesmos também é de fundamental importância. Os estudiosos da história e, obviamente os egiptologistas reconhecem que *Kemet* é o nome dado para o Egito e para os egípcios da antiguidade (ONDÓ, 2006; ASANTE, 2000)³⁶. A escrita de *Kemet* é uma transliteração hieroglífica de *kmt* que é representada por  ³⁷ - *km* que significa negro, segundo dicionário *A escrita sagrada do antigo Egito* (OLIVEIRA, 2008). Na língua egípcia os coletivos são formados de adjetivos/substantivos no feminino e singular, ou seja, Kemet derivando de *km* – negro significa coletivo de negros. (DIOP, 1983)

Segundo Diop, nos epítetos aos deuses da antiguidade, a louvação estava relacionada com a negritude desses deuses – construções como utilizar o termo negro antes do nome de uma deusa ou deus, no intuito de agradá-la ou agradá-lo. Algo muito curioso acerca de tais epítetos é que, em casos de qualidades pejorativas, era utilizado o termo *desrêt* que significa vermelho – um exemplo é que os animais selvagens combatidos pelo deus Hórus para a criação da civilização são atribuídos da característica “vermelho” (DIOP, 1983).

Ao longo da história, o termo negro foi colocado numa situação de inversão àquela que os egípcios da antiguidade utilizavam. Negritude era aspecto positivo na louvação de um deus e atualmente há quem utilize a palavra denegrir amplamente, tendo esta o teor oposto daquilo que a negritude representa para nós negros.

Como já dito anteriormente, é de vital importância ao presente empenho a assunção do Egito enquanto espaço pertencente a povos nativos negros, dado que diante de toda engenhosidade, sabedoria e tecnologia egípcias é necessário que se saliente a cor da pele e fenótipos negros a fim de que seja dissipada essa ideia eurocêntrica de inferioridade intelectual da negritude, pois era negra uma das civilizações que é amplamente reconhecida como uma – se não a mais – avançada da antiguidade.

³⁶ O termo Kemet e suas correlações (kemetismo) são amplamente difundidas em estudos norte americanos e europeus de diversas áreas, entretanto são poucas referências em língua portuguesa que tomam esses termos.

³⁷ Hieróglifo 16G17 extraído do dicionário de hieróglifo- português do tradutor Francis Lousada que pode ser consultado gratuitamente no Google Books (https://books.google.com.br/books/about/A_Escrita_Sagrada_do_Egito_Antigo_Dicion.html?id=rg5a81-KX2UC&redir_esc=y)

2.3 A filosofia no Egito antigo

Entrar no campo de saberes não-ocidentais, como dito anteriormente, gera aos ‘monoracionalizados’ certo desconforto. Mas tal como é imprescindível o desconforto da lagarta no processo de tornar-se borboleta, é imprescindível à filosofia na sua condição *máter* de amor à sabedoria doar-se ao desconforto de tornar-se pluriversal. Um passo importante em direção ao pluriverso é dado na tomada de consciência de que há na história passada e corrente um epistemicídio da negritude, e outro é buscar resgatar esses saberes da cegueira eurocêntrica e do apagamento.

A despeito do desconforto que o reconhecimento de uma filosofia africana na antiguidade possa causar, já há reconhecimento de uma atividade de cunho filosófico na literatura de Egito Antigo como pertencente a uma África negra. Tal atividade era denominada *rekhet* e possui em sua representação por hieróglifo um homem sentado (OBENGA, 2004) – o filósofo.

Filosofia nos tempos do antigo Egito faraônico era uma espécie de atividade pedagogia de ensinamento da sabedoria (*sebayt*) dos antigos sábios³⁸, que eram estudiosos, sacerdotes, oficiais e altos funcionários ao mesmo tempo. De fato, o verbo *rekh* (escrito com os signos hieroglíficos de “boca”, “placenta” e “papiro enrolado, amarrado e selado”) significa “saber” ou “estar ciente de algo”, mas também “aprender”. Os seres humanos conhecem através do aprender, isto é, por meio da experiência ou condicionamento, da educação ou dos estudos. A palavra *rekh* (quando escrita com o hieróglifo de um homem sentado) significa “prudente”, isto é, uma pessoa culta, um erudito, um filósofo. Portanto o conceito de *rekhet* (escrito com hieróglifos que remontam a noções abstratas) significa uma espécie de “conhecimento”, um tipo de “ciência” no sentido de “filosofia”, isto é, perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa “julgar”, “discernir”, o que é “dissecar”. A palavra cognata *upet* significa “especificação”, “julgamento” e *upset* quer dizer “específico”, isto é, dar os detalhes de algo. Na língua egípcia “sabedoria” e “prudência” são expressas pela mesma palavra: *sat* (o hieróglifo determinativo é muito característico; trata-se de um homem com a mão na boca). Com efeito, ser sábio (*sai*) é ser prudente (*sai*); também significa “silencioso”, isto é, sagaz em lidar com variados assuntos e exercitar bom julgamento. (OBENGA, 2004, pp.33-34).³⁹

³⁸ Vale ressaltar que, assim como veremos e Ptah-Hotep, os sábios não eram aqueles que tinham conhecimento e sim aqueles que buscavam por ele. A primeira máxima de Ptah-Hotep coloca de maneira bem evidente que a sabedoria não é alcançável. Ou seja, nunca estaremos plenos de conhecimento.

³⁹ Em livre tradução

A partir de leitura de Obenga do hieróglifo, tomamos conhecimento de uma atividade composta de REKH, que é o verbo relacionado à aprendizagem e conhecimento, sendo relativo à placenta e que também pode significar “sábio”, “erudito”, “filósofo” e KHET, que é *investigação acerca da natureza das coisas* (OBENGA, 2004). Sobre a existência do filósofo no Egito antigo, vale contar a história do camponês eloquente, Khun-Anup, que indo ao Egito vender os produtos que havia produzido em seu Oásis, foi assaltado e buscou um alto funcionário do faraó para queixar-se do ocorrido. O funcionário, muito impressionado com a sua eloquência, foi mostrá-lo ao rei e este ordena que o camponês seja preso para que fale mais e que os escribas tomem nota daquilo que ele escreve para que possa ser sorvido futuramente. No final da história, o rei paga ao camponês não só o prejuízo do roubo, como também pega os bens do acusado pelo crime e de todo o seu pessoal e dá a Khun-Anup, de tão eloquente que eram suas apelações. (ARAUJO, 2000).

Da mesma forma que a Europa despontou com seu primeiro filósofo no século V. a.C, a África o fez em 2700 a.C – um espaço temporal bastante expressivo, diga-se de passagem. Segundo o professor de estudos africanos Molefe Asante, em sua cronologia feita no livro *The egyptian philosophers* (2000) o primeiro filósofo personificado na história foi Imhotep (2700 a.C)⁴⁰, afirmando categoricamente que “ele é o verdadeiro pai da medicina, arquitetura, política e filosofia” (ASANTE, 2000). Já José Nunes Carreira, em *Filosofia antes dos gregos* (1994), aponta Imhotep como primeiro pensador de filosofia moral. Infelizmente, toda a produção de Imhotep foi perdida ou, se chegou até nós, não chegou identificada. Tudo que sabemos sobre seus escritos e sua vida foram por intermédio de referência de outros pensadores e poemas (ASANTE, 2000; CARREIRA, 1994). Entretanto, o segundo pensador egípcio mais antigo na cronologia de Asante (2000) e Carrera (1994) ainda é expressivamente anterior a Tales de Mileto, demonstrando assim que a atividade filosófica foi documentada muito antes dos gregos.

Ptah-Hotep – filósofo do qual trataremos pormenorizadamente mais adiante – foi vizir da quinta dinastia do reino antigo do Egito, e sua existência é datada de 2414 a.C. de sua obra temos acesso à 37 máximas, prólogo e epílogo, dos quais agora queria destacar uma que visa mostrar um elemento filosófico importantíssimo do pensamento egípcio na antiguidade.

⁴⁰ Entretanto, na obra, o autor honestamente admite não mencionar filósofos de outras culturas como Indianos e Judeus, por exemplo.

Favorece teus amigos com o que possuis, (pois) tens isso pela graça do deus. Sobre aquele que deixa de favorecer seus amigos, os homens dizem: “ele tem um *ka*⁴¹ egoísta”. Planeja-se o amanhã, mas não se sabe como será, o *ka* justo é o *ka* com o qual se está satisfeito. Se surgirem ocasiões de ajuda, teus amigos dirão: “bem-vindo (sejas)!” Se não for possível trazer paz ao lar, pode-se recorrer aos amigos quando houver desentendimento (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 253)

Essa máxima trata da generosidade para com os amigos, a importância de não ser uma pessoa de *ka* egoísta e sim justo para que se esteja satisfeito com ele. Ainda nela, podemos perceber o conselho de quando devemos auxiliar e quando devemos buscar receber auxílio dos amigos. Carece de estudo dentro da máxima citada, em especial o termo *ka*, que nas palavras de Asante significa:

One of the three major constituents of human identity, with the *ba* and the *akh*, that came into being at the same time as the body, of which it was of life-force or personality. After the death it was the *ka* which moved through the false door between the tomb and chapel to consume the offering (ASANTE, 2000, p. 118)

A partir da definição de Asante, podemos perceber que o ser na antiguidade egípcia não era algo não-estruturado ou dado ao acaso, era composto sumariamente de três elementos, sendo o *ka* aquele dedicado à força vital e à personalidade.

Ba:

Alongside the *ka* and the *akh*, one of the three major constituents of human identity. The *ba* was present at the ceremonial weighing of the owner's heart after the death. It was symbolically represented as a human-headed Bird flying between the living and dead. (ASANTE, 2000, p. 117)

E *akh*:

Alongside the *ka* and the *ba*, one of the three major constituents of human identity. *Akh* refers to the essence of a person's immortality that leaves the body at the death to join the stars. The *akh* is represented by the crested ibis. (ASANTE, 2000, p. 117)

⁴¹ O termo *ka* não existe em nenhum dos dicionários de filosofia consultados, entretanto, no glossário da tradução utilizada ela é objetivamente definida como “força vital da pessoa” (ARAUJO, 2000, p.401)

A simbologia de *akh* é bastante difundida no meio ocidental, entretanto os pesquisadores do pensamento egípcio muito se dedicam ao estudo do *ka*, por este ser no singular um dos componentes do ser e no plural *kau*, o conjunto de 14 atribuições de um ser (ARAUJO, 2000). Apenas o deus supremo, demiurgo do mundo, *Rá* e alguns Faraós – representações de *Rá* na Terra – (ONDÓ, 2006) encerram em si as 14 características. Por serem supremos, são perfeitos. Aos outros seres resta a composição por alguns destes elementos: força; poder; honra (nobreza); prosperidade (abundância); alimento; vida longa; alegria; brilho (glória); magia; vontade criadora; conhecimento; visão; audição e paladar (ARAUJO, 2000).

A composição do ser em torno dos 14 atributos do *ka(u)*, bem como a investigação acerca da natureza das coisas, ou sua causalidade e a relação que estas ideias estabelecem com a religiosidade nos remetem àquela que Aristóteles chamou de uma filosofia primeira (ARISTÓTELES, 1998): a metafísica. Lançando um olhar um tanto mais minucioso acerca do apanhado de escritos que hoje denominamos Metafísica aristotélica, podemos perceber que há certa familiaridade na abordagem da filosofia. Obviamente não podemos tecer uma comparação direta entre o pensamento grego eo egípcio, dadas as disparidades temporais e culturais, entretanto, não podemos nos furtar de perceber que há certa semelhança em suas ocupações (ONDÓ, 2006).

