

**FILOSOFIAS E LEITURAS DECOLONIAIS NOTAS SOBRE UMA  
EXPERIÊNCIA PEDAGÓGICA PARA ADIAR O FIM DO MUNDO À  
LUZ DAS CATEGORIAS DE BEM VIVER E RESISTÊNCIA**

***DECOLONIAL PHILOSOPHIES AND READINGS: NOTES ON A  
PEDAGOGICAL EXPERIMENT TO POSTPONE THE END OF THE  
WORLD IN LIGHT OF GOOD LIVING AND RESISTANCE CATEGORIES***

Paulo José Sá Bittencourt<sup>1</sup>  
Gerson Luis Egas Severo<sup>2</sup>

**RESUMO**

No presente artigo, são apresentadas reflexões e leituras decoloniais concernentes a aspectos fundamentais das *paideias*, da ancestralidade e das sabedorias originárias de outras matrizes culturais, especialmente, as da África e do Extremo Oriente Asiático. O ponto de partida referencial é o da experiência acadêmica e pedagógica de disciplina desenvolvida recentemente no âmbito do Curso de Licenciatura em História, na Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim, considerando, para tanto, as categorias chaves de *bem viver* e de *resistência*, recepcionadas de debates sobre a questão em contexto da Ameríndia.

**Palavras-chaves:** Filosofias e leituras decoloniais; Ameríndia, África e Extremo Oriente; bem viver e resistência

**ABSTRACT**

*This article presents reflections and decolonial readings concerning fundamental aspects of the paideias, ancestry, and wisdom from other cultural matrices, especially those from Africa and the Asian Far East. The referential starting point is the academic and pedagogical experience of the discipline recently developed within the scope of the Degree in History at the Federal University of Fronteira Sul, Campus Erechim, considering, for this purpose, the key categories of good living and resistance, received from debates on the issue in the context of Amerindia.*

**Keywords:** Decolonial philosophies and readings; Amerindia, Africa and the Far East; good living and resistance.

---

<sup>1</sup> Professor adjunto I da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS – Campus Erechim. Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. e-mail: [pjsbittencourt@gmail.com](mailto:pjsbittencourt@gmail.com)

<sup>2</sup> Professor no curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS – Campus de Erechim-RS. Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. e-mail: [gerson.severo@uffs.edu.br](mailto:gerson.severo@uffs.edu.br)

*“A riqueza nunca foi o pote de ouro, mas o arco-íris”*

[Eliane Brum. *Banzeiro Òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo*]

*“Essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora.”*

[Ailton Krenak. *Futuro ancestral*]

## INTRODUÇÃO

### *Questões preliminares*

Duas são as possibilidades com que se depara a universidade ocidental diante da mais dramática das encruzilhadas históricas:

1) A primeira é a de perpetuar a atribuição assumida – mesmo que eventualmente sem o saber<sup>3</sup> – de justificar com requintes de erudição e refinamento lógico uma matriz de pensamento que serviu eficazmente a um modelo de predação generalizada de povos, culturas, cosmovisões e ecossistemas. É claro que o “modo de compreender o mundo majoritariamente determinado pelo pensamento ocidental, branco, masculino e binário (...) não esteve isento de conflitos” (BRUM, 2021, p. 343). Mas é forçoso concluir que ditas tensões operaram sempre dentro de uma mesma estrutura de pensamento. A história ocidental desdobrou-se sobre o enunciado do antropocentrismo “que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe – inclusive os outros, parecidos, que são considerados quase humanos também” (KRENAK, 2022, pp. 83s). Cabe, aqui, o diagnóstico segundo o qual as práticas discursivas e os dispositivos de subjetivação que forjaram a lógica ocidental são indissociáveis do processo histórico das colonizações. Suas operações fundamentais sedimentaram, sobretudo, uma súpula de dicotomias cujos termos em jogo traduzem, quase sempre, uma formatação de hierarquias de dominâncias e violências.

---

<sup>3</sup> A expressão “sem o saber” parece imprecisa por sua dupla conotação, porquanto a forma “o”, que possui a função gramatical de pronome oblíquo, poderia também denotar a simples atribuição de artigo definido, mas é justamente no sentido ambíguo do que aqui se está a afirmar que reside a busca pela precisão semântica.

Trata-se, por exemplo, do “dualismo psicofísico”, ou seja, a concepção de que a batalha humana por excelência, aquilo que supostamente a definiria como tal, é a de submeter a esfera corporal das paixões e da proscrita natureza à regência absoluta e impiedosa da racionalidade, do consciente, da mente ou, se se preferir, do espírito.<sup>4</sup> Com suas pulsões inconscientemente irresistíveis, o corpo tem de ser enquadrado na submissão “cega” aos carcereiros que o punem, varões fálicos e civilizados, na razão sempre objetiva e panóptica, no consciente, na razão, no espírito extrativista a submeter espiritualmente a imaturidade física da natureza.<sup>5</sup> O que chamamos, portanto, de civilização<sup>6</sup> subjaz ao processo global de mercantilização fetichista da natureza e de extrativismo inesgotável dos recursos naturais que culminou com o colapso climático e os epistemicídios culturais.

2) A segunda alternativa é a de sedimentar a resistência diante do ponto de não-retorno. Referimo-nos ao momento único em que a espécie que sempre temeu [em seu horizonte de

---

<sup>4</sup> A noção de que o corpo é o cárcere da alma remonta a Platão (428/7-348/7 a.C.). Essa formulação, na verdade, constitui a paráfrase-chave incisiva de uma passagem sumamente reveladora da obra *Fédon* (2016), diálogo seminal do pensamento platônico: “(...) sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ele devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma; que, enfim, ela estava submersa numa profunda ignorância.” O prisioneiro da alegoria da caverna de Platão que se liberta, livra-se, na verdade, do jugo que o corpo do mundo sensível lhe impôs. É um liberto sem corpo porque se libertou justamente do corpo, que é deixado no lugar que lhe cabe, o dos grilhões da opinião sensível. René Descartes (2001) pensou o mesmo ao formular racionalmente a noção fundamental da modernidade que insiste em nos atravessar pela cisão entre o que em nós haveria de pensante impalpável – a *res cogitans* – e o que constituiria nossa materialidade corporal – a *res extensa*. Mas, se a noção de *res extensa* nos imprime o selo de partícipes da natureza, condena, por outro lado, os seres naturais desprovidos de racionalidade à condição de simples autômatos. O cartesianismo racionalista só muda a roupagem da fé bíblica mais antropocêntrica: “Domine ele [sempre o varão com seu “falo-saqueador”] sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão” (Gênesis 1: 26). Eliane Brum estabelece uma radiografia também poética do cartesianismo como o operador da destruição dos povos-floresta, povos que à floresta pertencem em resistência e que nós, civilizados, deixamos de ser em conformação. “A pessoa vai achar que tem uma mente e tem um corpo, porque Descartes era tremendamente convincente e mais conveniente ainda no momento em que formulou a sua teoria, e sabe-se lá o que se passava com os seus testículos quando inventou esse humane partido” (2021, p. 14).

<sup>5</sup> A propósito, Ailton Krenak afirma: “Quando eu falo que a vida é selvagem, quero chamar atenção para uma potência de existir que tem uma poética esquecida, abandonada pelas escolas que formam os profissionais que perpetuam a lógica de que a civilização é urbana, e tudo que está fora das cidades é bárbaro, primitivo – e a gente pode tacar fogo” (2022, p. 64).

<sup>6</sup> Com a noção que lhe é intrínseca de um mundo com uma única narrativa, segundo Chimamanda Ngozi Adichie, ou de uma história universal linear e triunfalista, tal qual advertia Walter Benjamin, e a consequente superposição do conceito filosófico de humanidade à esfera biológica da espécie humana.

expectativa] a catástrofe se tornou a catástrofe que temia”.<sup>7</sup> Para tanto, cabe evocar a advertência de Eduardo Viveiros de Castro acerca do espaço de experiência dos povos originários de *Abya Yala*: “Os indígenas são especialistas em fim de mundo, já que o mundo deles acabou em 1500.” Talvez resida, aqui, o sentido profundo do conceito de “futuro ancestral”, ao qual alude Ailton Krenak. No contrapelo do tempo progressista, trata-se de conectar o horizonte de expectativa global sobre o espaço insurgente de experiência das sabedorias originárias tecidas milenarmente pelas comunidades tradicionais do mundo colonial. Diante de tal panorama, somente um caminho se descortina à paideia ocidental, estabelecida, *in progress*, desde os tempos da Escola de Atenas, qual seja, o de empreender seu próprio e radicalmente insurgente giro decolonial. Parafraseando o pensador cubano José Martí, em seu antológico ensaio *Nossa América*, de 1891, a universidade ocidental deve dar lugar à universidade que se abre para a ecologia das cosmovisões originárias.<sup>8</sup> “Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, (...) e consegue imaginar *pluriversos*.”<sup>9</sup>

A experiência mais profícua para com quem tem o que dizer é saber escutar o timbre original das harmonias que o ouvinte perdeu. Desse modo, o giro decolonial que a condição universitária há de operar decorrerá de uma força irresistivelmente centrífuga. Uma tal força resulta, pois, do movimento circular efetuado pela figura da roda da fogueira. Fala-se aqui da roda da fogueira como aquele lugar simbólico de escuta sensível e dialogal. Nele, os agentes do saber acadêmico se assentam sobre o chão terroso com os “xamãs” dos saberes originários e populares, em lugar desprovido de centralidade ou de quaisquer privilégios epistêmicos, como o são todos os outros, equidistantes que se encontram do fogo dinâmico.

---

<sup>7</sup> BRUM, 2021, p. 99.

<sup>8</sup> Assim, originalmente, proclama Martí, na passagem que ainda desponta como atualíssimo princípio para o empreendimento de uma revolução verdadeiramente decolonial nos currículos universitários: “A universidade européia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível a Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária. (...) Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo; mas o tronco terá que ser o de nossas repúblicas” (1993, p. 197).

<sup>9</sup> KRENAK, 2022, p. 83.

Dito de outro modo, a condição *sine qua non* para o florestamento do cânone pedagógico do ocidente depende de seu aprendizado sensível a partir da experiência vital e da cosmovisão poética que inspiraram a resistência dos povos originários. A acumulação primitiva que possibilitou o processo civilizatório se deu às custas da guerra colonial e da dizimação predatória das cosmovisões ancestrais. Daí que a superação dessa estrutura destrutiva advirá significativamente dos únicos núcleos que ainda se enraízam na organicidade da terra. São os núcleos da sub-humanidade relegada ao esquecimento “pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos” (KRENAK, 2019, p. 21), na África, na Ameríndia, no Extremo Oriente Asiático.

O futuro global, portanto, depende da capacidade de se mudar radicalmente o modo como a experiência humana se porta não somente em relação a si mesma, mas também ao que se designa natureza. Demanda-se, sobretudo, a transformação radical das estruturas de pensamento e a transfiguração da linguagem que justificaram a gestação do colapso climático. Uma subversão dessa magnitude implica o deslocamento dos centros geopolíticos e igualmente dos mais diversos campos. Mas é nos enclaves das periferias urbanas e da natureza, em que vive a maioria dos povos tradicionais e das gentes reduzidas à “pobreza”, que se processa a dinâmica das resistências à modernidade colonial. Como bem indaga Brum (*Op. cit.*, pp. 343s), a condição subalterna de modo algum reivindica autorização para ser incluída ao sistema que edificou a civilização da desigualdade e da devastação. Trata-se de reconhecer a condição das margens como centros de insurgência a partir das matrizes comunitárias que as constituíram nas suas vivências harmônicas com a natureza.

As estratégias de resistência à dominação colonial formam em grande parte a base de uma noção fundamental, a da vivência das comunidades originárias que se compreendem e vivem como parte orgânica da Terra. Essa noção é designada pelos quéchuas como *sumak kawsay*, expressão que foi traduzida para o castelhano sob a forma de *bienvivir*, e que em português tornou-se simplesmente *bem viver*. Sentido muito similar também é expresso na cultura aymará sob a denominação de *suma qamaña*. Já os guarani chamam a mesma noção de *nhandereko*.

O Bem Viver – isto é fundamental – supera o tradicional revela os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão mais diversificada e, certamente, complexa. (...) revela os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento. Critica a própria ideia do desenvolvimento, transformada em uma entelúquia que rege a vida de grande parte da Humanidade – que, perversamente, jamais irá alcançá-lo. (...) A visão de mundo dos marginalizados da pela história, em especial dos povos e nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades sustentadas sobre uma convivência harmonioso entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza (ACOSTA, 2016, pp. 24s.).

Ao insistir no pressuposto de que a noção de bem viver não se restringe apenas ao ser humano, mas o considera a partir de sua vivência em comunidade e em harmonia com a natureza, Alberto Acosta situa o problema em perspectiva dialogal com o princípio das três ecologias – a do meio-ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana – propostas por Félix Gattari (2022). O sentido do *bem viver* pressupõe, portanto, a subversão do antropocentrismo por uma cosmovisão essencialmente biocêntrica.

Cientes, portanto, da necessidade de repensarmos o sistema educativo sobre fundamentos de uma educação radicalmente intercultural, em vista da construção coletiva do *bem viver*, empreendemos uma experiência pedagógica como “ideia que age” através de uma disciplina optativa. Oferecida no primeiro semestre de 2022, no Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal da Fronteira Sul, do Campus Erechim, a disciplina recebeu a denominação de “Filosofias e Leituras Decoloniais: Ameríndia, África e Extremo Oriente”. De certa forma, o antecedente da referida disciplina remonta a um minicurso de extensão que realizamos em 2019, a que chamamos *África, Ásia, Ameríndia: a noção de bem viver desde perspectivas culturais não-ocidentais*;<sup>10</sup> e, em termos mais remotos, ao escopo de uma experiência desenvolvida, desde 2010, em âmbito de grupo de estudos, intitulado *Entre o logos e o Tao: filosofia e religião comparadas do Ocidente e do Oriente*. Desde então, delineou-se gradativamente a percepção insurgente do espaço acadêmico como um *entrelugar*, que também

---

<sup>10</sup> Realizado juntamente com o docente Daniel Francisco de Bem (Ciências Sociais) e o estudante do curso de Filosofia Lucas Kariri.

é um lugar. Essa consciência nos pareceu ser a condição preliminar para ouvir e aprender com o caleidoscópio riquíssimo de outras epistemologias, cuja morfologia linguística foi não somente incompreendida pela *paideia* ocidental, como também historicamente combatida.

Com base no exposto, encetamos o mote da experiência pedagógica em questão a partir das categorias-chaves de *bem viver* e de *resistência*. Em torno da fogueira simbólica que se tornou a experiência pedagógica em foco, essa opção metodológica possibilitou o recurso a chaves de leituras para a escuta mais sensível das gramáticas ancestrais e das epistemes que lhe são peculiares.

Passaremos a discorrer brevemente sobre os aspectos mais seminais – enfatizando os casos de África e Extremo Oriente, para onde as categorias-chaves de *bem viver* e de *resistência* estão sendo estendidas, para que sua potência seja testada nos termos, textos e contextos de outras *paideias* –, não sem antes explorarmos o que viemos a chamar, no decorrer da disciplina, de “Pedagogia da Fogueira”

#### *Pedagogia da fogueira: o fogo-de-chão comunitário*

Ainda no início da circunstância acadêmica das aulas – uma circunstância formal –, as pessoas, estudantes e outros docentes interessados, entenderam, eventualmente, ser pertinente que contássemos com uma fogueira (os espaços do campus permitiriam e viabilizariam isso). Talvez pelo espírito da disciplina, pelos temas abordados, pela sala de aula com as luzes apagadas e que só contava com a luminosidade do data-show, ou ainda pelo inverno no Rio Grande do Sul – uma “estética do frio” –, pelos chás, cafés e chimarrão trazidos. De qualquer modo, as expectativas do grupo fizeram com que fosse necessário conceber um momento inicial de diálogo, de contribuições de cada um e de cada uma com textos, apontamentos ou simples observações, um momento, portanto, de acolhimento de corações e mentes, de preparação para a aula. Pensamos, assim, em uma “pedagogia da fogueira”, uma espécie de quarto elemento para a trilogia de Paulo Freire, e encontramos em Barbosa Lessa um sólido referencial, em razão

de, sobretudo, três elementos trazidos<sup>11</sup>, e que passariam a constituir tópicos bibliográficos, pilares conceituais para que produzíssemos um desenho a carvão dessa pedagogia:<sup>12</sup> (1) o “formato de estrela” das achas de lenha, ligando comunidade e Cosmos, chão e (reerguimento do) céu; (2) a ambiência criada, o tempo “slow science” do pensamento que vai sendo progressivamente “aquecido”; e (3) o falar vindo antes do escutar como o cultivo de uma arte.

O “formato de estrela” das achas de lenha do fogo-de-chão comunitário de alguns grupos indígenas (e não só) ligando chão, comunidade, t(T)erra e Cosmos. Uma estrela no chão encaixando-se com as estrelas no céu, acenando para as estrelas no céu. Ocorreu-nos que, em um episódio da célebre série de televisão *Cosmos* (2005), Carl Sagan salienta que povos originários do território em que hoje ficam os Estados Unidos da América acreditavam que as estrelas eram fogueiras acesas em outros lugares do Universo, à beira das quais outros seres especulavam sobre o significado de tudo, contemplando os demais fogos desde sua perspectiva, como nós mesmos aqui: uma estrela contempla as demais, e é contemplada de volta. Juntar o chão que nossos pés pisam ao Cosmos é relevante para o propósito de um diálogo que virá. Seja

---

<sup>11</sup> “Os dois principais métodos de fazer fogo são o de fricção rotativa e o de percussão; o de fricção rotativa, com uso de um simples pau movido a mão, é sem dúvida o mais comum. Em geral, uma vez aceso o fogo, não se o deixa apagar: é cuidadosamente mantido vivo dia e noite. Há raízes secas, madeira podre ou outros materiais de combustão lenta ou que possam conservar-se sob as cinzas. O arranjo de achas de lenha em forma de estrela, com as extremidades ardentes voltadas para o centro, presta-se bem à conservação do fogo; quando este se vai extinguindo, as achas são empurradas para o centro (Costa e Malhano).

Colocado diretamente sobre o chão, adquire o fogo um elemento a mais em seu sentido místico. Pois a fumaça que se ergue (*tatatín*, o branco do fogo) já se expressava como visualização de Ivirú, o Ar; o fogo, em si, se associava às estrelas e a todo o mundo de Quarahy, o Sol; e agora o chão é a própria pele de Nossa Mãe, Nhandecí.

Ao centro do povoado – em ponto relativamente equidistante das ocas em círculo – há um ranchão onde se guardam as flautas e outros implementos do canto mágico. A gente munduruku o chama de ekçá. Mas há também quem o traduza como pequeno-templo-de-culto (Pe. Kunse). Nele permanece sempre aceso o tataipy, fogo-de-chão comunitário. (...) À reunião comunitária em torno do tataipy comparece quem quiser e quando quiser. Ela geralmente ocorre na hora que antecede ao nascer do sol e, com maior número de participantes, à noite. O tremeluzir das brasas, o fugaz bailado das fagulhas, o vermelho realçado no meio da treva, tudo isso exerce um certo fascínio e parece aquecer o pensamento.

Para o curumim neófito, porém, o fascínio pouco ou nada diz a seu espírito ainda irrequieto e a seu sangue em ebulição. Aqueles tobajás tão fortes noutras horas, tão vigorosos no manejo do itaiçá, tão valentes no enfrentar do jaguar, agra se acocoram sobre os calcanhares quietos, frouxos, moles, passivamente conformados em mirar as brasas e escutar o companheiro que segue falando, falando... O inexperiente neófito ainda não sabe que o dom do Kaimá, em sua expressão mais nobre, pressupõe antes da arte do falar a arte de escutar.” (LESSA, 1993, pp. 41ss)

<sup>12</sup> Pedagogia que já existe em muitas e diferentes culturas ancestrais, contando com todas as variações que se podem esperar, e que nem sempre se encontram elaboradas em termos textuais.

qual for a questão trazida para a reunião junto à fogueira, estarmos cientes do “sítio” relativo em que nos situamos no mundo pode fazer com que ganhemos em perspectiva, o que sempre melhora a leitura, o que é pensado, o que é ouvido, o que é dito. Percebermos a relatividade, a singularidade de tudo o que há, o jogo de escalas que são nossas experiências. O ritual de se juntar achas de lenha e arranjá-las não de qualquer jeito, mas de modo a que o resultado final se pareça com uma estrela faz com que cada um e cada uma vá, no processo, “juntando-se” a si mesmo e aos/às demais – o trabalho é coletivo – assim como ao mundo. E, então, acende-se o fogo, e isso, mais o olhar para cima, estabelecerá uma espécie de conexão: os olhos se voltam para a fogueira, o pensamento começa a se aquecer.