O *ka* também é compreendido como alma-coração, o que nos relaciona com outro conceito importantíssimo no pensamento filosófico da antiguidade: o conceito de *Maat*. *Maat* que é uma deusa – representada por uma mulher sentada com uma pena na cabeça, tida como filha ou mãe de do deus *Rá* e tem aliada ao seu nome noções de ordem, regularidade, verdade, justiça e retidão (ARAUJO, 2000). E consiste numa rica representação dentro da cosmogonia egípcia tanto pela sua função religiosa – se é que podemos dissociar visão religiosa de outras dentro da racionalidade egípcia antiga – de constatar a leveza do coração (*ka*) de alguém em contraste com a sua pena levando, desta forma, uma pessoa a usufruir da vida eterna. Como explica Noguera:

O coração da pessoa que deixou a vida terrena é colocado num dos pratos da balança (*Maa*), *Maat*, deusa da justiça coloca sua pena de avestruz no outro prato. O objetivo é medir o peso, se o coração for leve, uma vida melhor será dada como recompensa, festejando a vida eterna. Mas, se o coração for mais pesado do que a pena, a pessoa iria se encontrar com *Ammit*, deus com cabeça de crocodilo, corpo de leão e membros inferiores de hipopótamo responsável por aterrorizar as pessoas que têm o coração pesado por uma vida fora da medida (da harmonia). (NOGUERA, 2013, p. 151).

Maat é importante pela sua relação direta com o conceito de justiça que a leva diretamente, ao centro da formação do Estado na antiguidade (Carreira, 1994). *Maat* é frequentemente mencionada nos textos de filósofos do antigo Egito por estar ligada à retidão, harmonia e a tantos outros conceitos tidos como fundamentais para uma boa vida e um bom governo. Em se tratando de princípio motor necessário para que o universo mantenha sua existência e movimento (MARQUES CAMARA, 2011) conseguimos perceber que a concepção de *Maat* perpassa diversas dimensões filosóficas.

O professor e catedrático de estudos africanos na universidade estadual da Califórnia, Maulana Karenga, em sua obra *Maat: the moral ideal in ancient Egypt* (2004) e o já antes citado José Nunes Carreira (1994) são dois de alguns dos intelectuais que advogam em nome de *Maat* como princípio fundador do Estado e de uma ordem social. Para os egípcios antigos, todas as esperanças de conserto das imperfeições deste mundo estavam na instituição monárquica e o governo seria a continuação do processo cosmogônico de criação, de modo que cada novo faraó ao poder seria a “primeira vez”, um novo começo, uma criação. Com o faraó sentado no trono, a vontade dos deuses se reflete na terra e toda a sociedade se organiza pelas energias que regem aquela cosmogonia. (CARREIRA, 1994)

A devoção do faraó por *Maat* é o que garante o elo entre dois mundos, entre o movimento e a força criadora que permitiria a renovação dos ciclos de existência por meio de seus atributos. Faraó seria aquele que, justificado pela proximidade da derivação da divindade, estaria em posição de ofertá-la aos governados.

Ele oferece porque está em *Maat*, vive em *Maat*, ela reside em seu ser, ou seja, após ser justificado, ele pode tornar-se difusor das atribuições da mesma, do princípio que engendra ordem, equilíbrio, senso de justiça e harmonia. Essa ênfase em *Maat* como o princípio pelo qual deus e o rei vivem, também aparece já na referida prática do Reino Novo, em que os faraós ofertam *Maat* a outras divindades. (MARQUES CAMARA, 2011, p. 56)

Maat tornou-se o “mito do Estado” (BERGMANN apud CARREIRA, 1994), era o princípio por intermédio do qual se regiam as relações de governo, os parâmetros políticos e sociais. A relação indissociável entre a cosmogonia e todas as outras interações de saberes tornaram *Maat* o pilar da fundação do Estado, de uma ética – dado que aquele que não agrada *Maat* nos seus 42 princípios, não consegue o coração leve para usufruir de uma boa vida eterna (KARENGA, 2004) – e até da história do povo, dado que era um princípio que garante a transmissão de conhecimento e memória.

Maat é a justiça distributiva do Estado que garante o sustento e o bem-estar a cada um; é paz e sossego, em que depois de passar o dia em segurança, se pode dormir uma noite tranquila; é o “hálito vital” do sustento e da previdência, promessa de perdurabilidade da memória dos vivos e da vida imortal no além. (CARREIRA, 1994, p. 160)

Procurei brevemente mostrar que de uma maneira muito própria – o que eu chamaria de gênio egípcio – a antiguidade no Egito não só empenhou-se no labor que entendemos por filosofia, mas consolidou também em sua expressão linguística um termo para esta atividade. As ocupações do que denominamos aqui filosofia africana na antiguidade estavam implicadas em saberes que hoje entendemos amplamente como filosóficos e me dedico à importância do estudo e de reflexão desses saberes tanto desconhecidos quanto desconsiderados enquanto filosofia.

Busquei anteriormente demonstrar a existência da sistematização filosófica consistente elaborada por negros em território africano, não perdendo de vista em momento algum que trata-se de um esforço político o reconhecimento da supracitada produção filosófica dado que a dúvida sobre a existência de uma filosofia africana se traduz numa dúvida acerca do estatuto ontológico desses seres humanos (RAMOSE, 2011). A questão está para além do âmbito epistêmico e histórico, ela está colocada de maneira nada sutil no modo como nós concebemos, atribuímos humanidade, racionalidade e paridade a povos negros na antiguidade – que justifica dentre diversos aspectos o modo como vemos e concebemos a negritude na contemporaneidade.

Com um breve olhar sobre as obras de pensadores da antiguidade do Egito podemos perceber a abrangência dos temas que suas filosofias tratavam. Trago Merikaré para exemplificar a riqueza dos escritos, e introduzir Merikaré não é uma tarefa simples, dado que pela antiguidade dos escritos, muitas especulações são alimentadas em torno dele. É mister compreender que a autoria dos ensinamentos não é um consenso entre os pesquisadores do período do Egito Faraônico e que a datação do papiro mais completo⁴² é da 18ª dinastia, corroborada pela datação de outros dois papiros – o que não se põe como razão o suficiente para um acordo quanto à datação. O começo dos ensinamentos diz “começo dos ensinamentos que o Rei do Alto e do Baixo Egito, ---, fez] para seu filho, o rei Meri-ka-Rā, -----”

⁴² Papiro Hermitage 1116A

(MERIKARÉ apud ARAUJO, 2000)⁴³ e portanto, acredita-se que tenha sido o pai de Merikaré o autor dos ensinamentos. Entretanto não há registro algum de escritos do Rei quem foi o pai de Merikaré, inclusive há autores que são categóricos quanto ao desconhecimento do mesmo (ASANTE, 2000; ARAUJO, 2000).⁴⁵ Mirian Lichtheim acredita que a datação seja da 18ª dinastia, no reinado de Merikaré e não no de seu pai. Há também Quack, que aposta em uma datação na 12ª dinastia (ARAUJO, 2000). Diante da controvérsia de autoria, Carreira assume – em nota – que Merikaré adota a ficção da fala do pai defunto como autor de sua obra (CARREIRA, 1994). Por convenção, o tratamento mais simpático à autoria dos ensinamentos vai ao encontro da interpretação de Carreira. Logo, Merikaré.

Os ensinamentos para o rei Merikaré são compostos por cerca de quatorze ensinamentos que versam sobre temas como a cosmologia, ontologia, ética, e fundamentalmente de filosofia política, como podemos ver no precioso ensinamento sobre a arte de governar.

Se tua fronteira no sul for atacada, os arqueiros apertarão o cerco (no Norte): (por isso) erige construções no Baixo Egito. O nome de um homem não se torna menos por suas ações e uma cidade (bem) estabelecida não faz (nenhum mal), Erige -----; O inimigo deseja destruição e miséria. O rei Khéty, o justo de voz, afirmou em [seus] ensinamentos “o que fica em silêncio diante do homem violento destrói mesas de oferendas”. O deus atacará quem se rebelar contra os templos, ele triunfará sobre aquele que (assim) fizer, (mas) sentar-se-á com aquele que planejou e não conduzirá aquele que estiver fora de sua água. Fornece as oferendas, reverencia o deus, não digas “é difícil”, não penda teus braços (em desânimo). Quem se rebela contra ti é como se atacasse o céu. A segurança é (como) um monumento que dura cem anos, e se o inimigo souber disso não te atacará, (mas) não há ninguém que não tenha inimigo. O <Senhor> das duas margens é um sábio, (pois) o rei que tem cortesãos não é ignorante, (já) é sábio quando sai do ventre e o deus o escolheu entre um milhão de homens. Uma bela e boa função é a do (exército) da realeza, (mas) ela não tem filho nem irmão para manter seus monumentos: um só homem estabelece outro homem e casa um age segundo o que o procedeu, de modo que aquilo que realizou será preservado por outro que virá depois dele.

⁴³ A convenção desta tradução diz que

[] representa uma restauração no texto.

--- representa uma pequena lacuna no texto.

----- representa uma grande lacuna no texto.

⁴⁴ Segundo nota do autor, a grande lacuna do texto consiste em cerca de vinte linhas fragmentadas, deixando a expectativa se é Merikaré escrevendo os ensinamentos que recebeu de seu pai, ou se é o próprio pai quem está a fazê-lo, dado que na tradução o “fez” é uma restauração e não uma palavra completa.

⁴⁵ Em toda bibliografia consultada, há apenas uma sugestão de que seja Neb-kau-Rā Khéty (BECKERHAT apud ARAUJO, 2000)

Eis uma lição vil que aconteceu em meu reinado: o nomo de Tis foi devastado. Isso aconteceu, mas não em virtude do que eu fiz, e soube do fato (só) depois que sucedera. Eis que as consequências ultrapassaram o que eu fiz, pois é desastroso destruir, inútil restaurar o estragado, reconstruir o demolido. Guarda-te disso! Um golpe é retribuído por outro, para cada ação há uma resposta. (MERIKARÉ apud ARAUJO, 2000, pp. 289-90)⁴⁶

Dentre tantos ensinamentos, este foi o escolhido por trazer inúmeras considerações das mais variadas ordens e porque apresenta uma raridade dentro do universo de escritos de chefe de Estado: a retratação por um erro cometido durante o seu governo⁴⁷ (ARAUJO, 2000). Ainda que consideremos que o ensinamento acima tenha muito de religião, Carreira é categórico ao afirmar que não se pode negar o seu teor político em sumo grau (CARREIRA, 1994).

Comprendemos o grande valor político dos ensinamentos para o rei Merikaré, mas para a nossa análise o mais profícuo é aquele no qual versa sobre o valor da palavra.

Sê um artesão da palavra e vencerás, (pois) a língua é a espada [de um rei]: as palavras tem mais força que qualquer combate, o de coração destro não é vencido. ----- na rede. O sábio é uma escola para os nobres. Os que conhecem a sua sabedoria não o atacam e nenhum [crime] se comete quando ele está presente. A justiça vem a ele coada de acordo com os ditos dos antepassados. Copia teus pais e teus antepassados, pois [o trabalho] só é executado pelo conhecimento. Eis que suas palavras permanecem nos escritos: abre-os lê-os e copia (seu) conhecimento, (mesmo) o destro pode aprender. (MERIKARÉ apud ARAUJO, 2000, pp. 283-4)⁴⁸

Como veremos pormenorizadamente no próximo capítulo, Noguera, em “Filosofia africana na antiguidade: tecendo mundos entre ancestralidade e futuridade”, (2016) nos explica que a tradução do mdt nfr como palavra “bem feita” remete à rekhet, podemos compreender, a partir da máxima de Ptah-Hotep, que a filosofia em África na antiguidade é tratada enquanto arte pelas traduções contemporâneas em língua portuguesa. A tradução para o inglês de Jhon Foster, professor da Universidade do Texas, em *Ancient Egypt Literature: an antology* (2009), é “be skilled in words that you may be Strong” (FOSTER, 2009). Em português a tradução mais

⁴⁶ A convenção desta tradução diz que

< > representa omissão óbvia do copista. Para mais vide. notas 18 e 23.