Propomos, para esse segundo elemento, o do “aquecimento das ideias”, duas ideias entrelaçadas: (1) assim como recompomos as partes de nós mesmos/as no exercício de fabricação da fogueira, corpo, coração, mente, juntando Cosmos e chão através do formato de estrela das achas de lenha, arranjamos e rearranjamos também tudo o que somos, trazendo-nos inteiros/as para aquele momento. Os saberes e meios-hábeis que adquirimos, a biblioteca que mobilizamos e que ali atualizamos (“o rito atualiza o mito” os livros, autores/as e ideias que “acendemos” – enfim, toda a nossa experiência. É isso o “aquecimento do pensamento”: uma preparação, uma abertura de espírito, uma disposição, uma disponibilidade. Uma paciência, uma honestidade.

Estaríamos, assim, em condições de fazer com que nossa voz, em sua singularidade, possa fazer parte do coro de vozes presentes e em ação ali, não necessariamente em harmonia, mas também em dissonância. Aquecido o pensamento, o que temos a pensar e dizer teria mais chances de ser pensado e dito com mais e maior inteireza: o próprio sentido do entregar-se ao diálogo, a disposição de relativizar nossa própria experiência ao mesmo tempo em que a mobilizamos. E ouvir o outro/a, ouvir o mundo.

O terceiro ponto trazido do texto de Barbosa Lessa que inspirou essa reflexão é o da arte e ciência de escutar antes de falar – tão importante na experiência de sala de aula e em qualquer pedagogia ou práxis político-pedagógica.<sup>13</sup> Poderíamos enunciá-lo em forma de pergunta: de

---

<sup>13</sup> “Um mestre japonês durante a Era Meiji (1868-1912) recebeu um professor universitário que veio inquirir sobre o Zen. Este iniciou um longo discurso sobre seus estudos formais. Havia lido e se debruçado sobre os grandes

que adiantaria transformar em um ritual cheio de significados a fabricação e o acendimento da fogueira em torno da qual haverá um encontro e um diálogo; e o pensamento aquecer-se para que o entendimento do que esteja em discussão e a fala sejam certos; de que adianta tudo isso se não houver a disposição de se praticar a ciência e a arte de ouvir antes de falar? Se eu não estiver em suspenso – em questão! – o que se sabe, e mesmo o que eu sou? Trata-se, afinal, do aprendizado de compreender a relatividade dos conteúdos trazidos e desenvolvidos frente aos dos/das demais; da disposição de espírito de se distribuir os nossos conhecimentos em um tabuleiro junto aos dos/das demais, em pé de igualdade com os dos/das demais. Ouvir antes falar potencializa o nosso saber, uma vez que essa escuta (que é uma escuta do todo, não só do que é estritamente dito) como que “seleciona” o que devo mobilizar em meu acervo, trazendo “direção” ao diálogo. Uma pedagogia da autonomia, também, como se vê. Que honra o encontro, honra a palavra. Honra o interlocutor/a, os interlocutores/as. Honra a trajetória de construção de nossos conhecimentos, que está em curso. Honra as estrelas, por assim dizer, e honra a nossa própria posição – e a do grupo – no esquema mais geral das coisas.

## 1. ÁFRICA

### *A noção de “ubuntu” como fundamento da hospitalidade e da resiliência entre os bantus*

Entre conviveres dispostos circularmente em torno da fogueira pedagógica, toma agora, tanto a palavra quanto o corpo, o princípio do *bem viver* na matriz cultural africana. Sua manifestação particular ressoa firmemente pela percussão sinfônica de “ubuntu”, noção segundo a qual sempre “sou, porque somos”. Tal qual rio caudaloso alimentado por múltiplos

---

tratados budistas e falava acerca deles com desenvoltura. O mestre zen, enquanto, isso, serviu o chá. Encheu completamente a xícara de seu visitante, e continuou a enchê-la, derramando chá pela borda. O professor, vendo o excesso se derramando, não pôde mais se conter e disse: – Está muito cheio. Não cabe mais chá! – Assim como esta xícara – disse o mestre –, você está cheio de suas próprias opiniões e especulações. Como posso eu lhe demonstrar o Zen sem você primeiro esvaziar sua xícara?”

Este é modo como a Monja Coen reconta uma das mais célebres histórias da tradição do Budismo japonês (2015), apresentando-a como uma condição – “a” condição – para o diálogo genuíno. Trazemos essa lição para cá com a intenção de que ela passe a integrar uma “Pedagogia da Fogueira”.

afluentes, essa tão rica noção remonta por certo a diversos fundamentos antiquíssimos das experiências culturais da África. Mas, sem dúvida, um dos troncos de sabedoria originária mais impactantes para sua formação se assenta sobre a história milenar dos povos bantu<sup>14</sup>.

As populações de língua bantu Bantu estão localizadas em países desde Camarões até a África do Sul, ocupando uma área que se estende por mais de 9.600 km de distância. Atualmente há cerca de 500 dialetos e línguas Bantu. Todos eles descendem do proto-Bantu, um subgrupo das línguas Nigero-congolesas, tronco linguístico cuja história remonta a cerca de 10.000 a.C. Desde uma região da África Ocidental adjacente às florestas entre os rios Níger e Congo, as migrações Bantu seguiram, desde 3500 a.C., as margens dos rios em direção às matas, savanas e territórios áridos da África Oriental, e ao longo da costa dos oceanos Atlântico e Índico.

No decurso de suas longas e complexas expansões, a adesão dos falantes Bantu aos valores fundados na hospitalidade foi um fator decisivo na sua capacidade de integração com falantes não-Bantu, principalmente quando do encontro com populações pioneiras, e até mesmo com outros povos de língua Bantu. O sucesso, portanto, da difusão pelas comunidades Bantu de suas línguas e culturas deu-se predominantemente sem o recurso à violência generalizada. Isso não significa que os Bantu não enfrentaram adversidades. Mas a teoria da hospitalidade baseia-se em evidências que fornecem um marco para explicar a resiliência linguística e cultural Bantu na longa duração. Sabemos, por exemplo, que muitas comunidades Bantu concebiam a hospitalidade como uma estratégia fundamental para a construção de relações e como um imperativo moral. As expansões populacionais dos Bantu não necessariamente se baseavam em conquistas. Desse modo, os pressupostos epistemológicos e as cosmovisões dos povos descendentes dos Bantu determinaram como eles integravam, emprestaram e se adaptaram a ideias econômicas, políticas, religiosas e sociais úteis de outras comunidades. Ainda que esses processos não devam ser considerados idílicos e isentos de contestação e disputa, o valor e a utilidade da hospitalidade teriam proporcionado maior flexibilidade na condução das interações e relações pessoais. Pode-se entrever em evidências de séculos mais recentes o quanto os povos

---

<sup>14</sup> Os apontamentos que seguem baseiam-se predominantemente nos estudos conjugados de grande vulto das pesquisadoras FOURSHEY, GONZALES e SAIDI, 2021.

Bantu valorizavam a hospitalidade como um processo fundamental para a sustentabilidade da comunidade.<sup>15</sup> Para tanto, os meios usuais recaíam sobre as relações de parentesco e amizade, a partir dos quais forjavam-se espaços de pertencimento que acomodavam tanto membros da comunidade quanto forasteiros.

Histórias de diferentes épocas podem oferecer lições importantes sobre as estratégias adotadas pelas comunidades de língua Bantu para socializar indivíduos, incorporar pessoas de fora e defender-se contra a violência, a pobreza, o colapso comunitário, a deterioração política e outros desafios sociais. É o que podemos vislumbrar nas experiências vividas subjacentes às práticas de saudação e acolhimento.

Euphrase Kezilahabi, renomado romancista da Tanzânia, observa que “as saudações entre os Kerebe, um povo Bantu mais a leste do Lago Nyanza, definem o parentesco e boa vizinhança, além de delinearem o caráter e traçarem as linhas de relações. “Visitar” e “saudar” são definidos pelas mesmas palavras, *kubwacha*. Com efeito, uma visita revela o excelso valor concedido por um parente a uma relação. Mais ainda, sugere as formas de expectativas em torno de sua perdurabilidade. Nesse sentido, as saudações devidas podem ser identificadas como parte de um paradigma de hospitalidade. Contudo, a hospitalidade vai além do encontro inicial, uma vez que inclui a oferta de comida, abrigo, amparo, sociabilidade, partilha de ideias, a partir de uma atmosfera de inclusão generosa e homenagens aos pioneiros e espíritos ancestrais. Há que se ressaltar também que as expectativas com relação à hospitalidade se tornaram uma forma de proteção contra comportamentos antissociais, tais como a busca do interesse individual em detrimento das necessidades da comunidade, a maldade e a inveja contra outros membros da comunidade e a ambição pelo poder.

Já no sul da Tanzânia, uma saudação Fipa aos recém-chegados é *Tuteesi Ta!*, cujo significado enfático é “Bem vindo, estamos estabelecidos!” A expressão sugere tanto um acolhimento, que inclui o recém-chegado em “nós”, mas também reforça a base sólida daquele

---

<sup>15</sup> Muito embora constitua uma barreira quase intransponível especificar as formas de desenvolvimento da hospitalidade em períodos históricos remotos do passado, devido à ausência de registros escritos e ao fato de esses detalhes estarem além do alcance da tradição oral, dados linguísticos e arqueológicos evidenciam a longa como modalidade de relação com povos de diferentes culturas e economias.

que o recebe. Entre os Waswahili, povo Bantu da costa do Oceano Índico, a saudação *Karibu* convida os forasteiros a se aproximarem como uma forma de receber os visitantes com generosidade. A efusão de hospitalidade por parte dos Swahili era famosa entre os viajantes na África Oriental.