⁴⁷ A saber, a situação saiu do controle quando a necrópolis de Tis foi devastada e saqueada pelos asiáticos sem que o rei sequer tomasse conhecimento. (ARAUJO, 2000)

⁴⁸ A convenção desta tradução diz que () interpolação do tradutor. Para mais vide. nota 18.

coerente seria a de “seja hábil com as palavras para que possas ser forte”,⁴⁹ transmitindo assim a ideia de habilidade, de algo que possa ser melhorado.

Entretanto, a perspectiva na qual traremos a análise do ensinamento anteriormente citado é o da pluralidade de ideias, dado que segundo Noguera, a tradição da literatura kemética considera a verdade como a dimensão de óticas distintas que se reúnem e não concorrem, ou seja, estão em harmonia. Nas palavras de Noguera, “denominamos verdade a reunião harmoniosa de pontos de vistas diferentes” (NOGUERA, 2016). O modelo, no qual há a possibilidade de exposição dessas óticas distintas que permitem acesso à verdade, é um debate e tanto. Essa máxima, a que dita como comportar-se em uma discussão, de Ptah-Hotep, valoriza o debate enquanto ferramenta para a busca da verdade (NOGUERA, 2016). Veremos mais adiante outros aspectos da filosofia africana e a sua leitura dentro do contexto da antiguidade clássica.

Busquei levantar, neste capítulo, alguns pontos de discussão acerca da legitimidade de uma filosofia africana no que toca seu envolvimento com toda a estrutura filosófica ocidental na antiguidade. Compreender que os mistérios, o conhecimento de geometria e uma cosmologia africana participaram de um câmbio cultural com a Grécia implica em reconhecer, no mínimo, que povos africanos forneceram condições de possibilidade para o surgimento do milagre grego. Não se trata de um esforço de expor verdades acerca da origem da filosofia e sim de engendrar um movimento que é particular da filosofia: o questionamento. Se a filosofia tudo pode questionar, por que mantém-se apática diante do dogma acerca da sua origem?

Esse questionamento passa pela via do caráter da filosofia enquanto invenção que pode ser atribuída a autores e a espaço geográfico determinado ou a patrimônio como cultura e religião, que são formadas e reformuladas por todos os povos e em todo tempo. Concebemos que cada povo teve a história da própria literatura, seja ela transmutada de canções, de poemas até seus registros escritos, por exemplo. Pasma que ainda há partidários do preciosismo com a etimologia da palavra filosofia quando despontam, em pesquisas, indícios, materiais da atividade filosófica fora do domínio eurocentrico. Há também o questionamento acerca da verdade histórica dos povos que habitavam o Egito da antiguidade, que nos parece uma questão menor quando tomada isoladamente, mas num contexto de colonização, apagamento, silenciamento e epistemicídio, infla-se e toma estatura a ponto de colidir com as teorias eurocêtricas correntes.

⁴⁹ Em livre tradução.

Como nem sempre as respostas às questões se põem de maneira objetiva, busquei demonstrar alguns pontos do pensamento egípcio na antiguidade, no intento de tornar perceptível que ocupações com coisas como a sabedoria e a virtude, que são tão caras à filosofia ao longo de sua história, não começaram a ter importância em um ponto fixo da linha temporal. Ainda que nos mantenhamos relutantes quanto a uma filosofia pré-helenística, não podemos ignorar os escritos de admoestação acerca de comportamento social, ordenamento político e da existência de conceitos como o de justiça e equilíbrio, por exemplo, como ocupações teóricas acerca de moral, de política e de metafísica como em muitos outros temas que são pertinentes ao exercício filosófico ainda em dias atuais e que também estão presentes em textos da antiguidade do Egito.

O último passo, nesta breve pesquisa, vai ao encontro da tradição filosófica no que toca uma interpretação da filosofia na antiguidade, de modo a salientar que nem toda leitura hegemônica de filosofia fecha o campo das possibilidades para pensarmos a filosofia africana. Falo desta filosofia em particular por uma questão de me ater ao recorte proposto na pesquisa, pois não há empecilhos para que busquemos compreender as filosofias ocidentais, indígenas, orientais e quaisquer outras sem que haja subordinação ao sistema de escolas filosóficas eurocêntricas e todo o ranço de uma racionalidade que sabemos não ser a única possível.

CAPÍTULO III. EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E A ARTE DE FILOSOFAR DE PTAHOTEP

3.1 A filosofia como exercícios espirituais em Pierre Hadot

Antes de iniciar esta breve seção, é de suma importância considerar que o empenho que se segue não visa alocar uma identidade do pensamento africano no cânone literário da filosofia. Entendo a filosofia africana como labor próprio de uma racionalidade não-ocidental em seu contexto social e político, portanto, esta não carece de legitimação ou reconhecimento via elementos exteriores a si. Contudo, observamos algumas interpretações da filosofia ocidental que são correspondentes em alguns pontos com aquilo que advogamos enquanto filosofia africana: é o caso dos exercícios espirituais de Pierre Hadot, que nos serve como aliado para a recepção destes textos antigos.

Pierre Hadot foi um filósofo, professor e pesquisador de filosofia antiga, contemporâneo que tomou proeminência no mundo acadêmico por sua posição diante da questão “o que é

filosofia?”, tendo, por exemplo, uma das suas obras mais famosas o livro *O que é filosofia antiga?* (1999) que trata, dentro de um requintado quadro de história da filosofia antiga, da distinção entre discurso filosófico e filosofia e também não deixa de salientar o modo como a filosofia incorporou traços imediatistas da modernidade, buscando absorver muito mais aquilo que é o discurso filosófico e não a filosofia (HADOT, 1999).

Tratar da diferença entre discurso filosófico e filosofia não será tarefa simples, mas compreendendo a noção de filosofia como modo de viver ou exercícios espirituais em Pierre Hadot, conseguiremos entender que não se trata de uma relação excludente ou de sobreposição uma a outra, mas de duas atividades inerentes ao movimento filosófico. Ou seja, o discurso filosófico que é aquilo que podemos aproximar de *corpus* teórico da filosofia se distingue de filosofia, que é a prática da sua teoria.

No prefácio ao *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014), coletânea de artigos de Pierre Hadot acerca dos exercícios espirituais e as filosofias estoica, platônica, socrática e sobretudo, de Marco Aurélio, o professor Arnold I. Davidson aponta algumas características fundamentais acerca dos exercícios espirituais de Pierre Hadot. A começar pela explicação de que a ideia de exercícios espirituais não está diretamente ligada ao âmbito metafísico, trata-se de exercício no mesmo sentido de *práxis*, ou seja, de atividade relativa à vida concreta. Entretanto, com isso, não se deve tomar como pressuposto que não haja de maneira alguma a parte intelectual desses exercícios.

Na leitura de Hadot estão destacados “exercícios espirituais” de modo que estes sejam uma única expressão, e que é preciso caracterizar ambos de uma maneira correlata, dado que os exercícios, em seu teor de modo de viver, estão relacionados ao que Hadot chamará de espirituais. Mais adiante, veremos que a palavra “espirituais” nesses exercícios, não está relacionada ao sentido religioso de espiritual e sim a um conjunto de ocupações as quais Hadot, para não ser excludente, optou por chamar assim.

Outro ponto contido nos exercícios espirituais de Hadot, que não pode deixar de ser ressaltado, é que tais exercícios espirituais são em si uma escolha por um modo de vida. Tais exercícios serão, de fato, uma filosofia prática, aliando a prática de sua filosofia à sua teoria filosófica. Este ponto está diretamente ligado à diferença que se colocará entre aquilo que é a filosofia e aquilo que é o discurso filosófico. Há para Hadot, um paralelo entre aquilo que é a filosofia que vivemos e o discurso filosófico que utilizaremos para fundamentar nossas reflexões e conseqüentemente nossas ações e nosso modo de vida. De alguma forma, a maneira de viver subordina-se ao discurso filosófico, entretanto, o discurso filosófico se torna profícuo

apenas a partir da prática de exercícios. Filosofia e discurso filosófico se dispõem de maneira interdependente.

O último ponto que o professor Davidson salientará, acerca dos exercícios espirituais de Hadot, é que a postura intelectual de pensar em filosofia antiga enquanto sistema é mais um vício da modernidade se imprimindo em nossas análises. De certo modo é anacrônico pensar em sistemas filosóficos para filósofos da antiguidade dado que estes não escreviam obras de modo a montar mapas conceituais, sistemas filosóficos e nem sistemas de análises. Os filósofos da antiguidade produziam filosofia com um caráter estritamente formativo. Aristóteles, por exemplo, fazia exposição de sua filosofia geralmente no formato de aulas e não na inteireza de um *corpus* (HADOT, 2014). A profissionalização da filosofia e as remontagens de escritos e condições para uma interpretação da filosofia na antiguidade estão na contramão de compreender o empenho filosófico dos autores da antiguidade. Os exercícios espirituais ou a filosofia como modo de vida nos colocam em contato com outra concepção de filosofia um tanto distante desta filosofia acadêmica da qual estamos impregnados.

A frase “*facere docet philosophia, non dicere*”⁵⁰ – “A filosofia ensina a agir, não a falar” – de Sêneca nas *Cartas a Lucílio* (2004) é o postulado no qual Hadot depositará a formulação daquilo que consiste, para ele, a filosofia. Ou seja, a ocupação da filosofia não está na produção de um sistema filosófico com regras específicas, em uma teoria abstrata (HADOT, 2014), ela está na maneira de viver (HADOT, 2016). Com isso, não deve-se entender que o discurso filosófico não é importante ou necessário e sim que ele é uma coisa distinta da filosofia.

Hadot, consciente do quão desconcertante poderia ser a denominação “exercícios espirituais” para os seus leitores, ocupou-se de justificar-se a respeito de sua escolha de modo a provar que a escolha foi produto de reflexão dado que os adjetivos “psíquico”, “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento” e “da alma” não deram conta da abrangência daquilo que de fato são os exercícios aos quais ele se dedica ao estudo (HADOT, 2014)

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20)

De maneira muito precisa, Hadot nos revela que seu estudo dos exercícios espirituais

⁵⁰ Sêneca, *Cartas a Lucílio.*, 20, 2.

está para além da fronteira geográfica da Grécia e de Roma. Na verdade, ele entende como um fenômeno que irá possibilitar entender a filosofia antiga, bem como a filosofia em si.

Nosso presente estudo não gostaria somente de relembrar a existência de exercícios espirituais na antiguidade greco-latina; ele gostaria, sobretudo, de especificar todo o alcance e a importância desse fenômeno e mostrar as consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia (HADOT, 2014, p. 21)

Como veremos mais adiante, os estudos dos exercícios espirituais de Pierre Hadot se apoiam exclusivamente em postulados de escolas filosóficas e pensadores da Grécia e Roma antiga, cedendo completo espaço para comentários e referências dentro do âmbito da filosofia ocidental. Entretanto, utilizarei o próprio caráter de amplitude que Hadot aplica na sua concepção dos exercícios espirituais como aval para a aproximação e leitura do pensamento egípcio, na antiguidade, dentro do espectro do seu pensamento filosófico. De maneira alguma, a afirmação de Hadot citada tangencia a inequivocidade. Ela nos permite a possibilidade de lidar com as fronteiras geográficas que o cânone impõe ao pensamento filosófico.