Assim como os Kerebe, os falantes Kiswahili têm um provérbio – *Mgeni njoo, mwenyeji apone* – que afirma que o estrangeiro ou visitante traz benefícios e prosperidade. A tradução do provérbio é “Estrangeiro, venha, para que o anfitrião possa curar-se e prosperar”. Dessa forma, as manifestações de hospitalidade são parte fundamental das práticas de saudação, que contextualizam, histórica e culturalmente, valores sociais. Nesse sentido, há também um provérbio revelador que proclama: “Jovem, não fira a cobra negra, pois você não sabe se ela produzirá uma abundância de peixes negros comestíveis.” A noção implícita aqui em jogo é de que os indivíduos não devem fazer mal a estranhos apenas por medo das diferenças.

Entre os Kerebe há uma expressão para agradecimento que reflete justamente a importância da hospitalidade verbal nessa sociedade. De fato, eles dizem *Wakola kuzima*, que significa “Você fez bem”, ou *Wasemazyza*, que significa “Você fez coisas boas acontecerem”. A resposta, nesta situação, seria *wasemazyza kuzima*, que significa “Obrigado a você também por causar coisas boas com seus agradecimentos”. *Wasemazyza*, por exemplo, expressa uma relação de causalidade, na medida em que aquele que saúda legítima e valoriza a existência humana do outro. Daí que os visitantes respondem com a utilização da mesma palavra no contexto de uma frase distinta: *Wasemazyza kwizatubwacha*, que significa “Você fez bem em vir e nos salvar”. Aqui se vislumbra justamente uma das bases ontológicas da noção de *ubuntu*, porquanto a existência de uma pessoa depende da interação com os outros por meio de saudações que reconhecem a sua existência.

*A resistência pela reconciliação em Nelson Mandela*

Vislumbramos, em grande parte, os mesmos pilares da experiência ancestral dos bantu na luta mais recente<sup>16</sup> de Nelson Mandela (1918-2013) contra a segregação racial imposta pelo regime do *apartheid* que vicejou na África do Sul. Com efeito, a hospitalidade resiliente e a noção coletiva de *ubuntu* embasaram umbilicalmente suas bandeiras de reconstrução nacional a partir do princípio de reconciliação multicultural.

É certo que muito antes Mandela havia adotado a tática de sabotagem ao regime de segregação racial precisamente por reconhecer o fracasso da resistência pacífica.<sup>17</sup> Mas, surpreendentemente, ao longo de seus 27 anos de cárcere, Mandela, contrariando todas as expectativas, reassumiria princípios nitidamente não-violentos, cujos alicerces, além de evocarem de modo substancial o arcabouço milenar das sabedorias originárias da África, emergem dos pensamentos e das trajetórias de expoentes progressos da resistência pacífica, como Henry David Thoreau, Liev Tolstoi, Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. É o que notamos em seu afã incansável de humanizar, pelas palavras e ações, tanto seus adversários quanto até mesmo seu próprio povo, com os traumas e as cicatrizes decorrentes dos excessos do regime segregacionista.

Mandela concebia que a reconciliação e a unidade nacional, mediante um processo de reciprocidade, deveria ser, sem concessões, a mola propulsora da reconstrução e do desenvolvimento. Nesse sentido, a condição indispensável do projeto de construção nacional exigia, para ele, a harmonia entre os diversos elementos da sociedade sul-africana. Assim, a harmonia só seria efetivamente alcançada se aqueles que antes se haviam beneficiado com a era do *apartheid* aceitassem o imperativo ético de empreender, desde então, a partilha dos recursos em prol do *bem viver* de todos. Não se tratava de um gesto de altruísmo irresponsável. Esse posicionamento decorria de uma leitura específica da antiga Carta da Liberdade (1955),<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Referimo-nos, especialmente, ao período de seu mandato presidencial (1994-1999), cujas memórias foram publicadas em coautoria com Mandla Langa (2018), e que constituem o referencial, por excelência, para a composição deste apartado.

<sup>17</sup> Recorde-se que a trajetória de Nelson Mandela durante a fase da resistência armada foi tributária do MK, sigla para o movimento denominado, em idioma isiZulu, “A Lança da Nação”, braço militar do Congresso Nacional Africano, fundado em 1961. O movimento era predominantemente formado por membros das comunidades negra, mestiça e indiana. As operações do MK foram suspensas em 11 de agosto de 1990.

<sup>18</sup> “Declaração de princípios da Aliança do Congresso oficializada no Congresso do Povo em Kliptown, Soweto, em 26 de junho de 1955. A Aliança do Congresso congregou milhares de voluntários itinerantes que percorreram

entre outras diretrizes políticas, segundo a qual “a África do Sul pertence a todos os que vivem nela”, de modo que todos os grupos nacionais deveriam gozar de direitos iguais. Era um desafio de primeira magnitude, porquanto os idealizadores da igualdade jamais poderiam ignorar as desigualdades históricas que subjaziam às injustiças correntes.

Para sua iniciativa de reconciliação, o líder nacional escolheu também os africâneres, grupo que antes monopolizara o poder, não só por constituírem o segmento que estivera por trás da ascensão política do Partido Nacional, mas, sobretudo, por reconhecer seu caráter plenamente consumado de autóctones. Mandela intuiu que a segregação racial era uma invenção colonial britânica. Desse modo, os africâneres teriam simplesmente lançado mão de um modelo que lhes era conhecido.

Nossas emoções diziam: ‘A minoria branca é inimiga. Jamais conversaremos com ela.’ Mas nosso cérebro dizia: ‘Se você não conversar com esse homem, o país pegará fogo e passará muitos anos inundado por rios de sangue.’ Então tínhamos de resolver esse conflito, e nossa conversa com o inimigo foi resultado do domínio da razão sobre a emoção (MANDELA & LANGA, *op. cit.*, p. 292.).

Uma vez que Mandela abraçara o caminho da reconciliação, tornava-se prerrogativa fundamental para ele inteirar-se dos temores dos brancos, de maneira a convencer os recalcitrantes a aceitar os caminhos da paz. Ao mesmo tempo, teria de atender um eleitorado de populações negras imersas em inúmeras dificuldades e, mais ainda, descontentes com suas estratégias de unidade nacional. Já presidente do país, Mandela se empenhou em esclarecer a questão diante de um membro do Congresso Nacional Africano, quando do debate orçamentário no Senado, em 1994:

“O programa socioeconômico que nos colocamos exige imensos recursos. Não podemos enfrentar esses problemas se houver instabilidade no país”, disse ele, acrescentando que o governo estava perante um problema que alguns de nós levantam de tempos em tempos. Refiro-me ao problema da minoria branca neste país, com seu histórico de privilégios, que excluiu os negros não

---

a África do Sul registrando os desejos da população. A Carta da Liberdade defendia direitos iguais para todos os sul-africanos independentemente de raça, a reforma agrária, melhores condições de trabalho e moradia, distribuição de renda, ensino obrigatório e leis mais justas. Foi uma ferramenta poderosa na luta contra o apartheid.” (MANDELA & LANGA, *op. cit.*, p. 448)

só dos centros de poder, mas também do usufruto dos recursos do país. A minoria branca, prosseguiu ele, agora está diante da possibilidade de uma relação conjunta com uma maioria que tem sido excluída – e isso provoca os sentimentos de insegurança de que as mudanças democráticas... possam levar à dominação da maioria negra sobre os brancos. Falta a nossos parceiros brancos essa atitude em sua abordagem dos problemas no país. (MANDELA & LANGA, op. cit., p. 297.)

Não poucos se espantavam com a condição de um homem que passou muito tempo na prisão, e, depois disso, adotara uma abordagem conciliatória com os brancos. Por parte significativa da população branca, havia também a expectativa de uma reação hostil e vingativa do povo negro e de seu líder. De fato, Mandela estava cômico dos afetos e das sensibilidades, entre a raiva e a impaciência, de quem foi submetido às violências perpetradas pela discriminação racial desde séculos. Como se não bastasse, segmentos dos africanos interpretavam a disposição de Mandela para o perdão reconciliador como sinais de fraqueza e inferioridade. Por isso, marcado por uma nova etapa em que os brancos ainda desfrutavam de sólidas vantagens oriundas do período anterior, em detrimento da maioria negra, o desafio de descolonizar os mundos da vida da África do Sul enfrentava impactos cujos efeitos não poderiam ser sumariamente anulados. As instituições culturais, educacionais, religiosas e até agrárias do país formavam a base do poder da minoria.

O engajamento de Mandela no impulso de reconciliação era alimentado pela plena esperança de um futuro para a África do Sul que superasse os horrores do passado infligidos à maioria da população. De certo modo, Madiba,<sup>19</sup> soube como ninguém conjugar a polifonia das vertentes culturais que constituía seu país. Talvez, por isso, desde a promoção do princípio ocidental dos direitos humanos até o legado da sabedoria ancestral dos povos originários que integravam majoritariamente a realidade nacional, a reconciliação promovida pelo Congresso Nacional Africano transcendeu a si própria. Desse modo, o reconhecimento da promoção igualitária dos povos tornou-se a premissa para a imaginação construtiva do *bem viver* e da

---

<sup>19</sup> Mandela passou também a ser carinhosamente nomeado pelo nome de seu clã, de língua Xhosa, que integra justamente o grande grupo etnolinguístico dos bantus.

*resistência* pela unidade. Nesse sentido, o legado da trajetória política de Nelson Mandela constitui uma contribuição singular para a tessitura diversificada de concertação dos povos.

## 2. EXTREMO ORIENTE

*Índia: desobediência civil, “satyagraha” e a resistência não-violenta*

No púlpito do chão terroso, em torno da roda da fogueira, emerge de um lugar de fala muito específico, tão próximo quanto longínquo, a voz decolonial da Índia moderna. Seu tecido de sabedoria milenar é visceralmente entremeado por camadas que ecoam desde os mais remotos tempos védicos (1500-300 a.C.). Auscultemo-los pela desembocadura contemporânea de um testemunho de vida em suas firmes pulsações não-agressivas. Referimo-nos à luta de Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) em prol da fidelidade incondicional à verdade enquanto fundamento da resistência pacífica pela desobediência civil. Para tanto, nossa referência será sua clássica autobiografia (2014), publicada pela primeira vez em 1929. Na época, Gandhi já era conhecido popularmente como *Mahatma*, honorífico que lhe havia sido concedido na África do Sul, em 1914. De origem sânscrita, o termo pode ser traduzido como “de grande alma” ou “venerável”.