Buscarei interpretar o pensamento hadotiano sobre a filosofia greco-romana aplicada ao Egito antigo, mais especificamente aos ensinamentos de Ptah-Hotep, por compreender que este produziu um guia de exercícios espirituais, que, ainda que não tendo nenhuma relação direta com o estoicismo, epicurismo ou platonismo, conserva em si grande teor no quesito “maneira de viver” o que, consoante a leitura de Hadot sobre exercícios espirituais pode revelar-se surpreendentemente filosófico até mesmo diante do desconforto que a racionalidade eurocêntrica nos imprime em qualquer legitimação de saber não-ocidental.

A produção de Pierre Hadot sobre os exercícios espirituais e a filosofia como maneira de viver consistem em livros e numerosos artigos e entrevistas. Como esse não é o foco da nossa investigação, delimitarei as considerações ao artigo intitulado “Exercices spirituels” publicado por ele em 1976⁵¹, artigo que figura em sua obra uma grande importância, pois além de demonstrar incrível domínio da história da filosofia, encantou o filósofo francês Michel Foucault que, após sua leitura, indicou Pierre Hadot para a cátedra de “História do pensamento helenístico e romano” no Collège de France⁵². Para auxiliar, utilizarei os comentários de Fábio

⁵¹ Com tradução brasileira em 2014 no livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, conforme citado nas referências bibliográficas da presente dissertação.

⁵² Que não se tome o fato como a assunção de que Foucault não divergia da leitura de Pierre Hadot. Como o tema

Ferreira de Almeida⁵³ em seu artigo “Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso” (2011).

Hadot utiliza as listas de Filo de Alexandria⁵⁴ para nos dizer no que consiste uma terapêutica filosófica de inspiração estoico-platônica, sendo elas na primeira lista a pesquisa (*zetesis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochè*), o domínio de si (*enkratèia*) e indiferença às coisas indiferentes e na segunda, as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*) e a realização dos deveres (HADOT, 2014). A partir dessas listas, Hadot cria a categorização grupal de seus itens de modo a destacar quatro exercícios principais que descrevem modelos de exercícios espirituais, a saber:

Em primeiro lugar, a atenção; depois, as meditações e as “lembranças do que é bom”; em seguida, os exercícios mais intelectuais que são a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado; enfim os exercícios mais ativos que são o domínio de si, a realização dos deveres, a indiferença a coisas indiferentes. (HADOT, 2014, p. 25)

É neste ponto que Hadot considera a especificidade de cada exercício, dentro da terapêutica filosófica de Filo de Alexandria, – que é um filósofo egípcio, assim como Ptah-Hotep – tomando por terapêutica justamente o caráter de atividade, de dinâmica dos exercícios. Como salienta o professor Fábio Ferreira de Almeida.

Não podemos nos esquecer de que, na expressão “exercício espiritual”, o acento deve recair sobre o primeiro termo. Trata-se efetivamente de exercício, no sentido mesmo físico, biológico e corporal do termo. Vem daí o significado terapêutico da filosofia tal como é concebida, por exemplo, pelo estoicismo e pelo epicurismo. (ALMEIDA, 2011, p. 108)

A dimensão de exercício é própria da elaboração da filosofia epicurista e estoica no sentido em que estas vão operar via máximas e regras que necessitarão ser exercitadas literalmente como um modo de vida. Tomar as filosofias citadas significa adotar um conjunto de práticas consoantes às teorias que as sustentam.

não abrange o pensamento foucaultiano, deixaremos tal querela de lado.

⁵³ Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás.

⁵⁴ Filo de Alexandria (20 a.C – 50 d.C) foi um filósofo judeu do período helenista, estudioso da Bíblia e contemporâneo de Jesus, o Cristo histórico cujas obras visitadas por Hadot foram *Quis rerum div, heres*. § 253 e *Leg. Alleg.* III, § 18.

O primeiro dos quatro exercícios destacados por Hadot é a atenção (*prosochè*), que trata de uma vigilância e uma consciência de si que colocam o espírito em constante tensão de modo que possamos nos ater ao comportamento fiel aos princípios que regem a nossa regra de vida.

A atenção permite responder imediatamente aos acontecimentos como a questões que nos seriam colocadas bruscamente. Para isso, é preciso que os princípios fundamentais estejam sempre à mão (*procheiron*). Trata-se de impregnar da regra da vida (*kanon*) aplicando-a pelo pensamento às diversas circunstâncias da vida (HADOT, 2014, p. 27)

A ocupação de trazer sempre no comportamento os princípios fundamentais que regem a maneira de viver tornam o empenho do exercício, a atenção um esforço diretamente ligado à lapidação da personalidade da pessoa. O modo pelo qual é possível chegar aos tais princípios norteadores da lapidação da própria conduta vem a ser outro tipo de exercício espiritual, a meditação.

Dentro do contexto estoico, o exercício da meditação (*mélete*) tem toda uma reflexão acerca daquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós no empenho da produção do conforto para si diante de sentimentos de medo, cólera e tristeza. Para Hadot, esse exercício de meditação acerca das regras para a vida e de memorização delas (*mnemè*) precisa ser alimentado, e a maneira de alimentá-lo é a prática de exercícios intelectuais.

Esse exercício de meditação e memorização precisa ser alimentado. É aqui que encontramos os exercícios mais propriamente intelectuais alimentados por Filo: a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado. A meditação se nutrirá de maneira bastante simples da leitura de sentenças de poetas e de filósofos ou de apotegmas. (HADOT, 2014, p. 29)

Diante do exame aprofundado de sentenças é necessário que seja utilizado o conhecimento em função do entendimento do Todo cósmico, e é então que os exercícios mais ativos – último do grupo de exercícios – entram. Hadot traz exemplos de filósofos que produziram tratados elaborados de modo a orientar para esses exercícios, mostrando que não eram raras obras como *Do controle da cólera*, *Da tranquilidade da alma*, *Da falsa vergonha*⁵⁵, salientando que há ainda muitos outros. (HADOT, 2014)

Sobre a possibilidade de uma hierarquia dentro do grupo de exercícios espirituais, o

⁵⁵ Obras de Plutarco (46 d.C – 120 d.C) escolhidas arbitrariamente diante da vastidão de autores do mesmo gênero como Sêneca, Rufus et al.

professor Fábio Ferreira de Almeida deixa evidente que:

É preciso enxergar que não há nisso nenhuma ordem, nenhuma progressão. Não há primeiro nem último, pois não são estágios, mas elementos que, naquele espaço que o contato do homem com a natureza abre – a filosofia – se integram, se interpenetram e se complementam. (FERREIRA DE ALMEIDA, 2011, p. 108)

De modo que não seria sensato sobrepor maior proeminência dos exercícios mais distantes de uma prática aos exercícios mais ativos, tão pouco operar no seu revés. A afirmação do professor visa mostrar que cada um dos diversos exercícios é necessário e tão importante quanto os outros. Não há uma hierarquia que implique em qualquer desconsideração de determinado tipo de exercício dentro do grupo, mostrando que tantos os exercícios mais práticos quanto os mais intelectuais são igualmente importantes e imprescindíveis para a adoção de determinada maneira de viver.

Essa separação dos exercícios espirituais estoicos, separados e explicados por Pierre Hadot, será o ponto fundamental dentro do presente ensejo no sentido em que é a partir da exposição de Hadot sobre esses exercícios espirituais que eu buscarei fazer uma leitura dos ensinamentos de Ptah-Hotep, obviamente respeitando as particularidades históricas e os contextos de ambas as obras. Sou consoante a Hadot quando este afirma categoricamente que a prática de tais exercícios espirituais está possivelmente enraizada em tradições que remontam a tempos imemoriais, apoiado na tese de E.R. Dodds ⁵⁶em *Les Grecs et l'irrationnel* (1965), que visa buscar tais tradições primeiro no pitagorismo, mas indo além do pitagorismo, chegando a técnicas de respiração e de memória utilizadas por xamãs e em tradições mágico-religiosas⁵⁷. Leio os termos de analogia xamânicas e mágico-religiosas enquanto referência aos pensamentos e práticas não-ocidentais, nas quais o presente estudo se encaixa no que toca a análise das máximas de Ptah-Hotep.

Segundo o professor Bernardo Brandão⁵⁸, no seu artigo intitulado “Filosofia como modo de vida em Plotino” (2013), o esforço de Hadot precisa ser pormenorizado no estudo de cada filósofo em particular.

⁵⁶ Eric Robertson Dodds (1893-1979) foi um historiador especialista em Grécia antiga.

⁵⁷Cf. nota 78 em *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*, pp. 35-36.

⁵⁸ Professor de Língua e literatura grega na Universidade Federal do Paraná.

Contudo, ainda que possa ser encontrada em autores antigos, a expressão não é corrente nos textos filosóficos da Antiguidade. Assim, ainda que seja possível falar em exercícios espirituais em Platão, nos estoicos, epicuristas, etc., trazendo a tona, assim, um aspecto importante da prática desses filósofos, ao se fazer isso, corremos o risco de perder a oportunidade de compreender suas concepções de um modo mais rigoroso, ressaltando a especificidade de cada autor, estudando esses autores a partir de seus próprios termos. Em outras palavras, o trabalho generalizante de Hadot deve ser completado com pesquisas mais específicas, dedicadas a cada filósofo e escola em particular (BRANDÃO, 2013, p. 91)

Assim como Brandão fez com Plotino, eu pretendo fazer com Ptah-Hotep. Não me furtarei de mencionar que compreendo o salto temporal no qual este empenho implica, entretanto, naquilo que consegui formular com o auxílio de alguns comentadores e da própria obra de Hadot, creio que há possibilidade de alinhar com coerência o suficiente a interpretação de filosofia na antiguidade de Pierre Hadot com a filosofia de ptahotepiana.

3.2 A arte de filosofar como exercícios espirituais

Como já dito anteriormente, Ptah-Hotep⁵⁹ (2414 a.C) - que foi vizir da 5ª dinastia do reino do antigo Egito, do faraó Isési⁶⁰ e tratava, enquanto vizir, da administração do Estado, armazenagem e distribuição de grãos. Foi ele o filósofo a produzir o primeiro tratado ético de maturidade, um sábio de grande influência e poder e seus ensinamentos reverberam através das eras. Estar em uma condição de nobreza o colocou em posição de analisar os interesses do Estado e dos homens, trazendo também reflexões acerca da juventude em sua efemeridade.

⁵⁹ Segundo Asante, no Capítulo “Ptah-Hotep and the moral order”, o nome Ptah-Hotep significa “O deus Ptah está satisfeito” (ASANTE, 2000)

⁶⁰ A datação da Dinastia, na qual serviu Ptah-Hotep, consta como 5ª em toda a bibliografia consultada. Porém, no informativo da Biblioteca Nacional da França - Richelieu, onde encontra-se o Papiro Prisse (do qual a tradução utilizada neste trabalho é oriunda) menciona-se a possibilidade de uma datação mais recente. Contudo, o registro do nome Ptah-Hotep na história do Antigo Egito encontra-se já na 5ª Dinastia (CARREIRA, 1994). Na decorrência de minha pesquisa, procurei outro personagem histórico homônimo, a fim de justificar a discrepância nas datações e encontrei, nos escritos de Emanuel Araujo, a única menção a existência de um segundo Ptah-Hotep, mas o segundo não ostentava em seu túmulo os títulos de nobreza referentes ao Vizir em questão. Furtei-me de entrar na datação dos escritos do papiro 1050 (L2) em posse do Museu Britânico pois, esse além de ter datação bem mais recente, provavelmente 12ª Dinastia, também não consiste em texto integral.

Outro ponto interessante da filosofia de Ptah-Hotep é a relação da vida e da natureza em paz e harmonia. (ASANTI, 2000).

Os ensinamentos de Ptah-Hotep são, segundo Carreira, a mais vasta obra do primeiro período de esplendor do antigo Egito (CARREIRA, 1994). Composta de 37 máximas e prólogo, trata de diversos assuntos da vida cotidiana e pública: como se portar à mesa, como se portar durante uma discussão, os deveres do marido, a relação sexual entre homens e muitos outros temas são tratados por ele nestes ensinamentos. Ao escrever as máximas, o vizir estaria dirigindo-as a seu filho e sucessor Kagemi (ASANTE, 2000), mas parte posterior do prólogo no qual há esta referência diz que tais ensinamentos são destinados a altos funcionários régios.

A doutrina de Ptah-Hotep visava sucesso pessoal, entretanto considerava a complexidade e instabilidade do mundo, chegando a considerar que: “até mesmo o homem virtuoso não pode ter a certeza de ser recompensado com bem materiais” (ARAUJO, 2000). É saudável salientar que a ideia de sucesso pessoal que está implicada nas máximas de Ptah-Hotep não atende de forma alguma ao senso de sucesso pessoal moderno, faz parte do esforço de apoiar-se em uma interpretação não-eurocêntrica, despojar-se de noções capitalistas de sucesso. Théophile Obenga, em *La philosophie africaine de la période pharaonique* (1990) será enfático ao afirmar que o alto valor filosófico e espiritual das máximas de Ptah-Hotep está em considerar a experiência de uma cultura geral que é estritamente necessária para chegar à felicidade (OBENGA, 1990). Este ponto demarcado por Obenga nos traz algo muito precioso acerca da racionalidade africana: a relação de comunidade e da dinâmica na qual funciona o coletivo dentro de uma sociedade africana na antiguidade. Aquilo que é a felicidade está essencialmente ligado àquilo que é cultivado por todos, ou seja, a regra geral da conduta em direção a uma vida feliz está para o coletivo.

Voltando a Ptah-Hotep, Miriam Lichtheim, tradutora e estudiosa de valores morais na antiguidade comenta que:

As máximas tratam dos aspectos mais importantes das relações humanas e focalizam as virtudes básicas. As virtudes cardeais são autocontrole, moderação, afabilidade, generosidade, justiça e honestidade temperadas pela discrição. Essas virtudes devem ser praticadas similarmente por todo mundo. Não são mencionadas virtudes marciais. O homem ideal é um homem de paz.” (LICHTHEIN apud ARAUJO, 2000, p. 244)

Como Lichtheim comentou, a filosofia de Ptah-Hotep está colocada para as relações

humanas, o modo de agir e as virtudes que nos auxiliam no empenho em um modo de vida aprazível, amenizando conflitos e prezando pela convivência harmoniosa dos homens entre si, dos governantes para com o povo e do indivíduo para com os deuses.

Para o empenho de análise das máximas ou ensinamentos de Ptah-Hotep é necessário que compreendamos o que significa, dentro do contexto do antigo Egito, o gênero em questão. As máximas na Antiguidade consistiam em um gênero literário e também o código moral do antigo Egito. As máximas que nos restaram são tratados morais e testemunham acerca da ética, da psicologia, da filosofia, dos problemas políticos e sociais do seu tempo. (OBENGA, 1990). Elas tangenciam muito mais que seu estrito teor, como explica Obenga a respeito das máximas de Ptah-Hotep:

Uma máxima egípcia é um ritual: ela é elaborada intelectualmente e tem como objetivo o conhecimento, cultura, a retidão moral, a boa conduta e um bom exemplo, são morais curtas, ética, expostas com método e arte. A linguagem dos sábios faraônicos é de profunda reflexão. Essas máximas e sabedorias são pensamentos, filosofia prática. Eles oferecem conselhos materiais: como se portar à mesa ("tomar o que está diante de você, debaixo do seu nariz", "não falar de qualquer maneira"). Mas eles insistem principalmente que o essencial está na ética, na conduta interior e recomendam limites, respeito pelos outros, auto-controle, controle do seu coração, das suas emoções - o que coloca obviamente, em jogo reflexão e razão. Essas máximas também defendem a simplicidade e a humildade. (OBENGA, 1990, p. 156)⁶¹

Essa breve explicação de Obenga, demonstra bem o caráter das máximas de Ptah-Hotep, obviamente, a leitura das máximas nos evidencia muitos desses aspectos por si só, mas não devemos nos ater apenas ao literal e sim nos debruçar diante delas para o labor próprio da interpretação filosófica. A máxima seguinte trata de algo mais que o comportamento à mesa e a importância de demonstrar ter uma boa educação.

Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento, um homem poderoso e superior a ti, abaixa teus braços e curva tuas costas, (pois) insultá-lo não o fará concordar contigo. Não te importes com palavras duras, não o contestando em seu argumento. Ele será chamado de ignorante e tua contestação enfrentará seu jorro (de palavras).
Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento que seja um teu igual, de tua posição, farás com que teu valor o supere pelo silêncio enquanto ele fala de modo hostil. Serás aprovado pelos que ouvem e teu nome será agradável aos magistrados.

⁶¹ Em livre tradução do francês.

Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento, um homem humilde que não seja teu igual, não o ataques por ser fraco. Deixa-o em paz, ele se refutará a si mesmo. Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente. Desprezível é aquele que humilha um homem humilde, (embora) cada um aja segundo o seu coração, mas ao bateres nele terás a reprovação dos magistrados. (PTAH-HOTEP apud ARAÚJO, 2000; 247)

Asante faz uma interpretação bastante contemporânea destas máximas, mostrando que são tão efetivas atualmente como eram eras atrás (ASANTE, 2000), e Carreira nos diz que essas máximas são o exemplo de como o pensamento de Ptah-Hotep está para os aspectos mais importantes das relações humanas (CARREIRA, 1994). A partir desta advertência de conduta colocadas em discussões, podemos perceber o caráter dos ensinamentos de Ptah-Hotep.

Outro ponto muito importante acerca da filosofia de Ptah-Hotep é sua preocupação com o próprio movimento de filosofar, que em sua primeira máxima é chamada “arte da palavra” e que segundo Renato Noguera, em *Filosofia africana na antiguidade: tecendo mundos entre a ancestralidade e futuridade* (NOGUERA, 2016) é um exemplo magistral a partir de qual podemos entender melhor o modo como era elaborada a filosofia africana na antiguidade e sua projeção para o modo como compreendemos filosofia hoje. Trata-se de uma máxima breve, de valor profundo que nos permite considerar a natureza da ocupação do filósofo no contexto do Egito antigo, como poderemos observar:

Não te envaideças do teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar é mais raro que a esmeralda, mas pode encontrar-se entre os criados e britadores de pedra. (PTAH-HOTEP apud ARAÚJO, 2000, p. 247)

Antes de qualquer consideração, é preciso evidenciar duas coisas, a primeira é a qual arte Ptah-Hotep se refere em sua máxima e a segunda é que nesta máxima Ptah-Hotep exhibe a sua definição de filosofia. O filósofo Renato Noguera, que é um dos raros intérpretes do pensamento de Ptah-Hotep em língua portuguesa, nos explica:

Que Mdw nTr, nome da escrita do Kmt (Kemet), significa palavra ou falar de nTr [deus]. Enquanto mdt nfr quer dizer palavra bem feita e remete à rekhet. O que denominamos de filosofia não se restringe ao nome grego, afinal, entendemos que um nome não esgota uma atividade intelectual ampla como a filosofia. Obenga explica que no Egito antigo existia um termo que circunscrevia a filosofia, sabedoria e ciência: rekhet. No caso da filosofia, o termo remete à ideia de mdt nfr que podemos traduzir como palavra bem

feita ou palavra bonita, fala bem esculpida e cuidadosamente talhada. (NOGUERA, 2003, p. 146)

Sendo assim, poderíamos compreender a máxima como:

Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte de filosofar (rekhet) não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar (a palavra perfeita) é mais raro do que esmeralda, mas pode encontrar-se entre criados e britadores de pedra. (PTAH-HOTEP apud NOGUERA, 2016, p. 187)

Asante, ao comentar esta primeira máxima, a sintetiza como “não seja arrogante por saber mais que os outros. A perfeição na filosofia e na arte é difícil de alcançar” (ASANTE, 2000), o que reitera a interpretação de Noguera aqui utilizada:

Uma arte que nunca tem um artista perfeitamente destro, o caráter inconcluso do rekhet indica que a dissecação perfeita nunca é alcançada, se trata de um artesanato do pensamento que está em contínuo curso (NOGUERA, 2013;146).

A advertência sobre a humildade traz consigo algo muito importante para a compreensão daquilo que é filosofia no antigo Egito, mas não podemos deixar de percebê-la enquanto uma regra de comportamento. Segundo Asante, a advertência quanto à postura humilde está presente justificada pelo fato de todas as atribuições intelectuais serem para a pessoa um presente divino e seria insensato tomar uma postura arrogante por conta daquilo que conhece, dado que todos, independentemente dos presentes que recebeu, estamos no caminho da perfeição. (ASANTE, 2000). Podemos perceber em algumas máximas que a questão da humildade está muito presente, como por exemplo:

Se lavrares e houver aumento de cultivo no campo e o deus o fizer prosperar me tua mão, não te gabes diante do teu vizinho: tem-se maior estima pelo homem discreto. Se um homem virtuoso tiver muitas posses, no tribunal (até) ele acomete como um crocodilo. Não humilhes quem não tem filhos, ninguém censura ou se vangloria disso. Há tanto o pai que tem desgosto quanto a mãe de crianças menos contente que outra. O que vive sozinho é levado pelo deus a tornar-se chefe de uma família que deseja segui-lo. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 249)

E:

Se fores um grande após teres sido um humilde, (se) enriqueceste após teres sido pobre numa cidade que conhecesse que sabe de teu passado, não te exibas em tua riqueza, que veio a ti como dádiva do deus. Assim não estarás atrás de outro igual a ti, a quem o mesmo aconteceu (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 255)

As instruções acima citadas estão dentre tantas outras que versam sobre a postura humilde, sobre aquilo que temos e que sabemos. Dentro do contexto da obra fica ainda mais evidente o que Ptah-Hotep pretendia ao escrever “toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído” (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000), quando consideramos o que Nogueira tem a dizer a respeito:

Podemos notar que outra característica indispensável está em considerar todos os pontos de vistas como relevantes para o aprendizado. Ptahhotep é categórico ao afirmar que tanto faz aprender com pessoas desprovidas de qualquer formação, ignorantes em qualquer arte, quanto com as que são versadas em alguma. Porque Ptahhotep pressupõe que possamos nos enganar em qualquer circunstância e somente a persistência em visitar as ideias nos trará mais “precisão” (NOGUERA, 2016, p. 187).