O título da obra é sutilmente expressivo da coerência intransigente do autor para com seus ideais supremos. *Minha vida e minhas experiências com a verdade* refletiria aquela máxima já tão conhecida que se atribui a Gandhi, qual seja, a de que devemos ser, nós mesmos, a mudança que almejamos ver propalada no mundo. Dito de outro modo, não poderia haver o menor hiato entre o que se dá no palco da interioridade da alma e o que se espera moralmente edificar no anfiteatro do mundo.

Dos ideais supremos do Mahatma relacionados às noções de *bem viver* e de *resistência* despontam, sem dúvida, dois princípios, as de *ahimsa* e *satyagraha*. Analisemos o primeiro deles.

O prefixo sânscrito *a* expressa negação. *Himsa* pode ser traduzido como “dano” ou “injúria”. O conceito se popularizou no ocidente com a acepção de “não violência” contra todos os seres vivos, um comportamento a ser assumido por quaisquer das esferas de ação humana,

seja física, verbal e mental. Trata-se, portanto, de um princípio de natureza ético-religiosa radicalmente adotado pelo jainismo indiano desde idos tempos, mas também presente com ênfase nos sistemas hindu e budista.<sup>20</sup>

A perspectiva do *ahimsa* parece também muito bem denotada por Gandhi em uma de suas referências emblemáticas a Buda, sobretudo se a vislumbrarmos em paralelo com o cristianismo.

Vejam a compaixão de Buda (...). (...) Ela não se restringia à humanidade, estendia-se a todos os seres vivos. Será que o coração de alguém não transborda de amor, ao pensar em um cordeiro alegremente instalado sobre os seus ombros? Não se nota esse amor por todas as criaturas vivas na mensagem de Jesus. (GANDHI, 2014, p. 149.)

Mas que essa divergência não nos engane. Ao se referir a uma passagem do Evangelhos, Gandhi ressalta uma similitude essencial da mensagem de Jesus com a fidelidade paradoxal ao princípio não-violência:

(...) tive uma impressão bem diferente do Novo Testamento, principalmente o Sermão da Montanha, que me falou diretamente ao coração. Tracei um paralelo com a *Gita*. Adorei os versos: “E assim vos digo, não cedei ao mal: se vos esbofeteiam, ofereci a outra face, e se vos tirarem a túnica, dai-lhes também o manto.” (GANDHI, *op. cit.*, p. 74.)

Mas foi do ponto de vista da subjetividade e da consciência interior que Gandhi forjou a compreensão e a vivência orgânica e inegociável de *ahimsa*. O cultivo de uma fidelidade irrefreável, por exemplo, ao vegetarianismo, que se desenvolveria rumo a uma extensão cada

---

<sup>20</sup> Além de hindu e um grande admirador do budismo, Gandhi nasceu em Gujarate, estado indiano com forte presença jainista, religião com cujos devotos teria também convivido. Um alto-relevo que se pode ver no templo jainista de Ahinsa Sthal, em Meurali, em Deli, é particularmente sugestivo do espírito da “não violência”. Na obra de arte em questão, uma leoa e uma vaca compartilham pacificamente do mesmo alimento contido no que parece ser uma bacia ou cratera. Ambas se encontram nos lados opostos do grande recipiente, mas estão a se olhar frente a frente. Mais ainda, é possível notar que o filhote da vaca é pela leoa amamentado, enquanto a vaca alimenta de igual maneira o filhote da leoa. Diante dessa visão, não se pode deixar de lembrar imediatamente da referência bíblica contida no Livro do Profeta Isaías (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, 65, 25) segundo a qual o lobo e o cordeiro pastarão na mesma relva, ainda que a serpente mencionada pareça não merecer o mesmo tratamento, porquanto seu alimento será somente o pó. De todo modo, o versículo é concluído de modo a lembrar, pelo menos isoladamente e em contraste com a atmosfera que emana da totalidade dos textos bíblicos, o espírito de *ahimsa*: “‘Não se fará mal nem dano algum em todo o meu Santo Nome’, diz o Senhor”.

vez mais abrangente, quando incluiria a abstenção de ovos e leite, se viu fortalecida, entre outras razões, quando se deparou com “o cruel procedimento que os *govals* de Calcutá adotavam para extrair a última gota de leite de suas vacas e búfalas” (GANDHI, *op. cit.*, p. 307). Ainda nesse sentido, Gandhi lamentaria: “Não temos vergonha de sacrificar uma multidão de outras vidas para alimentar nosso corpo perecível e tentar prolongar sua existência por mais uns poucos momentos e, em consequência, matamo-nos em corpo e alma.” (GANDHI, *op. cit.*, p. 280.)

A formulação gandhiana do *ahimsa* ainda compreenderia um fundamento muito semelhante à ética africana da coletividade de *ubuntu*. Com efeito, o bem do indivíduo está contido no bem do todo. Mas é aqui que emergem as complexidades mais marcantes das noções de Gandhi acerca de *ahimsa*.

Gandhi parece admitir uma concepção antropológica essencialista, que nos remete em parte à perspectiva rousseauiana, ou seja, a de que as pessoas não são violentas por natureza, mas, sim pacíficas. Haveria, aqui, uma distinção essencial entre a pessoa e seus atos. Nos termos do Mahatma, o praticante de uma má ação sempre merecerá respeito e piedade, conforme o caso, uma vez que se deve odiar o “pecado”, e não o “pecador”.<sup>21</sup> É precisamente nesse desajuste de base – ou seja, uma exortação facilmente compreendida, mas dificilmente praticada – que residiria o veneno do ódio que se espalha pelo mundo. Gandhi insiste, portanto, que se é apropriado oferecer resistência e atacar um sistema opressivo – como se tornou para ele o do colonialismo britânico –,

(...) atacar seu autor é equivalente a oferecer resistência e atacar a si próprio.  
(...) somos todos farinha do mesmo saco, filhos do mesmo Criador e, portanto, os poderes divinos em nós são infinitos. Menosprezar um único ser é menosprezar aqueles poderes e assim prejudicar não apenas aquele ser, mas também o mundo inteiro (GANDHI, *op. cit.*, p. 244).

Em outras palavras, “como o que sustenta o *ahimsa* é a unidade de todas as coisas, o erro de um não pode deixar de afetar a todos”. É justamente dessa premissa que decorre a

---

<sup>21</sup> De forma alguma se conclui disso que Gandhi atentasse contra o sistema jurídico e penal; muito pelo contrário, ele era um advogado de excelência.

compreensão de que o ser humano não pode ser totalmente livre de *himsa* – isto é, do dano, da violência.

Gandhi reconhece que *ahimsa* é um princípio amplo, e que, no fundo, “somos mortais indefesos, apanhados na conflagração de *himsa*.” (GANDHI, *op. cit.*, p. 302.) Aqui residiria, para ele, uma profunda significação. Se a vida vive da vida, o ser humano não pode viver um momento sequer sem cometer *himsa*, consciente ou inconscientemente. Ora, “o próprio fato de estar vivo – comer, beber, movimentar-se – necessariamente envolve algum *himsa*, destruição da vida, ainda que minúscula” (*Id., ibid.*). Jamais conseguiremos nos livrar inteiramente do *himsa* externo. Trata-se, portanto, do intuito de esforço cuja essência é um estar “sempre-em-movimento” em direção ao princípio regulador da mais perfeita *ahimsa*. Assim, a fidelidade ao voto de *ahimsa* é consolidada na mesma medida em que a mola propulsora de todas as ações for a compaixão, isto é, quando “se evita tanto quanto pode a destruição da menor das criaturas, se tenta salvá-la, e assim busca incessantemente ficar livre da agitação mortal do *himsa*.” (*Id., ibid.*)

Somente no vácuo da inevitabilidade de *himsa* – como, por exemplo, no enfrentamento militar entre duas nações – e a impossibilidade de as pessoas envolvidas estarem à altura do voto de *ahimsa* – por não poderem oferecer resistência à guerra – que Gandhi parece admitir, ainda que a contragosto, a alternativa do confronto pela força, mas, mesmo tomando parte na luta, pode-se “tentar de coração libertar da contenda a si mesmo, sua nação e o mundo.” (*Id., ibid.*) Vemos, aqui, Gandhi como um leitor da *Gita*, obra seminal da literatura clássica do hinduísmo, sobre a qual estudiosos contemporâneos se debruçaram a partir de questões como as dos princípios do *ahimsa* em situações de guerra ou de defesa pessoal – a Índia é vista como o berço das artes marciais –, de modo a apurar contextos de uma “guerra justa”. A *Bhagavad-Gita* (VYASA, 2006) contém certamente uma ética hindu do guerreiro e da guerra. Estaríamos, portanto, diante de uma possível fenda, mesmo que diminuta, de diálogo entre Gandhi e o problema do paradoxo do “guerreiro-pacífico” nas artes marciais do Extremo Oriente Asiático?

Valemo-nos metaforicamente dos mesmos instrumentos promovidos por Gandhi durante a campanha de “não-cooperação” para com o domínio britânico, entre 1920 e 1922, mediante

o boicote aos tecidos industrializados que a metrópole colonial comercializava: o *ahimsa* é o tear cuja roca sobre a qual opera traz consigo os fios da Verdade.

O mote da fidelidade intransigente à verdade constitui o critério por excelência que Gandhi adotou. O Mahatma vê, como Jesus de Nazaré, sua própria trajetória de vida consubstanciada com a busca irrefreável da verdade. Por outro lado, também como Jesus de Nazaré diante de Pilatos, Gandhi não chega a definir categoricamente em momento algum, salvo engano nosso, o que ele mesmo entende por verdade. Tratar-se-ia de uma questão cuja resposta jamais poderia ser expressa em termos conceituais?

Quase tudo, em Gandhi, parece indicar que sim. Não que não houvesse uma resposta. Mas talvez o registro dela jamais pudesse transpor o que chamaríamos de uma “fenomenologia descritiva” da experiência do vivido. Daí que qualquer noção da verdade só poderia ser expressa, na perspectiva gandhiana, em termos “biográficos”.