A assunção de que a filosofia pode encontrar-se entre criados e britadores de pedra denota que não é necessário que haja um conhecimento particular do qual o filósofo dependa para elaborar sua filosofia, que a arte não está em ter sido instruído em uma verdade e Nogueira capta bem o tom da leitura quando afirma:

Ora, Ptah-Hotep é um dos pilares do pensamento filosófico. A formulação ptahhotepiana traz um encaminhamento radicalmente filosófico que até então não existia: assumir a ignorância como ponto de partida, reconhecer que a verdade não é prerrogativa de ninguém (NOGUERA, 2016, p. 188)

Reitero que o escopo não é uma filosofia comparada ou um paralelo entre a filosofia helenística e a filosofia africana, trata-se de um resgate do conhecimento e do campo de possibilidade que a filosofia universal e eurocentrada restringe. Abrir-se a este diálogo é deparar-se muitas vezes com centelhas de conhecimento que inflamavam milênios antes das datações que encontramos no cânone ocidental.

Para Asante, a filosofia de Ptah-Hotep é composta de seis preceitos fundamentais,

extraíveis de suas 37 máximas. São eles advertências acerca da arrogância, do temperamento durante uma discussão, da divergência de opiniões, da justiça, do amedrontamento e de comportamento à mesa (ASANTE, 2000). Em sua totalidade elas compõem o que Carreira chama de “Primeiro tratado moral da humanidade” (CARREIRA, 1994). O professor de estudos africanos Maulana Karenga também partilha da interpretação de Carreira acerca do teor dos ensinamentos, entretanto incorpora elementos de Maat como fundamentação da teoria ética, Marques-Câmara nos explica que:

Segundo Karenga, o sebaít de Ptah-hotep é definitivo em seu gênero no que diz respeito à sua relação com Maat figurada como um conjunto de preceitos éticos. Ao contrário dos textos cosmogônicos trabalhados no capítulo anterior, em que o vocábulo Maat configura-se como sinônimo de uma deusa inserida na teogonia egípcia, no âmbito da literatura sapiencial, a divindade aparece nos textos como um princípio abstrato que encerra os mesmos atributos que qualificam a deusa: ordem, justiça, harmonia, equilíbrio, retidão, justa medida. Tal constatação é tomada do próprio universo linguístico, cujos significados expressos pelo vocábulo Maat assumem a função gramatical de adjetivo ou substantivo abstrato. (MARQUES CÂMARA, 2011, p. 77)

No capítulo anterior busquei explicar melhor o que significa Maat enquanto princípio ordenador, mito fundador do Estado na interpretação de J. Assmann e também dos vários conceitos que a divindade representa. Sobre Maat há uma extensa literatura e acredito que falar sobre ela seria o trabalho para outra dissertação, tamanha a complexidade de sua existência na cosmogonia egípcia.

Irei ao encontro dos exercícios espirituais de Pierre Hadot, levando a bagagem desta breve exposição acerca das máximas de Ptah-Hotep, a fim de que a interpretação deste acerca do pensamento de antiguidade me ofereça condições de interpretação do pensamento filosófico egípcio dentro daquilo que configura filosofia para os gregos e romanos. Como explicita Hadot “A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como uma arte de viver” (HADOT, 2014), o intento concentra-se, sobretudo, em demonstrar como o modo de vida enquanto filosofia não se restringiu aos povos citados por Hadot.

Creio que o ponto de partida mais coerente para as análises das máximas de Ptah-Hotep seja o seu prólogo que trata dos achaques da idade, da sabedoria dos antigos e a recomendação para o aprendizado das regras da palavra perfeita.

Ó, soberano, meu senhor, a velhice chegou, a idade caiu (sobre mim)! A debilidade alcançou-me, a senilidade aumenta, todo dia dorme-se cansado. Os

olhos estão fracos, os ouvidos surdos, o vigor desapareceu devido ao cansaço do coração e a boca está muda, não fala. O coração esquece e não se lembra do passado, os ossos doem por toda parte. O que é bom torna-se ruim, perde-se o sabor, o que a velhice faz com os homens é mau em tudo. O nariz entupido não respira, é penoso (até) levantar-se ou sentar-se.

Que para este seu humilde criado seja feito um bastão de velho, e então eu lhe direi as palavras outrora ouvidas, os conselhos dos antepassados que ouviram dos deuses. Que assim seja para ti, a fim de que a contenda seja banida do povo e as Duas Margens possam servir-te! A majestade deste deus ordenou: “Ensine-lhe o que se disse no passado, (para que) se torne um modelo aos filhos dos magistrados. Que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio. Fala a ele, pois ninguém nasce sábio”.

Começo dos ensinamentos, das palavras perfeitas, ditos pelo *nobre e *dignatário *pai do deus, amado do deus, primogênito do rei, do seu corpo, governador da capital e vizir, Ptah-Hotep, que instrui o ignorante no conhecimento e nas regras das palavras perfeitas, sendo uma ventura a quem as ouça e uma desventura a quem as ignore. Ele diz a seu filho:(PTAH-HOTEP apud ARAÚJO, 2000, p. 246).

Como já dito anteriormente, fundamentado no comentário de Noguera, na primeira máxima de Ptah-Hotep, a palavra perfeita (ou bem feita), que em transliteração dos hieróglifos será *mdt nfr*, tem relação direta com a palavra Rekhet. Na esteira de Noguera (2016) e Obenga (2004), busco compreender a palavra perfeita a qual se refere Ptah-Hotep trará as regras e o conhecimento como um exercício típico da filosofia até porque compreender no sentido literal de palavra ou eloquência nos apontaria para uma lacuna interpretativa, dado que em todas as 37 máximas, mais prólogo e epílogo, toda sugestão de palavra perfeita está aliada à sabedoria.

Além da relação entre a palavra perfeita e a filosofia, penso que encontramos neste prólogo outros pontos de desconforto no que toca a compreensão dos ensinamentos de Ptah-Hotep em seu caráter filosófico. O primeiro ponto é a relação que está colocada entre os ensinamentos que virão e a louvação de um deus, dado que procura-se, mesmo na filosofia antiga, manter certa distância do filosófico e do religioso, outro ponto é o fato de os ensinamentos serem direcionados ao filho de Ptah-Hotep e não a um público maior. Sobre este último ponto tratado, poderia lembrar do contexto de criação da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Entretanto, Hadot traz uma constatação um tanto mais precisa sobre o tema.

Os textos filosóficos da antiguidade eram sempre destinados a um público restrito: diferentemente do livro moderno – que em milhares de exemplares, pode ser lido no mundo inteiro, a qualquer momento e por qualquer um –, os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja a um discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia em circunstâncias particulares, precisas ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta (HADOT, 2016, p. 76).

A questão do público para qual se escreve e a precisão da ocasião da escrita coincide para os textos de antiguidade grega e para este texto de antiguidade egípcia. Seria uma mera coincidência a tradição egípcia de escrever aos filhos ter sido utilizada pelo filósofo de Estagira? Esta pesquisadora crê que não. Trata-se de compreender que o contexto social do Egito antigo e o da Grécia antiga eram distintos e que a escrita e leitura não eram difundidas se não entre os magistrados, governantes e sacerdotes, logo todo e qualquer legado escrito deveria se dedicar a esse seleto grupo. Indo ao ponto em que o prólogo toca, o contentamento de um deus pela palavra perfeita, eu recorrerei a um exemplo hadotiano sobre os exercícios espirituais romanos.

Não se trata somente de um exercício da consciência moral: a *prosochè* recoloca o homem no seu ser verdadeiro, isto é, em sua relação com Deus. Ela equivale a um exercício contínuo da presença de Deus. Porfírio, o discípulo de Plotino, havia escrito por exemplo: “em toda ação, toda hora, toda palavra, que Deus esteja presente como testemunha e guardião!”. Eis aí um dos temas fundamentais da *prosochè* filosófica: a presença perante Deus e perante si mesmo. (HADOT, 2014, p. 76)

A relação com âmbito religioso faz com que os leitores de filosofia não-ocidental compreendam estas de maneira distinta da filosofia ocidental, quando, na verdade a história da filosofia antiga – para não entrar no mérito de toda a escolástica da Idade Média – não deixa escapar a presença do elemento divino em muitas das suas escolas filosóficas. *Aprosochè*, como vimos anteriormente, é um tipo de exercício espiritual, que no caso dos neoplatônicos, como é o caso de Porfírio, trata-se diretamente de uma relação consigo e com Deus. Coincidentemente há uma máxima de Ptah-Hotep que também coloca esta relação do sujeito com deus, como podemos ver:

Se fores pobre e servires um homem de distinção, que toda a tua conduta seja boa ao deus. Não lumbres a ele que outrora (também) foi pobre, não sejas arrogante com ele por conheceres a tua antiga situação. Respeita-o pelo que conseguiu, pois a riqueza não vem por si mesma. (Esta) é a sua lei para os que eles amam, (mas) sua prosperidade foi conseguida por ele próprio. Foi o deus que o tornou meritório e o protege enquanto dorme. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 249)

A questão do deus guardião se repete tanto nos exercícios espirituais de Porfírio quanto nos ensinamentos de Ptah-Hotep. Consiste na maior semelhança entre o pensamento egípcio e o greco-romano na antiguidade o fato de ambos entenderem que existia um modo de vida a ser adotado. Hadot dirá que “filosofar é então exercitar-se a viver” (HADOT, 2014) em relação aos

estoicos e eu argumento inclinada a fazer uma leitura desse exercício exterior ao estoicismo por compreender o quanto os pontos de confluências são caros ao debate da legitimidade. Podemos perceber algo de muito comum entre aquilo que eram os exercícios espirituais dos quais Hadot fala e dos ensinamentos de Ptah-Hotep.

Encontramos em Plutarco um grande número de tratados que se relacionam a esses exercícios: *Do Controle Da Cólera, Da Tranquilidade Da Alma, Do Amor Fraternal, Do Amor Pelas Crianças, Da Tagarelice, Da Curiosidade, Do Amor Pelas Riquezas, Da Falsa Vergonha, Da Inveja E Do Ódio*. Sêneca também compôs obras do mesmo gênero literário: *Da Cólera, Dos Benefícios, Da Tranquilidade Da Alma, Do Ócio*. (HADOT, 2014, p. 31)

E em Ptah-Hotep encontramos alguns que tratam exatamente das mesmas expressões do comportamento, como esta máxima que remete ao cuidado com aquilo que dizemos.

Se fores um homem de confiança, enviado por um grande a outro, sê fiel àquilo que ele te mandou, dá a mensagem tal qual ele te disse. Guarda-te de torcer a mensagem, que indis põe um grande com outro. Limita-te à verdade, não a excedas, mas uma lavagem de coração não pode ser repetida. Não fales mal de ninguém, grande ou pequeno, (pois) isso é uma abominação para o *ka*. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 249)

Ou esta da punição à cobiça:

Não trames contra as pessoas, pois o deus pune na mesma medida. Se um homem disser: “viverei para isso”, faltará o pão em sua boca. Se um homem afirma: “serei rico”, (é porque) diz: “tomarei pra mim o que vir”. Se um homem disser: “roubarei alguém”, terminará sendo dado a um estrangeiro. A trama contra as pessoas não triunfa, e sim a vontade do deus. Vive então em meio à paz e o que eles derem virá por si mesmo. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 248)

Há também está sobre ser sereno com as pessoas:

Se estiverem em companhia de (outros) homens, conquista partidários sendo sereno. O homem sereno não escuta o que lhe é ditado pelo ventre e se tornará um chefe devido a sua conduta. Teu nome será imaculado, não serás difamado, teu corpo será provido, teu rosto voltado para os que te cercam, serás elogiado

sem que o saibas. Aquele cujo coração se desvia ao escutar o seu ventre suscita antipatia sobre si em vez de amor, seu coração será árido e seu corpo seco. O de coração aberto é (sempre) bem-vindo, mas o que (só) escuta seu ventre fica à mercê do inimigo. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 251)

Para que não se torne enfadonho, me furtarei de expor cada uma das máximas no seu teor de exercícios contra males, aos quais alguns exercícios espirituais greco-romanos também se dedicavam. Contudo, não há como não perceber que as máximas acima citadas estão dentro de um contexto deveras específico, como a transmissão de mensagens ou conversas demonstrando que tratam de instruções para a vida cotidiana. Para Hadot, os princípios dos exercícios deviam estar sempre à mão para serem utilizados em cada momento particular da vida. Era necessário também que aquilo fosse decorado pelas pessoas a fim de ter algo como uma regra de vida que deveriam seguir (*kanôn*) (HADOT, 2014) e isso muito se assemelha à estilística de Ptah-Hotep.

O último ponto de análise da obra de Ptah-Hotep, que gostaria de suscitar, está em seu epílogo e também naquilo que Hadot considerou a respeito da verdadeira dimensão dos exercícios espirituais. Trata-se de uma interpretação levada à racionalidade temporal do antigo Egito. Por uma questão de lhanza, antecedeo a objeção acerca da discrepância dos contextos trazidos, entretanto, compreendo que o caráter arrojado que perpassa todo este empenho já tenha dado conta de expor a real necessidade de aproximações, ainda que com datações tão distantes, por exemplo.

Se ouviste o que eu te disse, tua situação será eminente. Em sua verdade reside seu valor, e sua memória não perecerá na boca dos homens devido à excelência de suas máximas. Cada palavra (delas) continuará sem perecer nesta terra pela eternidade-*djet*. Se o conselho for dado para o bem, o grande falará de acordo com ele. É o que ensinará um homem a falar para a posteridade, tornando-se uma autoridade que é ouvida. É bom falar para a posteridade, ela dará ouvidos a isso.

Se o bom exemplo for dado por aquele que dirige, este será conhecido pela eternidade-*neheh* e sua sapiência perdurará pela eternidade-*djet*. O sábio nutre seu *ba* com a boa sorte e assim é feliz com ele na terra. O sábio é conhecido pela sua sapiência, o grande pelas boas ações. Seu coração concorda com sua língua, seus lábios são francos quando ele fala, seus olhos vêem, seus ouvidos têm prazer em ouvir o que é bom para seu filho e agindo com retidão está livre da mentira. (PTAH-HOTEP apud ARAUJO, 2000, p. 257)

Primeiro podemos perceber que neste trecho inicial do epílogo existem duas eternidades distintas, compreendendo que a distinção não seria feita ao acaso, cabe explicar que para os egípcios na antiguidade o tempo não desdobrava-se de maneira linear, e por isso a ideia de

eternidade que concebemos atualmente não abarcaria a complexidade dos termos. Será a eternidade-*djet* aquela eternidade cuja relação está apoiada em Osíris⁶² – deus que governava o Egito, morto e desmembrado por seu irmão Set. Ísis⁶³, que era irmã e também esposa de Osíris, recompôs e reanimou o corpo junto com sua outra irmã Néftis⁶⁴. Ísis, sendo transformada em uma ave, repousou sobre o irmão antes morto e engravidou de Hórus⁶⁵. Com isso, Osíris estava associado a morte, ressurreição e fertilidade (ARAUJO, 2000). Apoiar a concepção de eternidade-*djet* em Osíris significa colocá-la na imutabilidade perene. *Djet* está para a eternidade estática, entretanto não podemos compreender o tempo egípcio a partir do nosso tempo, logo essa ideia de tempo estático não está relacionada à linearidade.

[...]o mundo tal como concebido pelos egípcios não suporta a construção de tempo linear (sucessão de acontecimentos), que é substituída pela ideia de “espaço”, o local de “aparecimento/surgimento” das coisas. Não é incomum a palavra *djet* na língua egípcia antiga vir acompanhada do determinativo associado à categoria de espaço. (MARQUES-CÂMARA, 2011, p. 36)

A questão da não-linearidade do tempo nos coloca novamente diante do desconforto de uma nova racionalidade distinta daquela que adotamos cotidianamente. Acredito que diante do conceito de uma outra eternidade, se torne mais fácil compreender empenhando-se em um esforço comparativo entre *djet* e *neheh*. A concepção de eternidade-*neheh* também apoia-se fundamentalmente no deus Rá – o deus sol que atravessa o sol nascente na barca do amanhecer e à noite sincretiza-se com Osíris até ser parido novamente no começo do dia (ARAUJO, 2000). A eternidade-*neheh* está mais para o raiar do dia, para fluxo e relacionada:

[...] à dimensão do “vir a ser”, expressa a ação criativa em seu estado de pleno movimento. Não é a ausência da existência, nem a existência consolidada. É a existência em trânsito, que pode ser complementada pela adjetivação da “reversibilidade”, ao contrário da outra construção de tempo *djet*, associada a Osíris (MARQUES-CÂMARA, 2011, p.36).

⁶² Nome grego de Usir.

⁶³ Nome grego de Ast

⁶⁴ Nome grego de Neb-hut

⁶⁵ Nome grego de Hor

As eternidades egípcias são opostas e complementares, enquanto *djet* vai tratar daquilo que compõe o que compreendemos por permanência. A permanência nesse caso está relacionada a Osíris no que ele toca a morte, aquilo que está morto está morto aqui, mas vive numa eternidade-*djet* que toca o renascimento de Osíris (ARAUJO, 2000), já a eternidade-*neheh* está para a reversibilidade dado que Rá, que vem a ser Osíris, renasce como Rá a cada manhã (MARQUES-CÂMARA, 2011; ARAUJO, 2000). O tempo do Egito antigo nos apresenta a eternidade daquilo que foi e a eternidade daquilo que virá a ser, sendo as duas um todo. O que nos leva à afirmação de Hadot sobre os exercícios espirituais que utilizei no começo deste capítulo.

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20)

Se dermos atenção ao teor do epílogo de Ptah-Hotep e colocarmos a propriedade de recolocar-se na perspectiva do Todo do qual Hadot fala no trecho sobre as verdadeiras dimensões dos exercícios espirituais, podemos compreender que trata-se da mesma perspectiva. Obviamente devo considerar que as concepções aqui analisadas estão servindo a racionalidades e a concepções de tempo muito distintas, dado que aquilo que o pensamento ocidental entende por eternizar-se não se assemelha aos estágios de profundidade que tinha a questão de eternizar-se no Egito antigo. Creio que seja este o ponto alto da reflexão dos exercícios espirituais em Ptah-Hotep: o eternizar-se.

CONCLUSÃO

Tratar do eurocentrismo enquanto um projeto de dominação social e epistêmica me colocou diante de uma extensa crítica política que precisou ser tocada ao longo do texto ainda que esse não figurasse inicialmente no projeto de pesquisa ao qual este empenho foi iniciado, o que o transformou em um trabalho multifacetado que abdicou de linearidade para abraçar as necessidades que ele mesmo impôs. A começar pela crítica política ao eurocentrismo, fui levada a empreender estudos que visavam expor de maneira evidente as possibilidades alternativas a ele, de modo a apresentar uma justificativa teórica para o preenchimento da lacuna que o

abandono do eurocentrismo trará. Assim sendo, pude compor os *elementos para uma crítica filosófica ao eurocentrismo*.

Partindo da exposição do que é o eurocentrismo, a sua formação histórica, econômica e política, somei a concepção de colonialidade no intento de demonstrar como o eurocentrismo foi instaurado subalternizando outros povos que não os europeus. De modo a elucidar o modo de dominação e a cegueira que o eurocentrismo produz, trouxe o “deslizamento semântico” de Enrique Dussel como contra-argumento diante daquilo que foi o mosaico cultural do território europeu. Conceber que o ocidente é um mito criado para justificar a supremacia branca é um dos pontos mais importantes desta dissertação. Ainda na primeira seção há a análise do teor racista dos textos de filósofos tradicionais, trazer os trechos nos quais tais pensadores introduziram o ideal de superioridade é importante no sentido em que cria um rompimento com a naturalidade da assimilação do discurso racista e coloca os signatários do pensamento ocidental em uma posição sujeita à crítica e questionamentos. A presença da seção que trata do racismo e preconceito nos textos filosóficos apresenta-se como esforço contra o absolutismo dogmático no qual os pensadores canônicos ocidentais repousam.

O consenso acerca de uma certidão de nascimento da filosofia também está sendo colocado em dúvida, conseqüentemente todo o conceito de universalidade também, por compreender, junto com Mogobe Ramose, que a ideia de universal coloca o uno, o hegemônico em detrimento de todos os outros. Diluí ao longo desta segunda seção do capítulo alguns indícios do preterimento de todos em favor do um, ressalto aqui a referência ao filósofo negro Amo, que sofreu um apagamento na história da filosofia por não pertencer ao grupo hegemônico e algumas referências ao desconhecimento de filósofos acerca da produção intelectual e artística da negritude africana. Quando digo que essas referências foram diluídas, pretendo evidenciar que não foram postas de maneira central. Já a colonialidade de Quijano e Maldonado-Torres tomaram um lugar um pouco mais proeminente, dada a discussão política que a colonialidade suscita fornece o corpo de todos os elementos tomados para a autoria do capítulo.

Na seção que encerra o primeiro capítulo, busquei trazer de uma maneira nova as alternativas ao eurocentrismo. Tratar de pluriversalidade, afroperspectividade e polirracionalidade renova os ares da literatura sobre África que, em menos de um século de emergência, já encontra-se engessada nos termos africanistas, afrocentristas e pan-africanistas.

Não procurei tecer nenhuma crítica aos movimentos de estudos africanos e de África⁶⁶ por compreender que assim como os conceitos que estão em movimento de criação atualmente, as correntes anteriores representam uma posição de resistência intelectual, cultural, social e política que as coloca acima de qualquer crítica que eu poderia esboçar.

Depois da exposição fortemente alinhada ao teor político da dissertação, entro no âmbito dos estudos que visam colocar a África como objeto. Não que a composição de *A filosofia africana na antiguidade* conserve um teor menos político que o capítulo anterior. Creio que a mudança adotada foi basicamente sobre o viés no qual abordo o problema político suscitado pela constatação do racismo epistêmico na filosofia. A chave hermenêutica de alguns opositores da filosofia africana está na própria etimologia da palavra filosofia e isso – apesar de julgar de baixíssima relevância enquanto argumento contra a existência de uma filosofia não-grega – não escapou à abrangência desta pesquisa. O segundo capítulo aborda a questão da filosofia africana tanto pela forma quanto pelo conteúdo.

Em *A legitimidade da filosofia africana* o caminho percorrido contou com uma breve exposição de como os egípcios na antiguidade nos legaram conhecimentos caros à civilização até os dias atuais graças à influência que estes exerceram aos modelos que inspiraram estes modelos com os quais interagimos atualmente. Entretanto, a maneira como foram apresentadas as contribuições não foi tão sutil quanto o início do parágrafo fez parecer. A análise do *Timeu* de Platão aparece como argumento em favor da tese sustentada por George James de que a filosofia grega nada mais é que a filosofia egípcia roubada. É um ponto interessante considerar que ainda que a história da filosofia reconheça que alguns dos pensadores gregos⁶⁷ foram estudar no Egito, negam que a filosofia antiga como conhecemos tenha sido elaborada a partir de elementos oriundos de lá. Penso que adotar o argumento de que o Egito antigo tenha tido as condições de possibilidade suficientes para que os gregos elaborassem a filosofia – o que ainda estaria muito aquém da aposta teórica desta dissertação – significaria uma abertura de fronteiras dentro da história da filosofia ocidental que mancharia algum tipo de pureza intelectual ou racionalidade avançada restrita ao espaço geográfico da Grécia na antiguidade. Apesar de não haver evidências fora a filosofia⁶⁸ de que os gregos tivessem domínios intelectuais tão

⁶⁶ Não trata-se de um pleonasmo. O filósofo marfinense Paulin J. Hountondji advoga pela distinção entre estudos africanos e de África.