Mas, diferentemente do que poderíamos supor, a fidelidade incondicional à verdade, embasada sempre no caminho da não-agressão, jamais desembocaria na inação passiva diante do ofensor. Muito pelo contrário, o ideal do *satyagraha* embasaria a resistência máxima à tirania organizada, que, para Gandhi, o império britânico passaria inapelavelmente a encarnar.

Antes até mesmo que o nome fosse inventado, o princípio (ou espírito) do *satyagraha* surgiu do período de 21 anos em que Gandhi permaneceu na África do Sul, até 1914, quando se notabilizou como defensor da comunidade indiana.

Quando [o princípio] nasceu, eu mesmo não conseguia dizer do que se tratava. Em gujarate, usávamos a expressão inglesa *passive resistance* para descrevê-lo. Quando em uma reunião de europeus descobri que o termo ‘resistência passiva’ era interpretado de forma muito restrita, e considerado uma arma dos fracos, caracterizado pelo ódio, e que podia finalmente manifestar-se mediante a violência, tive de contestar todos esses conceitos e explicar a real natureza do movimento indiano. Estava claro que os indianos precisavam cunhar uma nova palavra para designar a sua luta (GANDHI, *op. cit.*, p. 278).

A forma inicial do nome foi criada então por Maganlal Gandhi, filho do Mahatma, que cunhou a palavra *sadagraha* (*sat*: verdade; *agraha*: firmeza), e, para torná-la mais clara, seu pai logo viria a alterá-la para *satyagraha*. A partir daí, a forma do termo se tornaria corrente em

gujarate como a designação da estratégia ímpar de luta que logrou a independência da Índia, em 1947.

Fiel à máxima de que se deve ser a mudança que se almeja ver operada no mundo, Gandhi concebia o processo de busca do *satyagraha* como uma luta sagrada, um processo radical de autopurificação e de autocontrole de todas as paixões humanas, o que incluía desde os hábitos dietéticos, que evoluiriam para práticas recorrentes de jejum e um vegetarianismo intransigente, até, em seu caso, à abstinência sexual pelo voto de *brahamacharya*.<sup>22</sup> O *satyagrahi*, para Gandhi, era essencialmente um instrumento da verdade, e estava comprometido com a não-violência. Seria impossível, portanto, a proposição de um *satyagraha* das massas, a menos que seus fundamentos fossem observados em pensamentos, palavras e ações. Essa concepção o levou a discordar profundamente de correligionários do movimento de resistência para quem seria inviável renunciar à violência.

Eu tinha a firme convicção de que os que queriam levar o povo ao *satyagraha* deveriam ser capazes de manter as pessoas nos limites da não-violência que se esperava deles próprios. (...) O recurso à incivilidade estragaria o *satyagraha*, como uma gota de arsênico no leite. (...) A experiência me ensinou que civilidade é a parte mais difícil do *satyagraha*. Civilidade aqui não significa mera gentileza e fala cortês, mas a amabilidade intrínseca e o desejo sincero de fazer bem ao oponente (GANDHI, *op. cit.*, p. 400).

É aqui que desponta a união indissolúvel, para Gandhi, entre a ética e o direito, uma vez que qualquer agente que queira se adequar à prática da desobediência civil “deve estar completamente disposto a obedecer respeitosamente às leis do Estado” (GANDHI, *op. cit.*, p. 401). De outra parte, a obediência às leis pelo medo da pena que se sofrerá ao violá-las jamais envolverá um princípio moral, porquanto “um homem honesto e respeitado não começará de repente a roubar, haja ou não uma lei contra o roubo.” (*Id., ibid.*) A submissão que subjaz ao ato de cumprir uma norma para escapar ao inconveniente de enfrentar um processo por quebrá-la não pode, portanto, ser o desejo espontâneo de obediência que se requer de um *satyagrahi*.

<sup>22</sup> “Minha vida está baseada em resoluções disciplinares” (GANDHI, *op. cit.*, p. 335), diria em certa ocasião.

Um *satyagrahi* obedece às leis da sociedade de forma inteligente e por livre e espontânea vontade, porque considera isso um dever sagrado. É apenas quando uma pessoa obedece escrupulosamente às leis, que está em posição de julgar quais delas são boas e justas, e quais são injustas e perversas (GANDHI, *op. cit.*, p. 401).

A prática do *satyagraha*, pois, precisa lidar conscientemente com limitações necessárias que modalizam a ampliação do direito de desobediência civil a certas leis, em circunstâncias bem definidas. Não obstante, esperar que os engajados na desobediência civil compreendam sempre e completamente as implicações mais profundas de tal princípio pode ser “um erro de cálculo do tamanho do Himalaia” (GANDHI, *op. cit.*, p. 400). E, de fato, com essa expressão Gandhi se referiria à frustração de suas próprias expectativas quando dos excessos violentos perpetrados ocasionalmente pelo movimento indiano de oposição ao domínio britânico.

Mas a estratégia do *satyagraha* incorporaria também a tática da “não-cooperação” diante da dominância imperial. “Negar-se a cooperar”, diria o Gandhi com tons discursivos do liberalismo político mais clássico, “é um direito inalienável do povo. (...) Estamos (...) no direito de-não cooperar com o governo em caso de traição” (GANDHI, *op. cit.*, p. 410).

E ainda que se possa notar fortemente a presença de componentes de inspiração ocidental nos ideais de Gandhi, tais como nas noções jurídicas e políticas do Estado de direito, entre outras, foi nas tradições religiosas da Índia que o Mahatma parece ter fincado os principais fundamentos éticos de suas ações e de seu pensamento. Nesse sentido, sua defesa intransigente da Verdade constitui um ato de fé. “Minha experiência convenceu-me de que não há outro Deus senão a Verdade” (GANDHI, *op. cit.*, p. 427).

Sua profunda esperança sempre consistiu em levar aos hesitantes a fé na Verdade e no *ahimsa*. Nessa jornada de vislumbres, quando suas conclusões dificilmente poderiam ser vistas como definitivas, seu esforço consistiu em descrever a verdade como ela se lhe apresentou. Assim, o único meio para a realização da Verdade é o *ahimsa*, uma vez que “uma perfeita compreensão da Verdade só pode resultar da completa percepção do *ahimsa*” (GANDHI, *op. cit.*, p. 428). Presumo que princípios basilares do hinduísmo, do budismo e do jainismo, tais como os de um certo monismo espiritualmente cósmico e da interdependência entre todos os seres e coisas, embasaram o amor que Gandhi exortava a termos pela mais insignificante

criatura como a nós próprios. Trata-se, pois, da condição *sine qua non* para a contemplação, face a face, do Espírito da Verdade universal que tudo permeia. Por outro lado, a identificação com tudo o que vive é impossível sem a autopurificação mental pela disciplina e pela prática de austeridades em todos os aspectos da vida, um caminho árduo e íngreme. A liberdade diante das paixões em pensamentos, palavras e ações, deságua, segundo Gandhi, na suspensão dos entraves que impedem a realização da Verdade e de nossa natureza essencialmente pacífica. Tais entraves são as correntes opostas e duais do apego e ódio, da atração e repulsa.

Trata-se, pois, de se reduzir ao zero, pois “enquanto o ser humano não se colocar por livre e espontânea vontade como a última de todas as criaturas, não há salvação para ele. O *ahimsa* é o limite máximo da humildade” (*Id. ibid.*), o “tear” que opera sobre a “roca” da verdade. E nessa tecitura o artesão está disposto, se for o caso, a imprimir sobre a matéria-prima da verdade até mesmo os tons do sofrimento, sobretudo se está convencido de que sustentar a superioridade dessa lei venha a significar o sacrifício de sua própria vida.

Ora, esse artesão da *resistência* pelo *bem viver* foi Mahatma Gandhi sobre os ombros das sabedorias ancestrais da Índia.

*O conceito de Do (Caminho) e o bem viver na cultura japonesa; e a noção de vida virtuosa em Confúcio em diálogo com a resistência ao fascismo na ética marcial de Ip Man*

Em momentos oportunos do transcorrer do semestre e da disciplina, fizemos uso de “cinemas decoloniais”, ou, mais precisamente, de filmes que permitiriam uma leitura decolonial se examinados desde as lentes temáticas e conceituais de nossa proposta. No caso do Extremo Oriente, ocupamo-nos das noções de *bem viver* e de *resistência* a partir dos conceitos de *Do* (Caminho), e de *Junzi* (Cavalheiro) nas obras cinematográficas *O Último Samurai* (Edward Zwick, 2003), e *O Grande Mestre* (Wilson Yip, 2008).

Em *O Grande Mestre*, foram discutidos aspectos históricos relacionados à vida de Ip Man, o “grande mestre” de que fala o título do filme (é complexa a relação entre rigor histórico e biográfico e “licença poética”, na obra), mais tarde professor de Bruce Lee em Hong Kong, e à dominação da região sudoeste da China pelo Japão ultranacionalista, militarista e fascista do

Imperador Hirohito, a partir de 1937. E foram trabalhados conceitos relacionados ao pensamento de Confúcio – especialmente aqueles relacionados à noção de “vida virtuosa” – para compreender a relação de Ip Man com sua arte (o Wing Chun Kung Fu) e sua ascensão na comunidade de Foshan e região em direção ao reconhecimento de sua figura como uma referência humana e moral, bem como à posição de liderança na resistência à ocupação japonesa naquele momento e circunstância.

Três conceitos articulados [*De* (virtude), *Ren* (benevolência) e *Zhong* (humildade)] traduzem a jornada de Ip Man até a condição de “homem virtuoso” [*Junzi*, “cavalheiro”] em sentido confuciano. Esse homem virtuoso “conheceria o seu lugar” [*Xiao*] na comunidade e no mundo a partir do conhecimento de si mesmo. E, conhecendo o seu lugar, teria uma base segura para sua ação no mundo. E ele age, sem hesitação. Como em Sartre: “Nunca fomos tão livres como sob a ocupação nazista da França.”

É interessante perceber que, na culminância de sua jornada tal como representada no filme, antes da luta final contra o General Miura, Ip Man apresenta a qualidade clássica do herói grego - a *arete*: uma condição de excelência, conhecimento, coragem e propósito: no auge do perigo ele serena a mente, sorri e simplesmente age. Sem discussão (nem com os próprios pensamentos), sem argumentação, sem excessos, sem intelectualismo, sem perturbações. No auge do perigo, no momento mais crítico, Ip Man é um homem livre: em termos confucianos, um *junzi*, um cavalheiro.

*Junzi* é uma palavra chinesa que expressa o conceito de “cavalheiro”, o qual constitui a ideia reguladora da ética de Confúcio: o “cavalheiro”, a pessoa que vive, que cultiva uma vida virtuosa. O conceito de virtude (*de*), bem como a própria noção de vida virtuosa, era muito importante para o filósofo, pois articulava três outros conceitos nucleares em sua cosmovisão: *ren*, *zhong* e *xiao*. É útil, ainda antes de examiná-los, compreender que Confúcio havia “democratizado” o *de*, a virtude: anteriormente, no pensamento chinês, a virtude era uma característica exclusiva da aristocracia, um “presente do Céu”. Confúcio, a exemplo do que o Buda havia feito em relação às castas na Índia, considera a virtude algo alcançável por todos e todas.

*Ren*, em sentido estrito, significa “benevolência”: a condição e o efeito (início e fim) de uma vida virtuosa, vivida em uma comunidade igualmente virtuosa (comunidade virtuosa é uma comunidade justa e estável, para Confúcio; o confucionismo é um humanismo, poderíamos dizer). Como em Platão, o “bem” é o ponto final: o prisioneiro/a deixa a caverna para contemplar o Sol, identificado com o bem e a verdade. *Zhong*, ainda em sentido estrito, significa “fidelidade”. Abrindo-se o ideograma (CHENG, 2008, pp. 63-99), porém, tem-se fidelidade não ao Estado, ao pai ou ao marido, como às vezes aparece em manuais de filosofia, mas como “consideração pelos outros”: consideração que se expressa em uma dupla via, a humildade – o reconhecer o que não se sabe (lembrando o posterior “só sei que nada sei” socrático) – e a reciprocidade – o outro, os outros, como um reflexo de si (envolvendo uma versão da “regra de ouro” que surge em diversas culturas: não faça para os outros o que tu não queres que os outros façam para ti).

*Xiao*, por sua vez, significa “piedade filial” – mas, de novo, é preciso abrir o ideograma e percebê-lo inclusive em termos etimológicos, para escaparmos de uma leitura conservadora de uma obra percebida historicamente como essencialmente conservadora. *Xiao*, além de resguardar o sentido de culto à ancestralidade, significa “saber, conhecer o seu lugar” não apenas na família, mas na comunidade, no mundo. Saber, conhecer o seu lugar (ideia que, por sua vez, lembra o “conhece-te a ti mesmo grego e o “qual é a tua luta?” de Sun Tzu) constitui a base para a ação no mundo – e o mundo é o lugar onde a virtude se manifesta, onde ela tem se manifestar (a virtude não pode ser só uma ideia, uma abstração). No mundo, a virtude pode então ser vista pelo outro/a, aprendida pelos outros/as. Os outros/as são transformados pela virtude, e a irradiam de volta em todas as direções. A virtude do *junzi* torna-se um bem comunitário, social. Vê-se que há, aqui, uma pedagogia e uma pedagogia do exemplo – uma característica bem marcante do pensamento do Extremo Oriente – bem como uma diretriz ética de um *corpus* de ideias para um bem viver. Pode ser que o “grande mestre” a que se refere o título do filme seja, afinal, Confúcio, em um reconhecimento profundo de ancestralidade.

Se a noção de virtude, a partir de Confúcio, é compreendida como algo que pode ser cultivado por todos e por qualquer um (não é mais um “presente do Céu”, como na tradição anterior; Confúcio tensiona a tradição), qual será o papel da prática das artes marciais nesse

cultivo? E das artes marciais japonesas, que em parte herdam essa base confuciana, com sua ênfase na noção de *Do*, “Caminho”? A trajetória de Ip Man nos ensina que a uma vida virtuosa (privada; no início ele nem mesmo aceitava aprendizes) deve corresponder uma vida virtuosa em comunidade - uma sociedade justa e estável. Arte marcial e cidadania<sup>23</sup>.

Em *O Último Samurai*, o universo conceitual mobilizado em sala de aula esteve relacionado à noção de *Do*: “Caminho”. As questões filosóficas das artes marciais japonesas (e não só nas artes marciais, como veremos) estariam plenamente contidas na noção de *Do*. O estudo formal, intelectual, e a prática das artes japonesas – não somente das artes marciais, mas da caligrafia, da cerimônia do chá, dos arranjos florais (*Ikebana*), do arco-e-flecha associado à prática da meditação, entre outros exemplos exemplo – descortinariam para o praticante um *Do*, uma senda, um caminho de realização cuja característica principal seria a de constituir um caminho discernível em meio às impermanências e às incertezas reconhecidas como parte inexorável da vida. Esse seria o sentido forte, e último, do termo *Do*: o cultivo de uma arte, ou prática, que oferece níveis progressivos de sofisticação em uma evolução ascendente mas circular, e de certo modo em espiral (a faixa preta de uma arte marcial, que possui vários graus, embranquece com o uso e volta a ser branca, evocando o conceito de “mente de iniciante”, caro ao budismo japonês), e cujos elementos teriam o condão de unir corpo e mente – essa união

---

<sup>23</sup> Recentemente, Sidarta Ribeiro tem chamado a atenção para as artes marciais como um elemento relevante para a construção de um outro mundo possível. Ver, nesse sentido, o capítulo quarto de *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico* (São Paulo: Companhia das Letras, 2022), em que são trabalhadas extensamente, e em muitas e diferentes direções de sentido, as potencialidades da Capoeira. Ver também, e muito especialmente, o capítulo de número 7, “Buscar a plenitude da mente incorporada” (pp. 103-123), em que o neurocientista e escritor enfatiza as práticas de meditação e as artes marciais ditas “internas”. “A única forma de mitigar a solidão infinita da morte é alcançar uma existência prazerosa, tesa de criatividade e capaz de espalhar benefícios. A plenitude do bem-estar não está nas posses nem no poder, mas no amor e na contemplação tranquila do grande mistério da existência.” É como se Sidarta, aqui, mesmo em termos de um “otimismo apocalíptico”, abraçasse a utopia das utopias. A Utopia. “A falta de introspecção da maior parte das pessoas, sobretudo no Ocidente, não faz jus aos milênios de acúmulo de conhecimento sobre o tema. Já passou da hora de as tradições e tecnologias de construção do prazer e da paz interior serem disponibilizadas para todas as pessoas. É preciso democratizar o acesso à plenitude da mente incorporada.” E o que é a “mente incorporada”? São práticas que diluem a diferença cartesiana entre corpo e mente, que contrabalançam o excesso de exteriorização dos sujeitos com doses draconianas de interiorização: e dá-lhe Ioga, Chi-Kung, Tai Chi Chuan, meditação, rituais xamânicos ameríndios”, desenhar (e desdesenhar) mandalas... Para Sidarta, acender o fogo interior envolve o desenvolvimento de um tipo de consciência que significa acender, exteriormente, o fogo da cooperação – e encontramos assim a forma última dessa “utopia”: a cooperação como princípio último, primeiro, do exercício de viver. A cooperação, também, como um elemento do bem viver e das práticas de resistência.

constituindo o sentido do termo “espiritual”. Se a conexão existente com as filosofias e sistemas de crença orientais, como o taoísmo, o xintoísmo e o budismo, apresentar-se como uma conexão sólida, o caminho conduziria a um nível de “realização” tido como transcendente: o nirvana budista, por exemplo. Em uma leitura de tipo laico, o conceito de *Do*, implicando o domínio de uma arte cuja prática traria à vida um propósito (*Ikigai*), desafiaria a natureza incerta, indeterminada e não raro esvaziada de sentido da vida humana. Em ambas as perspectivas, destaca-se uma “pedagogia do fazer”, uma “pedagogia da prática”<sup>24</sup>.

Uma ideia estruturada e original de bem viver está, assim, ancestralmente constituída. É necessário, em um segundo aspecto trabalhado, conectá-la com o conceito de resistência – no ensejo da guerra representada no filme em questão, travada em um momento crucial da história do Japão, no século XIX, entre, em última análise o esforço ocidentalizante de “modernização” cultural, capitalista e político institucional e os traços de permanência de uma tradição milenar que resistiu de muitas formas – ecos da Revolução Meiji, de 1868. No Wushu, no Budô (Caminho da Guerra, no universo das artes marciais, respectivamente em chinês e em japonês), costuma-se afirmar, porém, que, na contemporaneidade, a guerra a que se referem os clássicos deslocou-se para dentro do indivíduo: somos nós mesmos e nossos medos, nossos monstros, aquém e além dos canhões que sitiam a cidade. Os canhões tornaram-se simbólicos e sitiam o sujeito – constituem, de certo modo, o sujeito. Trata-se de uma ideia razoável, defensável, e que poderia, como hipótese, oferecer uma explicação melhor para a perenidade e a persistência de um clássico como livro *A arte da guerra*, de Sun Tzu (2013), um texto, essencialmente, de psicologia do conflito<sup>25</sup>.

De qualquer modo, *A arte da guerra* (ou da “estratégia”, como peritos em língua e cultura chinesas têm sugerido ser a tradução mais adequada<sup>26</sup>) é um livro que, redescoberto de tempos em tempos e com maior ou menor qualidade apropriado por diversas áreas do conhecimento, possui múltiplas possibilidades de leitura, e que permite que sejam feitas inúmeras conexões

---

<sup>24</sup> Esse parágrafo foi inspirado em apontamentos de orientação e em excerto modificado de dissertação de mestrado da qual um dos autores deste artigo foi coorientador, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó, intitulada “A noção filosófico-pedagógica de ‘Caminho’ no Karate-Do de Gichin Funakoshi e suas potencialidades educacionais” e desenvolvida por Sidinei Luís Zucchi.

<sup>25</sup> Ver, nesse sentido, a introdução de Ronaldo de Oliveira Batista à edição de *A arte da guerra* (2013).