⁶⁷ Como é o caso de Platão e Pitágoras.

⁶⁸ Que está sendo posta em xeque, inclusive.

proeminentes como tiveram os egípcios com a geometria na construção das pirâmides.

O tema da segunda seção do capítulo sobre a filosofia africana pode parecer de importância inferior diante dos demais, entretanto é necessário que seja caracterizado um Egito diferente daquele que a história eurocêntrica retrata. Entendo como algo de importância fundamental denegrir⁶⁹ o estereótipo egípcio que o eurocentrismo difundiu ao longo da história, por compreender que diante da impossibilidade de deslocar patrimônios imateriais de território africano, os intelectuais que pertenceram à ponta de lança da estruturação do modelo de ocidentalidade moderna trataram de caracterizá-los como não-africanos, ou não-negros. Além da posição teórica de que o Egito foi embranquecido pelo eurocentrismo defendida por grande parte dos intelectuais partidários da descolonização que pesquisam sobre África, há a recusa da aceitação de duas teorias correntes sobre a cor da pele dos egípcios na antiguidade. Compreender que não se trata da aceitação do Egito como território negro pura e simplesmente e sim da abertura da possibilidade de considerar a negritude que está sendo negada é a finalidade de expor, ainda que de maneira breve, a pesquisa de Cheik Anta Diop que visa mostrar evidências de que os habitantes do Kemet eram um povo negro.

Filosofia no antigo Egito é o momento do texto em que me despeço do tom político que vinha sustentando até então e enceto as considerações acerca dos estudos de filosofia no Egito. A exposição do que é rekhet para os egípcios na antiguidade soma-se ao argumento utilizado no início do capítulo, sobre a etimologia da palavra filosofia e a sua real importância nessa discussão. É a partir da solução para o “problema” de uma filosofia africana que desenvolvo o panorama interpretativo de textos egípcios, com uma máxima de Ptah-Hotep. Com os conceitos presentes na máxima utilizada, comecei uma análise que caminhou dos elementos constituintes da identidade humana ao mito fundador do Estado, passando pela simbologia *akh*, a composição do ser derivando de diversos elementos tal como a metafísica aristotélica irá elaborar muito tempo depois e a ocidentalidade compreenderá como algo inédito. O último fôlego deste capítulo consistiu em trazer um pequeno trecho dos ensinamentos de Merikaré tanto para expor o seu belíssimo teor político quanto para exemplificar o quão comum era o uso da “palavra bem feita” e como a sua feitura não estava relacionada a nenhum tipo de instrução formal, o que consoante a Renato Nogueira, compreendo em relação com rekhet.

O capítulo que encerra esta dissertação é um retorno à filosofia grega, distinto, entretanto, das outras aproximações que procurei fazer durante a dissertação. A aproximação se

⁶⁹ Denegrir no sentido de tornar negro e não no sentido usual racista de difamar.

dá na verdade por intermédio da interpretação de Pierre Hadot sobre a filosofia grego-romana, entendendo que essas filosofias têm um sentido distinto daquele que a modernidade fez parecer. Para Hadot a filosofia antiga é composta de exercícios espirituais, que fazem a filosofia funcionar como um modo de viver. O modo como Hadot interpreta a filosofia antiga capta a impossibilidade de pensadores da época formularem sua filosofia por intermédio de um sistema, por exemplo, dado que as lições, as aulas e os diálogos estavam todos pautados em uma difusão oral. Outro ponto interessante é que a filosofia enquanto modo de viver encarna uma atitude de colocar suas posturas cotidianas sob um aparato moral que esteja norteando suas ações.

Em *Exercícios espirituais e a arte de filosofar de Ptah-Hotep*, procuro expor o que Pierre Hadot entende por exercícios espirituais, em seguida volto minha atenção à análise da filosofia ptahotepiana, atentando à sua “arte da palavra” que é tratada em todo texto como o ato de filosofar, apoiada na interpretação de Théophile Obenga e Molefe Asante, bem como na interpretação de Renato Noguera⁷⁰ procuro organizar o pensamento de Ptah-Hotep de modo a criar uma exposição que utilize as máximas para remontar no que for possível a racionalidade da qual o filósofo estava imbuído. Esse esforço seguiu-se de uma leitura de Ptah-Hotep à luz de Hadot, na qual procurei deixar evidente os elementos que mantiveram-se desde o Egito até o período dos estoicos. Há também a questão do exercício espiritual como uma maneira de eterniza-se que promoveu uma leitura bastante interessante do que representava as eternidades do período faraônico sobrepostas aos exercícios espirituais através das máximas de Ptah-Hotep.

Africanizar o estudo da filosofia traz para o campo o alargamento das fronteiras epistêmicas e com isso uma alternativa ao discurso eurocêntrico. Se faz deveras importante no debate contemporâneo – não só na filosofia como em outras áreas – a existência de pluriversalidade para assegurar cada vez mais que os contextos históricos e culturais de minorias sociais sejam ressaltados e levados em consideração diante do quadro do *corpus* intelectual do ocidente. Dentro dessa perspectiva procurei elaborar toda essa dissertação apoiada no africanismo que é uma das tantas maneiras de expandir o diálogo da história da filosofia. Considero extremamente necessário que pensemos em alternativas ao discurso filosófico ocidental.

⁷⁰ Sobre os comentadores de Ptah-Hotep na filosofia, devo salientar que consistem em raríssimos, o que dificultou o desenvolvimento de uma análise junto aos pontos que minha leitura e minha chave de interpretação julgou coerente. Procurei me ater aos comentários da maneira mais fiel possível, o que rendeu uma demanda de tempo muito acima da esperada diante da necessidade de uma tradução acurada dos comentários em inglês e em francês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Contraponto, 1997.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos. Madrid, 1998.

ASANTE, Molefe K. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: Elisa L. Nascimento (org.). *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

_____. *Raça na antiguidade: na verdade, provém da África*. Capoeira-Humanidades e Letras, v. 1, n. 3, p. 105-113, 2015.

BERNASCONI, Robert. *Etnicidade, cultura e filosofia*. Compêndio de Filosofia. 2ª ed. Trad. por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

BHILA, H. H. K. in: *História geral da África*. Vol. V. Ed. B. A. Ogot. Brasília, UNESCO, p. 755-806, 2010.

BRANDÃO, Bernardo. *Filosofia como modo de vida em Plotino*. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 4, p. 89-96, 2013.

CAMARA, Giselle Marques. *MAAT: O PRINCÍPIO ORDENADOR DO COSMO EGÍPCIO. Uma reflexão sobre os princípios encerrados pela deusa no Reino Antigo (2686-2181 a.C.) e no Reino Médio (2055-1650 a.C.)*. PÓS- GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA. UFF, NITERÓI, 2011.

CARREIRA, José. *Filosofia Antes dos Gregos*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.

CARVALHO, Marília. *Gender and Education: a view from Latin America*. *Gender and Education*, v. 26, n. 2, p. 97-102, 2014.

CHALMERS, Alan Francis; FIKER, Raul. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1993.

CLAYTON, P. Price, M. *The seven wonders of the ancient world*. Tradução: London: Routledge, 2015.

DIAGNE, P. in: *História geral da África*. Vol. V. Ed. B. A. Ogot. Brasília, UNESCO, p. 27-54, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. *Origem dos antigos egípcios*. *História geral da África*, v. 2, p. 39-70, 1983.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Revista de Cultura Teológica. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 4, p. 69-81, 1993.

- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. SciELO-EDUFBA, 2008.
- FOSTER, Jhon, L. *Ancient Egyptian literature: an anthology*. University of Texas Press, 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: E realizações, 2016.
- _____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. *Que é a filosofia antiga* (O). Edições Loyola, 1999. HEGEL, Georg W. *Filosofia da História*. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: editora da UnB, 1999.
- JAMES, George GM. *Stolen legacy*. Library of Alexandria, 1954.
- KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução Vinícius de Figueiredo. Campinas, Papirus, 1993.
- KARENKA, Maulana. *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensamento Selvagem (o)*. Papirus Editora, 1989.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p. 71-114, 2008.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Zahar, 1997.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Boitempo Editorial, 2015.
- MASOLO, Dimas A. *Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 507-530, 2009.
- MATTA, Inocência. *Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas*. Civitas-Revista de Ciências Sociais, v. 14, n. 1, p. 27-42, 2014.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sankofa: significado e intenções. A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- NOGUERA, Renato. “*A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope*”. *Ensaio Filosóficos*, (8), 2013, p.139-155.

_____. “Um sorriso negro”: Dona Ivone Lara e a ética de filosofar com o tamborim. In: Renato Nogueira, Ronie Silveira e Sérgio Schaefer (orgs.). *O samba e a filosofia*. Curitiba: Editora Prismas, 2014, p. 201-224.

_____. *Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza*. Nação Z, 2015.

_____. *Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas*. Griot–Revista de Filosofia, v. 4, 2011.

_____. *Filosofando com sotaques africanos e indígenas*. ANPOF, 2017. Disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/1089-filosofando-com-sotaques-africanos-e-indigenas> (28/02/2017)

_____. *Filosofia africana na antiguidade: tecendo mundos entre ancestralidade e futuridade*. In KOHAN, Walter; LOPES, Sammy; MARTINS, Fabiana (orgs). *O ato de educar em uma língua por ser escrita*. Rio de Janeiro: NEFI, 2016, p.203.

OBENGA, Theophile. *Ancient Egypt and Black Africa*. London: Karnak House, 1992.

_____. *Egypt: Ancient history of African philosophy. A companion to African philosophy*, p. 31, 2004.

_____. *La philosophie africaine de la période pharaonique*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1990.

OLIVEIRA, Francis Lousada Rubiini de. *A Escrita Sagrada do Egito Antigo. Dicionário Hieróglifo-Português*. Ibitirama/ES: Ed. do Autor, 2008, 138p.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Ediciones carena, 2006.

PLATÃO: *A República*, trad. J. Guinsburg, vol. 2, DIFEL, São Paulo, 1965.

_____; Lopes, R.; Plato.,. *Timeu-Critias*. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRAXEDES, Walter. *Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das Ciências Sociais*. *Revista espaço acadêmico*, n. 83, 2008.

PRÉ-SOCRÁTICOS, Os. *Coleção os pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. *Perú indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social. Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 73-117, 2009.

_____. *Colonialidade do poder; eurocentrismo e América Latina*, s/d–<http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/lander/pt.Quijano.rtf> (acesso em 09/01/2014).

RAMOSE, Mogobe B. *Globalização E Ubuntu. Epistemologias do Sul*, p. 135, 2009.

_____. *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro. UERJ. Curso de Filosofia, v. 4, 2011.

ROGERS, Joel Augustus; CLARKE, John Henrik. *World's great men of color*. Simon and Schuster, 1996.

SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*: tradução, prefácio e notas de JA Segurado e Campos. Fundação Calouste Gulbenkian., 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG, 2010.

STRONG, Roy. *Banquete*. São Paulo: Editora Jorge Zahar, 2004.

VOLTAIRE, François. *Tratado de metafísica*. Tradução Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.61-83 (Coleção Os Pensadores)