<sup>26</sup> É o caso do filósofo e escritor sino-americano Deng-Ming Dao.

bibliográficas e culturais, bem como aplicações em diversos (textos e) contextos. É célebre, por exemplo, a inscrição na entrada do templo de Delfos, na Grécia antiga: *gnothi seauton*, conhece-te a ti mesmo, e também o modo como essa máxima está entrançada com a história e as ideias de Sócrates – em especial com o enunciado “só sei que nada sei”. A conclusão do filósofo, que mirava na questão da “verdade”, era a de que o conhecimento sobre si mesmo e os outros, e o mundo, tinha a ver com entender os limites da própria ignorância. Bem: é preciso considerar a ideia, nesse também entrelaçamento de paideias do Oriente e do Ocidente, de que um dos livros do acervo do Extremo Oriente antigo que melhor dialoga, ou que dialoga de modo mais instigante, pertinente, com essa ideia e com o leitor/a na contemporaneidade, é precisamente o *A arte da guerra*, de Sun Tzu. Devemos atentar para o fato de que, na China e no Japão, a dimensão filosófica da obra jamais deixou de ser valorizada, percebida<sup>27</sup>.

E que dimensão filosófica seria essa, ou quais seriam algumas de suas possibilidades? Com Sun Tzu, uma vez feita a relação, podemos perceber desdobramentos, deslocamentos e novas angulações do “conhece-te a ti mesmo”, especialmente importantes para quem, como nós, vive no Brasil de hoje. Essa dimensão pode ser plasmada em forma de pergunta – e assim se apresenta o tema da: qual é a tua luta? É a primeira pergunta da arte da guerra, ou da estratégia. É difícil exagerar sua importância, porque ela, subjacente, traz outra: qual é a tua verdade? Note-se que aqui não se trata, como em Sócrates, “da” verdade, mas de “tua” verdade, de uma primeira (re)flexão sobre si mesmo, sobre conhecer-se a si mesmo. Também, para Sun Tzu, a indagação envolve saber pelo que lutar e pelo que não lutar (está presente a ideia de que não é possível lutar todas as lutas o tempo inteiro; note-se a relevância política dessa formulação), e mesmo pelo que morrer e pelo que não morrer, na radicalidade desse exercício de investigação. E ainda: como está nossa preparação mental, emocional? Física? Nossa e de nossa comunidade. O infortúnio, seja em que escala for, pode vir, virá: como está nossa busca? Como está nosso processo de amadurecimento? Estamos nos libertando das amarras de nossa ignorância (uma questão profundamente concernente às filosofias e religiões do Extremo

---

<sup>27</sup> Lembremos que Hu Jintao, lavrando o mar, presenteou George W. Bush com *A arte da guerra*, em 2006.

Oriente)? Ou pretendemos guerrear a esmo? Mais: compreendemos a dimensão social, ou as dimensões sociais, de nossa luta (eis o ponto crucial, no interesse deste artigo)? Tais perguntas, no contexto da “arte da estratégia”, implicam questões como quem somos nós, qual é a nossa identidade, individual e coletiva, em nossa jornada, e mesmo que jornada é essa, qual a natureza dessa jornada e dessa luta.

Em clave chinesa e japonesa, como se vê nos casos estudados, *bem viver* e *resistência* são os dois lados de uma mesma moeda, o que não pode ser mais adequado para o século XXI que tem nos tocando viver.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

#### *A roda da fogueira como um “Ensō”*

Um coletivo orgânico, como o de quem integrou a experiência pedagógica em questão, albergou-se em meio à atmosfera atávica, uma atmosfera imbuída de vislumbres de experiências ancestrais de priscos tempos, quase sempre proscrita por muitas e muitas gerações. A auscultação dessa pequena assembleia voltou-se para o crepitar do combustível pelas chamas e o tamborilar silente dos dedos da chuva sobre a terra em jejum. Mas o foco da atenção é dirigido também para a fogueira das fogueiras. Trata-se daquela mesma fogueira primeva que assegurava amparo e estabilidade a grupos de caçadores-coletores diante do temor de que os pilares da terra sucumbissem sob a queda iminente do céu. Eis, pois, a paradigmática dualidade entre as forças da ordem e do caos, do simbólico e do diabólico.

A fogueira das fogueiras constitui o compartilhamento sempre multifacetado de narrativas e experiências de *bem viver* e *resistência*, precisamente o mesmo afã que nos tornou a espécie fabuladora a que tanto se referiu, a seu modo, a escritora e crítica literária Nancy Huston (2010).

É que nos encontramos atarantados demais com a grande bolha opaca de acumulação perpétua que forjamos, a da espiral interminável da produção e do consumo. Cristalizamos um mundo à parte, o da esfera alucinada do “viver-melhor” e do irrefletido “bem-estar”

eurocêntrico. Ocorre que há muito essa bolha deixou de ser mais transparente, mais maleável e, sobretudo, mais porosa à vida interior, ao outro e ao mundo da natureza. Como afirma Wolfgang Sachs, depois de mais de meio século, a experiência do desenvolvimento se ergue como uma ruína na paisagem intelectual, uma vez que nos tornamos, com a destruição dos pilares da terra, os próprios artífices da queda do céu. Ferramenta neocolonial e imperialista, de acordo com Alberto Acosta, o desenvolvimento revelou-se antiquado e obsoleto, operador eficaz e implacável de epistemicídios culturais e destruidor de ecossistemas.

Eis, contudo, que das sinfonias compósitas e diversas das sabedorias originárias e práticas ancestrais – as das mesmas matrizes culturais que a dinâmica do progresso inexorável marginalizou – pode despontar o antídoto contra o fatalismo passivo ou negativo.

Há, enfim, caminhos honrosos para operarmos a imaginação utópica de mundos outros possíveis, para, no dizer de Ailton Krenak, ao respirar, empurrarmos o céu quando o sentirmos baixo demais, e adiar, ainda que um pouco, o início do fim do mundo, a “lei última” de que somos artesãos, conhecida como o *mappo* budista, que prediz que a humanidade irá desaparecer [a prova final de que a existência humana, em si mesma e isoladamente, não tem substância].

Descobrimos que esses caminhos honrosos só são dignamente vislumbrados sob a noção de que se fazem pela vivência do caminhar. Na verdade, discorremos acerca de uma experiência pedagógica que se nos despontou ela mesma como uma vivência única e pessoal desses caminhos, ainda que uma vivência possivelmente parcial e singela no teatro já tão confuso e cansado do mundo acadêmico.

De estudantes a docentes – todas e todos aprendizes –, os convíveres da jornada que referenciou a presente reflexão, como já exposto, se encontraram circularmente dispostos em torno de uma fogueira simbólica. Em seu centro, a sucessão contínua de “fogos-fátuos” demarcou um ponto axial donde irradiaram raios cujos percursos, em linha reta, culminaram no lugar de cada ocupante da roda. Mas as retas pelas quais transitam a luz palpitante são todas de igual extensão. Denotam, pois, a equidistância dos lugares de fala em termos de isonomia discursiva.<sup>28</sup> Acima de tudo, seus contornos multiversais nada mais são do que os da roda do

---

<sup>28</sup> Ainda que inspirada em reflexões de Jean-Pierre Vernant sobre a democracia grega (2016, especialmente, p. 107), essa figura circular também nos remeteu à “Roda do *Dharma*”, símbolo que, derivado da figura da roda de

*Ensō* – o círculo japonês associado à vacuidade no Zen-Budismo –, porquanto, ao manter constantemente aquela abertura entre as duas pontas, sempre acolherá pela escuta hospitaleira as vozes de paideias que cantam e dançam o *bem viver* e a *resistência* incansável à colonização predatória da vida.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016, 264p.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002, 2208p.

BRUM, Eliane. **Banheiro òkòtó: uma viagem à Amazônia Centro do Mundo**. 3.a ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2022, 398p.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008, 816p.

COEN, Monja. **108 Contos e Parábolas Orientais**. São Paulo: Planeta, 2015, 239p.

CONFÚCIO. **Os analectos**. Porto Alegre: L&PM, 2007, 260p.

**Cosmos**. Direção: Adrian Malone. Produção de KCET & Carl Sagan Productions/BBC & Polytel Internati-onal. São Paulo: Abril, 2005, 5 DVDs, Duração Total: 2h58min.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 102p.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África bantu: de 3500 a.C. até o presente**. Petrópolis: Vozes, 2021, 280p.

GANDHI, Mohandas K. **Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade**. São Paulo: Palas Athena, 2014, 440p.

GUATTARI, Felix. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 2022, 56p.

HUSTON, Nancy. **A espécie fabuladora**. Porto Alegre: L&PM, 2010, 144p.

---

biga, representa, no Hinduísmo, o *dharma*, a “lei”, e nos ensinamentos do Buda o caminho para a iluminação. A “Roda do *Dharma*” pode também expressar simplesmente o significado de “roda da vida”.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 104p.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras: 2022, 128p.

LESSA, Barbosa. **Era de Aré: raízes do Cone Sul**. São Paulo: Globo, 1993, 319p.

MANDELA, Nelson & LANGA, Mandla. **A cor da liberdade: os anos da presidência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018, 609p.

MARTÍ, José. **Nossa América**. São Paulo: Hucitec, 1983, 256p.

**O GRANDE MESTRE**. Direção: Wilson Yip. Produção de Raymond Wong. São Paulo, Califórnia, 2008, DVD, Duração Total: 1h48min.

**O ÚLTIMO SAMURAI**. Direção: Edward Zwick. Produção de Edward Zwick, Marshall Herskovitz, Tom Cruise, Paula Wagner, Scott Kroopf & Tom Egelman. Burbank: Warner Bros. 2008, DVD, Duração Total: 2h34min.

PLATÃO. **Fédon (ou da alma)**. São Paulo: Edipro, 2016, 124p.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, 200p.

TZU, Sun. **A arte da guerra**. São Paulo: Martin Claret, 2013, 214p.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 23.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016, 144p.

VYASA. **Bhagavad-Gîtâ (a mensagem do mestre)**. 22.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Pensamento, 2006, 179p.

ZUCCHI, Sidinei Luís. **A noção filosófico-pedagógica de “Caminho” no Karate-Do de Gichin Funakoshi e suas potencialidades educacionais**. 91p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Fronteira Sul. Chapecó: 2019.

---

Submetido: 30/01/2023

Aprovado: 17/04/2023